

O IMPÉRIO DA VONTADE E A RAIZ CRISTÃ DA DESCRISTIANIZAÇÃO

ANTÓNIO VITOR RIBEIRO

IMPRESA DA
UNIVERSIDADE
DE COIMBRA
COIMBRA
UNIVERSITY
PRESS



(Página deixada propositadamente em branco)



I N V E S T I G A Ç Ã O



EDIÇÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra
Email: imprensa@uc.pt
URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc
Vendas online: <http://livrariadaimprensa.uc.pt>

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Imprensa da Universidade de Coimbra

CONCEÇÃO GRÁFICA

Imprensa da Universidade de Coimbra

IMAGEM DA CAPA

Émile Friant [Public domain],
via Wikimedia Commons

INFOGRAFIA

Simões e Linhares, Lda.

INFOGRAFIA DA CAPA

Mickael Silva

EXECUÇÃO GRÁFICA

www.artipol.net

ISBN

978-989-26-1345-1

ISBN DIGITAL

978-989-26-1346-8

DOI

<https://doi.org/10.14195/978-989-26-1346-8>

DEPÓSITO LEGAL

433682/17

O IMPÉRIO DA VONTADE E A RAIZ CRISTÃ DA DESCRISTIANIZAÇÃO

ANTÓNIO VITOR RIBEIRO

IMPrensa DA
UNIVERSIDADE
DE COIMBRA
COIMBRA
UNIVERSITY
PRESS

(Página deixada propositadamente em branco)

CONTENTS

Introdução.....	7
1. Mística.....	15
2. A “secularização” da devoção.....	37
3. Filosofia.....	57
4. Psicologia.....	75
5. A questão moral.....	89
6. A questão política e o problema historiográfico.....	115
7. O problema histórico.....	137
8. Liberalismo.....	169
9. A conspiração maçónica.....	191
10. Pombalismo.....	229
11. A máquina pneumática.....	245
12. A pré-história do anti jesuitismo em Portugal.....	267
13. Entre oratorianos e jacobeus.....	285
14. Revolução cultural.....	323
15. Olhares sobre a revolução francesa.....	367
16. O estranho caso dos gnósticos de Mondim de Basto (1759).....	383
Conclusão.....	411

(Página deixada propositadamente em branco)

INTRODUÇÃO

Qual é o peso das ideias na vida dos homens? Para que servem os filósofos? Esta pergunta colocou-se-me várias vezes na fase final da investigação para este livro. À medida que a pesquisa avançava parecia-me cada vez mais que a força das ideias pode ser muito importante e ter um impacto muito real na vida das pessoas. Podem passar-se anos, décadas, séculos de uma lenta digestão, mas a incidência das ideias sobre a realidade tem uma forte capacidade transformadora.

O objetivo da minha investigação era muito claro e obedecia a uma aspiração antiga: compreender a verdadeira natureza das transformações operadas na sociedade portuguesa no período decisivo que compreende os finais do século XVI até aos alvares do período contemporâneo, nas duas primeiras duas décadas do século XIX. Depois, tentar verificar se Portugal poderia, ou não, funcionar como um exemplo do que se passou no resto da Europa ocidental.

Em Portugal deu-se, em meados do século XVIII, um acontecimento determinante. Foi o primeiro país a expulsar a Companhia de Jesus, em 1759, dando origem a um processo à escala europeia que terminaria com a supressão dos jesuítas em 1773 pela bula *Dominus ac Redemptor* de Clemente XIV. Entre estes dois momentos, vários foram os países que imitaram Portugal e expulsaram os jesuítas do seu território. Destes merecem referência a França em 1767 e a Espanha no ano seguinte.

Só o facto de ter sido a nação que fez despoletar o processo merece que se olhe para o caso português. Depois, o facto de esse processo se ter rapidamente desenrolado em vários países europeus demonstra que a questão jesuítica é muito mais profunda do que as meras disputas territoriais relativas a uma região da América latina, entre os jesuítas e o Marquês de Pombal, tal como é apresentada pela maior parte da historiografia portuguesa. O assunto mergulha as suas raízes em alterações que se vinham a desenrolar na Europa havia mais de um século. Essas alterações englobavam vários aspectos: filosóficos, teológicos, científicos, morais, etc. Nasceram de uma mudança muito importante na visão acerca do homem e daquilo que lhe é mais íntimo, a sua alma.

A extinção dos jesuítas é o momento axial deste livro. Por duas razões. Primeiro porque pode ser de facto considerado como o momento que simboliza uma efetiva mudança de paradigma ideológico e cultural. Depois porque tem sido, e é-o ainda hoje, um acontecimento mal compreendido. Poucos suspeitariam que uma parte importante (a maioria?) da sociedade francesa, por exemplo, celebrou o acontecimento como uma vitória do cristianismo sobre o paganismo e a idolatria. Nas páginas que se seguem tentarei demonstrar porquê. Por outro lado, é opinião geral que o acontecimento se deveu a forças “progressistas”, sendo que o termo tem aqui conotações laicas, secularizantes, materialistas e ateias até. É um erro de análise que peca por superficial e que a obra de Dale Van Kley, *The Jansenists and the Expulsion of the Jesuits from France*, publicada em 1975, cuja base documental é irrefutável, veio desmentir¹. Quase dois séculos antes de Van Kley, já o filósofo d’Alembert, escrevendo sob anonimato e identificando-se apenas como “um autor desinteressado”, tinha afirmado o mesmo. Mas a opinião não fez escola.

¹ VAN KLEY, Dale- *The Jansenists and the Expulsion of the Jesuits from France, 1757-1765*. New Haven: Yale University Press, 1975.

A razão para isso é simples. É difícil admitir que a religião em geral, e o cristianismo em particular, seja fator de “modernidade”. A versão “oficial” é o do longo périplo do espírito humano em direção à emancipação face a Deus, o velho tirano cuja caminhada para a obsolescência não pode ser, pensa-se, senão irreversível e inquestionável. Por outro lado, a percepção imediata diz-nos que uma filosofia de auto negação, como é a do cristianismo, não pode dar origem ao individualismo hedonista dos nossos dias. Mas se raspamos o verniz da percepção imediata compreenderemos que as únicas sociedades que desenvolveram o conceito de valor supremo do indivíduo foram as sociedades de matriz cristã. São as únicas onde se desenvolveu o conceito de cidadão, entendido como um indivíduo cuja relação entre si e o poder político não é mediada por nenhuma instituição, formal ou informal. O homem ocidental não pertence a nenhuma tribo, nenhuma etnia, nenhuma confissão. Em teoria, pelo menos, não tem nenhum outro dever de lealdade a não ser para com a comunidade política a que pertence. Esta atomização é tão radical que até a base mais simples de lealdade e enquadramento social, a família, é hoje questionada nas suas bases tradicionais.

De onde vem esta força? O filósofo Charles Taylor chamou a atenção para a importância de S. Paulo e S. Agostinho na formação do conceito de individualidade no mundo ocidental e Dale Van Kley colocou em evidência a importância do agostinianismo na síntese ideológica que levou à Revolução francesa². Ambos são autores respeitados mas as suas teses estão longe de pertencer a um consenso geral. A religião, o cristianismo mais concretamente, continua ainda fora da esfera da modernidade.

² Ver o capítulo “In interiore homine” in TAYLOR, Charles- *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: University Press, 1989, pp. 127-142 e VAN KLEY, Dale- *Les origines religieuses de la révolution française 1560-1791*. Paris: Éditions du Seuil, 2002.

O ponto de partida deste livro foi um processo historicamente regressivo feito a partir da literatura política e filosófica do período liberal em Portugal, iniciado em 1820. Nesses textos, o peso das reflexões introspectivas, o apelo a uma religião do coração, a saturação de citações de S. Paulo e S. Agostinho e a referência permanente a autores franceses de tendência agostiniana tornavam evidente que se teria dado, algures, uma transformação cultural. A surpresa foi tanto maior quanto na minha mente estava solidamente instalada a ideia de um liberalismo anticlerical e antirreligioso. Tornou-se evidente que havia uma confusão entre anticlericalismo, a aversão ao clero, e anticongreganismo, a rejeição das ordens religiosas. É uma distinção fundamental, tão mais importante quanto esse anticongreganismo encontra as suas fundações precisamente no agostinianismo, como se verá. Quanto à ideia da anti religiosidade da maioria dos liberais é, como veremos também, uma ideia que não se confirma. Em face destes dados surpreendentes importava apurar quando e como é que essa transformação se tinha dado. Seria um fenómeno interno ou importado? Lento ou rápido? Quem foram os seus agentes e quais as suas motivações?

Esta regressão revelou-se profícua. Primeiro o liberalismo, o ponto de partida, depois o pombalismo e a expulsão dos jesuítas, posteriormente a polémica de Verney, a reforma religiosa da Jacobeia, a formação de uma nova e importante congregação religiosa em Portugal (a Congregação do Oratório) e a rápida difusão da oração mental a todos os estratos sociais. Finalmente, no limite, estava um obscuro monge carmelita, frei Caetano de S. José, um ilustre desconhecido que é, também, o primeiro anti jesuíta documentado em Portugal. Todos estes momentos históricos se combinavam numa síntese perfeitamente coerente e lógica, naquilo que me pareceu ser a mudança de um pensamento antigo para um pensamento moderno. Ou do cristianismo levado até às suas últimas consequências.

Mas a fonte primordial dessa transformação não se esgotava no interior das nossas fronteiras nacionais. Como já referi, essa mudança correspondeu a uma nova atitude teológica, filosófica e científica. Em termos religiosos traduziu-se na tentativa de difundir por todas as camadas sociais a prática da oração mental e de um método de domínio de si mesmo, cujas bases teóricas se encontravam na literatura mística e de espiritualidade. A mudança foi importante, porque pretendia substituir um paradigma de doutrinação assente no conceito de confessionalização, em que se espera que o indivíduo adira formalmente a uma determinada confissão religiosa, por uma forma de interiorização da religião, ou seja, fazer vibrar o sentimento religioso no mais íntimo de cada um.

Esta mudança religiosa projetou-se também noutras esferas da atividade humana. Na moral, com uma exigência e um rigor muito mais profundo, na ciência, com a apologia da experiência sobre a razão inata, e na filosofia, com a substituição do aristotelismo, mais virado para o estudo das realidades exteriores, pelo cartesianismo, cuja epistemologia começa pela consciência individual. A forma como todos estes elementos se articulam numa unidade perfeita será uma das partes importantes deste estudo.

A origem deste novo paradigma encontrava-se num momento histórico definido. Depois da devastação provocada em França pelas guerras de religião houve um homem que lançou uma ideia: a santidade não é uma opção, é uma obrigação. Não deve estar circunscrita aos que abraçam a vida religiosa, mas deve ser assumida por todos sem exceção. Esse homem era Francisco de Sales, bispo de Genebra.

Claro que a ideia tinha antecessores. O mais evidente de todos, o grande herói de Francisco de Sales, é o dominicano espanhol frei Luís de Granada. Sabemos que antes dele existia uma tradição de literatura de espiritualidade que fora pujante no norte da Europa no século XIV, na Itália no século XV, em Espanha no século XVI e

que terminaria o seu périplo na França do século XVII. Os alvares do século XVIII ditar-lhe-iam um relativamente rápido crepúsculo. Sabemos também que a realidade que o bispo de Genebra tinha perante si era de uma sociedade fracionada por questões de teologia. O momento era de divisão confessional, discussões escolásticas e querelas doutrinárias. Talvez por isso Francisco de Sales tivesse sentido necessidade de fundar a religião em algo mais sólido e profundo. Nada menos do que a alma, o mais íntimo reduto de cada homem, individualmente considerado.

E a alma do homem não estava disponível em nenhum outro local para além da literatura de espiritualidade. Se os velhos modelos de confessionalização tinham falhado, ou pior, tinham lançado a Europa numa encarniçada luta de facções irreduzíveis, então a opção mais sensata talvez fosse o regresso ao espírito evangélico original, abandonando os preciosismos teológicos que dilaceravam o corpo da cristandade. A regra básica era a simplicidade. A recusa da sofisticação argumentativa deveria ser acompanhada por um regresso ao *locus* por excelência da recusa do argumento, o coração.

A literatura de espiritualidade tinha uma marca profunda de S. Paulo e de S. Agostinho, principalmente no que dizia respeito à negação da vontade individual e a uma divisão absoluta entre o corpo e o espírito. Tinha também uma teoria acerca da alma, dividida em três “faculdades”: memória, vontade e entendimento.

Ao longo das páginas que se seguem será a literatura de espiritualidade francesa a ter a parte mais importante da análise e a escolha tem uma razão de ser. Advém do facto de este estudo incidir, na sua maior parte, sobre Portugal e de, como se verá, a grande influência na formação de um paradigma cultural agostiniano nos séculos XVII e XVIII em Portugal vir precisamente de França.

Ao longo das páginas que se seguem iremos acompanhar o desenvolvimento desse processo. Começaremos por uma abordagem às principais bases teóricas da literatura mística e de espiritualidade.

Isso permitir-nos-á compreender como é que os seus autores concebiam a mecânica da alma humana.

Essa literatura estava ligada, até aos finais do século XVI, a um uso privado e excecional. Entenda-se, estava reservada a uma elite religiosa, monástica principalmente, e essa utilização exclusivista foi relativamente consensual até à inovação salesiana da “santidade para todos”. A democratização desse género literário trouxe consigo um desenvolvimento interessante: os exercícios espirituais começaram a ser valorizados pela sua utilidade social, ou seja, pela capacidade que tinham de inculcar autodomínio e contenção. Como tal, passaram a ser um instrumento a considerar na reforma de costumes, secundarizando a sua função propriamente mística da união da alma com Deus. Essa “laicização”, se é que se pode falar assim, da literatura mística, deu origem a uma nova teologia moral, à formação de uma epistemologia e, finalmente, às bases da psicologia, tal como a conhecemos hoje.

É pela literatura de espiritualidade e pelos seus prolongamentos laicizantes que iremos começar a análise. Depois passaremos às suas consequências políticas, em Portugal e em França. Esta será, também, uma história dos progressos do agostinianismo nestes dois países e da forma como a antropologia explanada nos textos do bispo de Hipona acabaria por constituir a matéria-prima do projeto político do pombalismo. A história de um movimento que não gostava de se olhar ao espelho e que sempre negou a sua própria existência. E que quando teve que lidar com as consequências políticas resultantes da sua ação acabou a promover a ideia de uma putativa conspiração maçónica.

Como veremos, a maçonaria está nos antípodas do agostinianismo. Este último, na sua raiz paulina, constitui a base do cristianismo, ao passo que a maçonaria é uma sobrevivência do paganismo com alguns enxertos evangélicos. A mitologia pagã coloca o sagrado no próprio coração da natureza. O agostinianismo, por sua vez, tenta

levar o homem até Deus, mas ao pregar um Deus escondido acaba por afastá-lo demasiado e criar uma ausência excessivamente prolongada. Por outro lado, ao afirmar a absoluta independência de uma das faculdades da alma (a vontade), o agostinianismo abriu uma avenida de possibilidades à afirmação individual e à consequente erosão do confessionalismo. E o fim do confessionalismo levou a uma inevitável descristianização, que era já bem evidente no final de setecentos. Esta tensão entre o ausente e o presente será o principal objeto deste estudo. Nele tentarei demonstrar a força que as ideias têm para mudar o mundo.

1. MÍSTICA

Há poucos géneros literários mais sujeitos a preconceitos e ideias feitas do que a designada “literatura mística”, entendida na sua vertente cristã. Uma ideia fortemente arraigada é a de que se trata de uma literatura visionária, no duplo sentido que a palavra pode adquirir: a de “ver” o futuro, profetizando-o, e a de ter visões de Cristo, da Virgem, dos santos, etc.

Essa é talvez a mais forte dissonância que existe entre a substância dos textos pertencentes a esse género de literatura e a forma como eles são, ou foram, percecionados pela opinião comum. Existem razões históricas para isso. A principal tem a ver com o facto de este género literário, cuja interpretação e compreensão pressupõem uma preparação teológica e filosófica, ter sido difundido em grande escala a todos os estratos da população, juntamente com a prática da oração metódica individual, que lhe estava associada. Este processo, que teve o seu apogeu na segunda metade do século XVII, é responsável pela enorme quantidade de processos inquisitoriais de falsa santidade que se podem encontrar nos arquivos inquisitoriais um pouco por toda a Europa do Sul¹.

¹ Para o caso português ver TAVARES, Pedro Villas Boas- *Beatas, inquisidores e teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos*. Porto: CIUHE, 2005. Para Espanha ver HALICZER, Stephen- *Between Exaltation and Infamy. Female Mystics in the Golden Age of Spain*. Oxford: University Press, 2002. Para o caso francês ver BERGAMO, Mino- *La science des saints. Le discours mystique au XVIIe siècle en France*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992. Para o caso italiano ver dois artigos de Gabriella Zarri “Vera santità”, simulata santità: ipotesi e riscontri” e “Vera e falsa

Na verdade, o que nos é dado a ver no enorme “corpus” da literatura mística cristã, que se estende por um período de mais de um milénio, desde os textos de Dionísio Areopagita, o alegado discípulo de S. Paulo, até ao “crepúsculo dos místicos” no final do século XVII, é uma crítica firme às imagens e, por maioria de razão, à “imaginação”. É aí que encontramos pela primeira vez a ideia, tão moderna, da “imaginação” como fonte de erro e engano.

Esta é a primeira grande ideia que nos é transmitida quando percorremos os textos de São Boaventura, no século XIII, Johannes Tauler ou mestre Eckhart, no século XIV, de Catarina de Génova no século XV ou dos grandes mestres espanhóis ou franceses dos séculos XVI e XVII respetivamente.

A crítica à imaginação é o resultado lógico da forma como se originou e se foi estruturando o pensamento místico ao longo dos séculos. Contrariamente a outra ideia largamente difundida, que vê neste género de textos uma carga de subjetividade avessa a toda a forma de sistematização, o facto é que o “sistema” teológico aí existente apresenta uma homogeneidade surpreendente. Por um lado, deparamo-nos com uma densidade psicológica fortíssima, uma reflexão sobre a alma humana apresentada através de uma dissecação que faz lembrar uma aula de anatomia. Por outro, a constante referência a S. Paulo faz assentar toda a reflexão na interioridade e introspeção. O auto conhecimento do indivíduo é sempre o primeiro passo para quem se pretende iniciar na via mística.

Começemos pela “anatomia da alma”. O primeiro aspeto a ter em conta é a divisão entre parte superior e inferior da alma. Na parte inferior encontram-se os sentidos corporais: visão, audição, tacto, olfacto e paladar. Na parte superior existe uma tripartição

santità in acluni predicatori popolari e direttori di spirito de Sei e Settecento” in ZARRI, Gabriella (dir.)- *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1991, pp. 9-36 e 435-456 respectivamente.

entre memória, vontade e entendimento. Acima desta divisão básica encontra-se o *apex mentis*, um local com um estatuto ontológico diferente, que não pode ser compreendido pelo limitado e falível entendimento humano. É um local inefável, impossível de descrever pela linguagem dos homens. Este local começa onde acabam as potências humanas da alma.

É no interior desta anatomia da alma que se pode compreender a crítica à imaginação. A alma é, à luz da teologia mística, uma engrenagem. Todas estas peças (faculdades) da alma se colocam em marcha no processo que dá origem ao conhecimento. E o conhecimento pode referir-se aos objetos exteriores à alma (mundo material) ou ao objeto íntimo e último do conhecimento místico: Deus. Neste último caso, o conhecimento de Deus deve dar origem a uma forma superior de a alma se relacionar com o seu objeto. O conhecimento deve transformar-se em amor.

Conhecimento e amor referem-se, respetivamente, às duas faculdades mais importantes que residem na parte superior: o entendimento e a vontade. Esta última é apresentada pelos místicos como a faculdade rainha, onnipotente e absolutamente livre. Francisco de Sales (1567-1622), no seu *Traicté de l'Amour de Dieu*, chega mesmo a falar de uma “monarquia da vontade”². É ela o verdadeiro reduto da liberdade. O místico espanhol franciscano Diego de Estella (1524-1578) afirma que “não se consegue entender que a vontade seja vontade e não seja livre”, enquanto o seu compatriota agostiniano Alonso de Orozco (1500-1591) diz que “nada é bastante para a violentar, nem fazer força, porque é tão livre em querer e não querer, que se fosse violentada a querer o que não quer, esta tal já não seria vontade. De cuja essência é ser livre, assim como ao fogo é próprio queimar”³.

² SALES, Francisco de- *Traicté de l'Amour de Dieu*. Lyon: Chez Jean Huguetan, 1641, p. 3.

³ ESTELLA, Diego de- *Mediationes devotissimas del Amor de Dios*. Salamanca: En Casa de Alonso de Terranova, 1578, p. 193v; OROZCO, Alonso de- *Comienza el*

Como consequência desta liberdade, é nela que deve residir todo o esforço de transformação do homem (porque é disso que verdadeiramente se trata quando se abraça a via mística), elevando-o a um estádio superior.

No entanto, tragicamente, esta rainha, senhora de um enorme reino interior, é cega. Sem o concurso do entendimento, que lhe dê a conhecer o objeto do seu impulso vital, a vontade será sempre uma força bruta e sem critério, à deriva, presa fácil do turbilhão das paixões. São Boaventura (1221-1274) define a vontade e o entendimento como “os pés da alma” na sua caminhada para Deus. Porém, sendo a união da alma com Deus um puro ato de amor, e sendo o amor obra da vontade, só a esta será permitido levar o caminho até ao fim. Mas não deixa de notar que, sendo que “segundo Santo Agostinho, nenhuma coisa se pode amar sem que primeiro seja conhecida pelo entendimento, daqui se segue que o conhecimento por via do entendimento é via para chegar à união de amor”⁴. Via necessária mas não suficiente, entenda-se.

Como será natural, o conhecimento de Deus é radicalmente diferente do conhecimento dos objetos exteriores à alma. É um conhecimento íntimo, interior. Esta ideia de um Deus escondido interior foi muito vincada por Santo Agostinho, como faz notar o místico jesuíta Jean-Joseph Surin no seu *Cathécisme spirituel*, originalmente publicado em 1654. Numa citação expressa de Agostinho, retirada da *Cidade de Deus*, Surin afirma: “Vós estais em mim mais profundamente que a parte mais profunda de mim próprio, e eu Te encontro acima da parte mais elevada: *tu es inferior infimo meo*,

libro llamado *Vergel de Oracion y Monte de Contemplacion*. Sevilla: Anton Alvarez, 1548, pp. 36-36v.

⁴ *Mystica Theologia en que se enseña el verdadero camino del Cielo.. compuesta por el seraphico Doctor San Buenaventura*. Lima: Geronimo Contreras, 1716, Tratado segundo da via iluminativa, páginas não numeradas.

*et superior summo meo*⁵. O agostiniano português Tomé de Jesus (1529-1582), nos seus *Trabalhos de Jesus*, considera que esta ideia é a primeira que deve perpassar pelo espírito de todos os que quiserem iniciar-se na vida mística: “Chegada a hora do exercício, acorde-se que tem a Deus, Uno e Trino presente, dentro do seu coração, muito mais íntimo do que o seu interior”⁶.

Deus pode, desta forma, ser conhecido. Esse conhecimento tem uma natureza interior. A engrenagem da alma deve ser posta em marcha pelo entendimento, conhecendo, colocando o objeto à disposição da vontade, a qual, sendo cega, não conhece, apenas sente e ama. É nesta engrenagem que se situa a crítica à imaginação. Esta é uma faculdade com um estatuto algo dúbio. É relativamente consensual a ideia de que a imaginação faz parte do entendimento. Normalmente é apresentada como uma faculdade intermédia, de ligação, estreitamente relacionada com a parte mais baixa da alma, os sentidos (em particular à visão), através da qual a alma forma as imagens e as transmite ao entendimento.

Desta forma, a imaginação tem a ver com o conhecimento das realidades exteriores à alma, com o mundo material, não devendo ter, à partida, um papel particularmente relevante no conhecimento interior de Deus. Frei Luís de Granada, no seu *Guia de pecadores*, afirma que a imaginação “é uma das potências da nossa alma que mais desmandadas ficaram pelo pecado e menos sujeitas à razão”⁷. Granada exprime-se desta forma, motivado pela doutrina agostiniana da queda e do pecado original, segundo a qual a mácula originada

⁵ SURIN, Jean-Joseph- *Cathécisme spirituel de la perfection chrétienne*. Paris: chez Belin, 1801, p. 435 (a edição original é de 1654).

⁶ JESUS, Tomé de- *Trabajos de Jesus*. Barcelona: por Pablo Campins, 1738, p. 28. (edição original de 1601).

⁷ GRANADA, frei Luis de- *Guia de pecadores en la qual se contiene una larga y muy copiosa exhortacion a la virtud y guarda de los Mandamentos Divinos. Tomo Primero*. Madrid: en la Officina de Manuel Fernandez, 1730, p. 471, (a primeira edição é de 1567).

pela falha do nosso primeiro pai lançou o entendimento humano nas trevas da ignorância, propenso de forma irremediável a seguir os ditames da carne e do mundo material. Sob esta perspectiva, o homem está completamente à mercê dos seus apetites carnis e instintos enviados pelas partes mais baixas da alma, e só pode ser resgatado mediante a graça de Deus, distribuída de forma gratuita e arbitrária. É na parte inferior da alma, junto aos instintos básicos e aos sentidos materiais, que se encontra a imaginação, a qual deve ser domesticada e regulada.

Uma imaginação bem regulada pode ser um instrumento útil para disciplinar o entendimento e a vontade. A engrenagem da alma a isso obriga. O caminho místico é ascendente e exige que o edifício se construa com fundações sólidas a partir de baixo.

Dissertando em meados do século XIX sobre a psicologia de Santo Agostinho, o filósofo francês Marin Ferraz (1820-1898) considerou que uma das maiores inovações do bispo de Hipona em termos da ciência da alma foi o conceito de “imaginação criativa”⁸. “Imaginar, é simplesmente diminuir, aumentar, modificar enfim de uma qualquer forma as imagens fornecidas pelos sentidos e conservadas na memória”, escreveu Agostinho numa das suas cartas.

Mas este aspeto da psicologia agostiniana não tinha passado despercebido aos precursores mais remotos de Ferraz. Já na segunda metade do século XVII o beneditino francês da Congregação de Saint-Maur, François Lamy, escrevera na sua obra *De la connaissance de soi-meme*, publicada em 1694, que “a imaginação, uma vez excitada, altera todas as coisas; ela não vê quase nada no seu estado natural: aumenta-as ou diminui-as, eleva-as ou despreza-as segundo os diversos interesses das paixões que a agitam”⁹.

⁸ FERRAZ, M.- *De la Psychologie de Saint Augustin*. Paris: Ernest Thorin, 1869, pp. 196 e 210.

⁹ LAMY, François- *De la connoissance de soi-mesme. Traité premier*. Paris. Chez André Pralard, 1694, p. 155.

É aqui que se joga o cerne da crítica antropológica do agostinianismo. Um pouco antes de Lamy, dois autores de forte formação agostiniana, Antoine Arnauld e Pierre Nicole, cuja influência sobre o panorama intelectual francês de seiscentos é reconhecida, fazem notar precisamente que Santo Agostinho demonstrou que depois da queda o homem ficou refém das imagens corporais, de forma que a maior parte dos homens crê ser impossível conceber alguma coisa sem a poder imaginar¹⁰. Daí que os que pretendem abordar a via mística devem começar por “reformatar” as faculdades da alma, começando pela base, pela imaginação. É nesta “desimaginação” que devemos buscar a base da crítica insistente do agostinianismo face ao paganismo. As religiões pagãs estão presas aos sentidos e à idolatria, não se conseguindo libertar do peso das imagens e do culto a um deus corpóreo. Esta crítica ao paganismo pode parecer anacrónica na Europa dos séculos XVI e XVII, mas ela será atualizada durante o revigoramento do agostinianismo em França, aplicando-se desta feita à religiosidade barroca, às suas festas, aos seus santos e às suas imagens.

Esta engrenagem da alma, que a eleva da imaginação ao entendimento e deste até à vontade, foi parcialmente descrito pelo famoso Jacques-Benigne Bossuet (1627-1704), cardeal da Igreja Católica, na sua obra *De la connoissance de Dieu et de soi-meme*, afirmando que o entendimento nos leva muito mais longe do que a imaginação, porque só se conseguem imaginar as coisas corporais e sensíveis, ao passo que conseguimos compreender não apenas as coisas corporais mas também as intelectuais. Daí o erro dos que querem imaginar Deus e a alma, “porque querem imaginar o que não é imaginável, porque não tem corpo, nem figura, nem nada de sensível”¹¹. Bossuet

¹⁰ NICOLE, Pierre; ARNAULD, Antoine- *La logique ou l'art de penser*. Paris: chez Guillaume Desprez, 1724, p. 5, (a edição original da obra é de 1662).

¹¹ BOSSUET, Jaques-Benigne- *De la connoissance de Dieu et de soi-même*. Paris: Chez La Veuve Alix, 1741, p. 49, (a edição original é de 1670).

poderia ainda afirmar que a vontade nos leva mais longe do que o entendimento, porque a alma pode amar aquilo que está para além do que se pode entender.

Contudo, a maior parte dos místicos fala em dominar ou regular a imaginação, mais do que propriamente aniquilá-la. Como referi acima, uma imaginação bem regulada pode ser uma via útil para a ascensão da alma para Deus. Juan de la Cruz, cuja mística não é particularmente favorável às imagens, não deixa de reconhecer que a via mística “há-de começar de baixo, desde o baixo extremo dos sentidos da alma, para assim ir levantando ao modo dela ao outro extremo da Sabedoria Espiritual”¹². Jean-Pierre Camus (1584-1652), secretário e amigo de Francisco de Sales, chega mesmo, na sua *Direction à l’Oraison mentale*, a defender que a imaginação tem um poder extraordinário sobre os nossos corpos: “se ela (a imaginação) tem tanta força que chega a imprimir as marcas da gravidez nos corpos das mulheres, como a História Etiópica de Heliodoro nos faz ver em Caricleia e a experiência nos demonstra todos os dias, quanto mais veementes não serão as impressões que ela poderá fazer nos nossos espíritos, transformando-os no seu santo objeto de Jesus crucificado? E mesmo também nos nossos corpos. De que origem provieram a S. Paulo, a S. Francisco, a Santa Catarina de Siena, os sagrados estigmas, senão de uma terna contemplação de Jesus?”¹³. É de notar aqui uma primeira consequência interessante do desenvolvimento da literatura psicológica associada à mística. A engrenagem da alma surge como justificação para fenómenos anteriormente considerados como sobrenaturais. Em Camus, a questão da estigmatização é colocada numa perspetiva do funcionamento interno da alma, considerada na sua autonomia e autossuficiência.

¹² *Obras del venerable Padre Fray Juan de la Cruz*. Madrid: Bernardo de Villa Diego, 1672, p. 129.

¹³ CAMUS, Jean-Pierre- *Direction a l’Oraison Mentale*. Lyon: Chez Pierre Rigaud, 1623, p. 234.

O franciscano espanhol Bernardino de Laredo (1482-1540), na sua *Subida del Monte Sión*, adverte aqueles que pretendem trilhar os caminhos da perfeição cristã: “tereis também que entender que olhando o crucifixo, ou a cruz, ou alguma imagem, haveis de ter aviso que não vos detenhais aí, mas que passeis adiante... para que olhando a imagem pintada, nos retraíamos a entrar em nós mesmos, dentro do nosso coração, e que nele nos encerremos e dentro dele encontraremos o nosso muito Benigno Deus, espelho claríssimo”¹⁴.

Temos assim uma densidade psicológica plasmada numa alma-engrenagem, uma máquina projetada para nos elevar da vil matéria até à mais elevada contemplação. No entanto, se a imagem nos sugere a ideia de elevação ou de subida, estas últimas palavras de Bernardino de Laredo dão-nos uma outra noção espacial do caminho para Deus. Não será tanto “para cima” como será “para dentro”, para dentro de nós mesmos, do nosso coração. É uma viagem interior, em busca de algo que está escondido no mais fundo de nós. Uma realidade que nos é mais íntima do que o nosso próprio ser.

Este “paradoxo identitário”, designemo-lo assim, é fundamental para a compreensão da verdadeira “despersonalização” que constitui a união mística cristã. É uma busca de um “outro” que está dentro de nós, que é a nossa verdade imutável para além da nossa identidade corporal e corruptível. É um “outro” que é, no fundo, o nosso verdadeiro “eu”. Para que esse “outro” possa plenamente viver é necessário eliminar o homem carnal, abnegar a nossa identidade. No último estágio do caminho para o interior de nós mesmos é a vontade quem comanda sob a forma de amor. Amamos porque já não é possível compreender. Não espanta por isso que a mística cristã constitua um género literário saturado de linguagem afetiva.

¹⁴ LAREDO, Bernardino de- *Subida del Monte Sion*. Alcalá: en casa de Juan Gracian, 1617, p. 172.

Mas essa vontade já não é a “nossa” vontade, enquanto sujeitos carnis, é uma vontade depurada dos assaltos do apetite sensitivo e da concupiscência. É essa a nossa verdadeira vontade, que já não é a “nossa” porque é já a de um “outro”, ou seja, Deus.

De todos os autores citados na literatura mística que compulsei, S. Paulo é de longe o mais referido. Isso é perfeitamente normal, na medida em que, como já referi atrás, é o pensamento paulino que estrutura todo o sistema doutrinal da mística cristã, pensamento este que será retomado no século IV por S. Agostinho. Mas, olhando para todas as citações do homem que é referido frequentemente como “o Apóstolo”, expressão que demonstra bem o carácter modelar de que a sua figura se reveste aos olhos de todos estes autores, existe uma que é insistentemente comentada. Trata-se da passagem da carta aos Gálatas em que Paulo afirma: “Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim”¹⁵.

O estado último da perfeição cristã é um estado de transformação do “homem velho”, carnal, no “homem novo, puramente espiritual. Esta cisão interior do indivíduo é a chave para compreender o conceito de “despersonalização” que referi atrás. Há uma autoaniquilação do ser individual, uma negação de si. Só assim essa transformação pode ter lugar. O jesuíta Jean-Joseph Surin utiliza a imagem da larva e da borboleta para ilustrar essa transformação. Surin refere que se trata de um processo doloroso, em que todos os gostos espirituais cessam e a alma entra numa espécie de *secura* espiritual, “um deserto”, nas palavras do jesuíta. Durante o processo de “morte espiritual” ou “morte mística”, a alma deve passar por uma noite do espírito, na qual Surin identifica três provas: a aridez, a impotência e a pena¹⁶. É esta a designada “via sobrenatural”, a passagem do estado natural

¹⁵ Gálatas 2:20.

¹⁶ SURIN, Jean-Joseph- *Cathécisme spirituel de la perfection chrétienne*. Paris: chez Belin, 1801, pp. 250-251, (a edição original é de 1654).

para o estado de suma potência. Assim, o homem só se consegue superar aniquilando-se. O arcebispo de Cambrai, François Fénelon (1651-1715), escrevendo nos finais do século XVII, declara que a imagem de Deus, obscurecida pelo pecado original, é retomada e renovada “numa semelhança que se designa transformação” e ilustra a ideia com uma citação de Catarina de Génova: “já não encontro o “eu”, não há outro “eu” para além de Deus¹⁷.

Francisco de Sales é igualmente bastante explícito acerca da natureza radicalmente transformadora da identidade pessoal deste processo. Tomando como mote a citação de S. Paulo na epístola aos Colossenses, na qual é dito que “vós estais mortos”, Sales comenta a passagem afirmando que “vós não viveis mais em vós mesmos, no interior da vossa condição natural, a vossa alma não vive já segundo ela mesma, mas acima dela mesma”¹⁸.

O caminho para atingir o grau de perfeição está semeado de perigos e pressupõe um elevadíssimo grau de empenhamento. Pressupõe também que Deus conceda a sua graça, sem a qual nada é possível ao homem, em virtude da fraqueza da sua condição.

Já vimos que ao longo da caminhada se vão gradualmente desenvolvendo dois processos simultâneos e complementares, a “desimaginação” e a “despersonalização”. Não obstante, a meditação por imagens, através da regulação da imaginação, tem aí um processo importante. A oração mental impõe a meditação na Paixão de Cristo e esta não pode ser feita sem o concurso das imagens, que devem ser transportadas até ao entendimento para que este as coloque à consideração da vontade, fazendo-a mover a um processo afetivo. Assim, o verdadeiro processo de transformação pressupõe a imitação de Cristo. Também aqui S. Paulo é determinante, como

¹⁷ FÉNELON, François de Salignac- *Explication des maximes des saints sur la vie interieure*. Paris: Pierre Aubouin, 1697, p. 232.

¹⁸ SALES, Francisco de- *Traicté de l'Amour de Dieu*. Lyon: chez Jean Huguetan, 1641, p. 375.

faz notar Francisco de Sales: “ele próprio (S. Paulo) explica noutros termos aos Romanos, dizendo que o nosso homem velho é crucificado juntamente com Jesus Cristo, e que nós somos mortos para o pecado com ele”¹⁹.

O processo gradual de ascensão, ao evoluir das imagens carnis, passando pelo entendimento e acabando no amor impõe uma conclusão: de puramente básico e animal, o processo torna-se intelectual e acaba por ser afetivo. Uma tal hierarquização impõe o amor não apenas como uma forma legítima de conhecer, mas como a mais elevada forma de conhecer. Daqui resultam consequências importantes. A primeira e mais importante é a da crítica ao intelectualismo e à razão humana, considerada esta sempre muito limitada porque apenas aplicável ao mundo material.

Isto faz nascer no místico um subtil elogio da loucura. A loucura da cruz, de que falava S. Paulo, a busca da humilhação, que contraria de forma violenta a necessidade de autossatisfação à qual a natureza nos tem presos²⁰. A busca da autoaniquilação, tão avessa ao instinto da autopreservação que a nossa natureza animal nos impõe.

Na introdução da sua *Explication des maximes des saints*, Fénelon deixa transparecer ceticismo quanto à capacidade de todos poderem ter acesso à leitura de obras de espiritualidade, em particular de teor místico, fazendo notar que aos olhos dos “espíritos profanos” o mistério de Cristo crucificado é “um escândalo e uma loucura”²¹. Surin acompanha também esta ideia, dizendo que cruz é uma “loucura” aos olhos dos que andam num estado de perdição, mas que

¹⁹ SALES, Francisco de- *Traicté de l'Amour de Dieu*. Lyon: chez Jean Huguetan, 1641, p. 378.

²⁰ Coríntios 1:18.

²¹ FÉNELON, François de Salignac- *Explication des maximes des saints sur la vie interieure*. Paris: Pierre Aubouin, 1697, introdução, pgs. não numeradas.

“para nós” ela é a “força de Deus”²². Esta razão que está para além da razão, esta “douta irrazoabilidade”, surge como sustentáculo de uma mentalidade de exclusividade, de uma noção de superioridade e até elitismo. Não raramente contribuiu também para algum complexo de perseguição, como veremos.

Sendo o amor o agente de transformação da perfeição cristã ele torna-se, na pena destes autores, semelhante à morte, numa curiosa antecipação da tese freudiana de *eros e tanatos*. É um tema que se encontra particularmente desenvolvido em Francisco de Sales. Os primeiros traços que nós recebemos do amor, diz, são feridas, porque o coração que parecia são e inteiro começa a fraturar-se, dividir-se a separar-se de si mesmo para se dar ao objeto amado²³. É um processo doloroso que termina com a morte do homem de carne: “o amor é forte como a morte, a morte separa a alma do moribundo do seu corpo e de todas as coisas do mundo, o amor sagrado separa a alma do amante do seu corpo e de todas as coisas do mundo”²⁴.

Em Portugal esta ideia salesiana surge no franciscano frei António das Chagas (1631-1682), colocada exatamente nos mesmos termos: “a morte tira os sentidos ao corpo, mas não tira à alma a razão, antes fica mais perfeita, assim o amor tira os sentidos, mortificando-os, mas não tira a razão ao entendimento, antes o aperfeiçoa no conhecimento próprio e de Deus”²⁵.

Como vimos, é à vontade, a faculdade rainha da alma, que corresponde a capacidade de amar. A vontade própria, ligada aos apetites sensuais emanados das partes mais baixas da alma, deve ser aniqui-

²² SURIN, Jean-Joseph- *Cathecisme spirituel de la perfection chrétienne*. Paris: chez Belin, 1801, p. 408-409.

²³ SALES, Francisco de- *Traicté de l'Amour de Dieu*. Lyon: chez Jean Huguetan, 1641, p. 335.

²⁴ SALES, Francisco de- *Traicté de l'Amour de Dieu*. Lyon: chez Jean Huguetan, 1641, p. 383.

²⁵ *Obras espirituais posthumas do Veneravel Fr. Antonio das Chagas*. Coimbra: na Officina de Luis Seco Ferreyra, 1728, p. 249-250.

lada. A vontade depurada destas influências é uma vontade pura, conforme à vontade de Deus. É um processo de “decantação”. A uma vontade completamente depurada de um “eu” negado e aniquilado deverá corresponder necessariamente um amor puro, sem qualquer mistura de interesse próprio. Alguns autores designam este estado por indiferença, uma fase em que a alma, desapossada de si, ama o objeto sem qualquer ligação a si própria, mas em que o objeto é amado em si e por si. É um amor completamente desinteressado.

Também o amor apresenta as suas gradações, do mais vil ao mais decantado e puro. Na base da escala está o amor-próprio, o desordenado amor de si. Jean-Pierre Camus redigiu um tratado, na sequência do tratado salesiano do amor de Deus, onde desenvolveu uma categorização bastante detalhada do amor a partir da distinção básica entre o amor de concupiscência e o amor de amizade²⁶. O amor de concupiscência é uma forma de amor que existe para satisfação daquele que ama, é egoísta e contaminado pelo amor-próprio. Aqui se inserem, por exemplo, o amor erótico ou o amor de Deus motivado unicamente pelo medo das penas do inferno. Em ambos os casos se trata de uma forma de amor que existe para servir o interesse daquele que ama. Francisco de Sales chamou a atenção para a extraordinária acutilância psicológica de Agostinho, quando este afirmou que o amor está na base de todas as paixões²⁷. Tendendo a possuir aquilo que ama, o amor chama-se desejo. Quando consegue possuir o seu objeto, isso é alegria, quando foge daquilo que lhe é contrário chama-se temor, e quando o temor se concretiza chama-se tristeza. Desejo, alegria, temor e tristeza são as quatro paixões base e todas têm por base o amor ou a sua negação.

²⁶ CAMUS, Jean-Pierre- *Defense du Pur Amour contre les Attaques de l'Amour Propre*. Paris: Chez Gervais Alliot, 1640, p. 6 e ss.

²⁷ SALES, Francisco de- *Traicté de l'Amour de Dieu*. Lyon: chez Jean Huguetan, 1641, p. 11 e ss.

O contrário do amor puro é o amor provocado pelo temor servil, ou amor de Deus motivado pelo medo das penas do inferno. Embora seja o nível mais baixo de amor em que a alma se pode encontrar, é nele que se começa a subir a escada até Deus. O abade Francisco Garcia de Cisneros (1455-1510), da abadia de Monsterrat, na Catalunha, expôs no seu *Ejercitatorio de la vida espiritual* os vários graus de amor pelos quais a alma deve subir até à suma contemplação, começando pelo temor servil, pois é nele que se dá o início da nossa conversão, a purgação dos vícios e a guarda das virtudes. Para Cisneros o temor é o começo do amor. Não sendo suficiente para a salvação, porque não nasceu de uma disposição interior de transformação, contudo dispõe a alma para a entrada progressiva do amor puro. “Diz Santo Agostinho- afirma o abade Cisneros -que o temor de Deus aparelha o lugar da Caridade. E quando a Caridade começar a morar na alma, o temor é lançado fora, ainda que não completamente: tanto quanto mais cresce a Caridade, tanto o temor decresce”²⁸. É nesse sentido que os autores místicos afirmam que é no supremo amor de Deus que se encontra a máxima liberdade, na medida em que já não nos encontramos constrangidos por qualquer espécie de condicionamento extrínseco à nossa vontade. O homem aniquila-se para ser livre. Assim o escreveu o agostiniano frei Agostinho de Santa Maria, no seu *Adeodato contemplativo*: “esta é a mais alta liberdade de todas as criaturas racionais, que vem a ser, gozar da Divina vontade somente, porque por isto se faz o homem de alguma maneira como incomutável e eterno em todas as coisas que abaixo de Deus lhe podem suceder”²⁹.

Vimos como o abade Cisneros se referiu ao estado de puro amor com a designação de Caridade. Na verdade, a questão do puro amor

²⁸ CISNEROS, Francisco Garcia- *Ejercitatorio de la vida espiritual*. Barcelona: Imprenta de Pablo Ribra, 1857, p. 57, (a edição original é de 1500).

²⁹ SANTA MARIA, Agostinho de- *Adeodato contemplativo e universidade de oracão*. Lisboa: na Officina de Antonio Pedrozo Galram, 1713, p. 422.

está intimamente ligada às três virtudes teologais. A Caridade é a mais perfeita das virtudes teologais, porque corresponde ao amor desinteressado de Deus. O conceito de Caridade vinha já de S. Paulo e S. Boaventura, no seu *Itinerarium mentis in Deum*, refere-se-lhe já como a negação do interesse próprio³⁰. Luís de Granada, citando S. Agostinho, diz que é a Caridade que torna suave o jugo da lei de Deus, “porque como diz S. Agostinho, não são penosos os trabalhos dos que amam, mas antes eles mesmos deleitam”³¹.

Das três virtudes teologais, Fé, Esperança e Caridade, é a Caridade que serve de fundamento às restantes. Sendo esta o resultado do puro amor de Deus, é a ela que tudo se refere. Segundo o franciscano Diego de Estella, “não têm valor as outras virtudes sem a Caridade e todas elas têm dependência desta, e ela não tem de nenhuma outra, antes ela sozinha inclui todas as virtudes”³². Sendo o último estágio da ascensão da alma, a Caridade engloba as restantes virtudes, ultrapassando-as. Bernardino de Laredo reforça a ideia, dizendo que “à Caridade, que cria Deus nas entranhas, não é possível que esteja sem Fé e Esperança”³³.

Existem duas abordagens particularmente interessantes à questão do desenvolvimento das virtudes teologais na alma. Uma, a de Francisco Garcia de Cisneros, faz corresponder as três virtudes teologais às três vias de ascensão da alma, purgativa, iluminativa e unitiva. Esta divisão das três vias é clássica na literatura mística e

³⁰ *Mystica Theologia practica en que se enseña el verdadero camino del cielo... compuesta por el serafico Doctor San Buenaventura*. Lima: Geronimo Contreras, 1716, capítulo VIII, “De los provechos que por los ejercicios afectivos ya dichos consigue el alma”, páginas não numeradas.

³¹ GRANADA, frei Luis de- *Guia de pecadores en la qual se contiene una larga y muy copiosa exhortacion a la virtud y guarda de los Mandamentos Divinos. Tomo Primero*. Madrid: en la Oficina de Manuel Fernandez, 1730, p. 334.

³² ESTELLA, Diego de- *Meditaciones devotissimas del Amor de Dios*. Salamanca: en Casa de Alonso de Terranova, 1578, p. 68.

³³ LAREDO, Bernardino de- *Subida del Monte Sion*. Alcalá: en casa de Juan Gracian, 1617, p. 267.

corresponde aos três grandes momentos de ascensão da alma: “A Fé é atribuída à via purgativa como princípio, a Esperança atribui-se à via iluminativa como meio e a Caridade atribui-se à via unitiva como fim”³⁴. Juan de la Cruz, talvez o mais original de todos os autores que referi até agora, faz corresponder as três virtudes teológicas às três faculdades da alma, entendimento, memória e vontade. Uma vez que Juan de la Cruz é um dos místicos que mais insiste na necessidade da alma de se afastar do mundo material e das imagens criadas, a aplicação de que ele fala das virtudes às faculdades da alma funcionam como formas de esvaziar essas faculdades no sentido de alcançar o amor através da vontade: “iremos tratando como se há-de aperfeiçoar o entendimento nas trevas da Fé, e como o vazio da memória na Esperança, e como há-de entrar a vontade na sua carência e nudez de todo o afeto para ir a Deus”³⁵.

De facto, a Fé e a Esperança são importantes, mas a Esperança, em particular, consiste numa virtude contaminada por amor-próprio e interesse, na medida em que quem espera algo, necessariamente deseja. Só a Caridade, no seu amor desinteressado de Deus, é absolutamente pura.

³⁴ CISNEROS, Francisco Garcia- *Ejercitatorio de la vida espiritual*. Barcelona: Imprenta de Pablo Ribra, 1857, p. 15.

³⁵ *Obras del venerable Padre Fray Juan de la Cruz*. Madrid: Bernardo de Villa Diego, 1672, p. 91. *Mystica Theologia practica en que se enseña el verdadero camino del cielo... compuesta por el serafico Doctor San Buenaventura*. Lima: Geronimo Contreras, 1716, capítulo VIII, “De los provechos que por los ejercicios afectivos ya dichos consigue el alma”, páginas não numeradas.

GRANADA, frei Luis de- *Guía de pecadores en la qual se contiene una larga y muy copiosa exhortacion a la virtud y guarda de los Mandamientos Divinos. Tomo Primero*. Madrid: en la Oficina de Manuel Fernandez, 1730, p. 334.

ESTELLA, Diego de- *Meditaciones devotissimas del Amor de Dios*. Salamanca: en Casa de Alonso de Terranova, 1578, p. 68.

LAREDO, Bernardino de- *Subida del Monte Sion*. Alcalá: en casa de Juan Gracian, 1617, p. 267.

CISNEROS, Francisco Garcia- *Ejercitatorio de la vida espiritual*. Barcelona: Imprenta de Pablo Ribra, 1857, p. 15.

Obras del venerable Padre Fray Juan de la Cruz. Madrid: Bernardo de Villa Diego, 1672, p. 91.

É interessante notar como o termo Caridade se reveste de um significado diferente daquele que lhe atribuímos hoje. Se atualmente a palavra imediatamente remete para a ideia de amor ao próximo e tem um cunho humanitário, nos séculos XVI e XVII tinha uma natureza e substância teológicas, embora contivesse já em germe a ideia de amor ao próximo. No entanto, os autores místicos são bastante claros: nós devemos amar o próximo, mas apenas na medida, ou tendo como referência, o amor a Deus. Não devemos amar as criaturas de Deus. Devemos amar as criaturas em Deus. Jean-François Senault (1604-1672), que foi geral dos oratorianos, uma congregação religiosa que fez da oração mental e da reforma do homem todo um programa de ação, resumiu da seguinte forma no seu *L'homme criminel* a doutrina agostiniana acerca do assunto: “todo o homem que permanece na criatura e não se eleva até Deus é criminoso. Goza das coisas que deve usar e faz o seu fim daquilo que não é mais do que um meio”³⁶.

Desta forma, a Caridade torna-se a medida do valor de todas as ações humanas. O valor de todo e qualquer ato desloca-se assim do ato em si para a intenção com que é feito. Esta é uma das consequências da interioridade radical que este género de literatura encerra, levando a uma hipersubjectividade que terá um impacto significativo na teologia moral e nas disputas que a acompanharam nos séculos XVII e XVIII.

Quando falo em hipersubjectividade não estou a exagerar. Todos os autores que referi falam da necessidade da introspeção e do conhecimento interior como meio indispensável para chegar a Deus. Mais, apresentam-no como o ato primordial no qual todo o processo, toda a engrenagem da alma, se apoia. Esta tensão entre a

³⁶ SENAULT, Jean François- *L'homme criminel ou la corruption de la nature par le peché selon les sentimens de Saint Augustin*. Paris: Chez Pierre le Petit, 1656, p. 284.

necessidade de gerar uma consciência aguda de si e a pulsão de abnegação é apenas mais um dos imensos paradoxos que a literatura mística encerra. A absoluta necessidade de o homem se conhecer a si mesmo é imposta pela necessidade que existe de que ele se reconheça miserável.

Frei Heitor Pinto (1528-1584), frade jerónimo, considera, na sua muito comentada e influente *Imagem da vida cristã*, que a vida e perfeição cristãs, que ele designa como “a verdadeira filosofia”, começa “pela consideração e conhecimento de si mesmo, sem o qual ainda que tenhamos habilidade para emendar erros alheios, carecemos dela para sentir os nossos”³⁷. Existe uma reciprocidade entre o conhecimento próprio e o conhecimento de Deus. No prólogo da sua tradução portuguesa dos *Exercícios espirituais* do místico flamengo Nicholas Van Esch, o cartusiano frei Lourenço Surio inverte os termos e coloca o conhecimento de Deus como meio para o conhecimento próprio: “não pareça coisa estranha e desordenada preceder este exercício do conhecimento de Deus ao exercício do conhecimento de nós mesmos, porque... ainda que o conhecimento próprio seja excelente meio para o conhecimento divino, também o conhecimento divino é meio excelentíssimo para o próprio conhecimento”³⁸.

Para encontrar Deus é imperioso encontrarmo-nos a nós próprios. Se o culminar da caminhada mística da alma leva a uma “despersonalização”, também não é menos verdade que o início do processo se faz através de uma “hiperpersonalização”, de uma consciência de si e de uma abstração de todas as coisas do mundo material, no fundo, de tudo o que não sou “eu”. Assim o diz o agostiniano Alonso de Orozco dirigindo-se à alma: “apresenta-te a Deus e encontrar-te-ás a ti mesma. O nosso padre Santo Agostinho diz que não há

³⁷ PINTO, frei Heitor- *Imagem da vida cristã*. Lisboa: por Andres Lobato, 1585, p. 28.

³⁸ ESCH, Nicolaus Van- *Exercícios espirituais e divinos*. Evora: André de Burgos, 1554, prólogo, páginas não numeradas.

meio melhor para nos conhecer e achar a nós próprios do que fazer oração muitas vezes”³⁹. Este conhecimento próprio é algo de tão íntimo e tão próximo que dificilmente se consegue. O jesuíta Luís de la Puente, na sua biografia do seu confrade e diretor espiritual de Santa Teresa de Ávila, Baltasar Alvarez, dá-nos conta da extrema proximidade desta distância infinita: “com este conhecimento de Deus e de Cristo há-de andar junto o próprio conhecimento de si mesmo, das suas misérias e pecados e da gravidade deles, o qual por ser coisa tão próxima, não se alcança”⁴⁰.

O padre Manuel Bernardes (1644-1710), da Congregação do Oratório, nos seus *Exercícios espirituais*, diz mesmo que “conhecer-se é ser semelhante a Deus, ignorar-se é ser semelhante aos brutos, porque os brutos nunca fazem reflexão sobre si mesmos; e Deus Nosso Senhor, a primeira ação que obrou *ab eterno* foi conhecer-se... entra pois dentro de ti mesmo: sirva-te de espelho a consciência e de olhos o entendimento”⁴¹.

Literatura e doutrina místicas consagram portanto, sob influência de S. Paulo e de S. Agostinho, uma divisão radical entre interior e exterior, entre superior e inferior, entre carne e espírito e entre o velho homem carnal e o homem novo, todo ele espírito. Trata-se de um jogo de oposições que não deixa espaço para o compromisso. Por outro lado, ao lançar o conhecimento para o campo da afetividade, para o reino da vontade, acaba por condenar a razão humana a um papel subsidiário e subalterno. Mas esta subalternização é apenas parcial. A partir de século XVI nota-se um imenso esforço de compreender. Mas é um esforço de compreender o interior do homem

³⁹ OROZCO, Alonso de- *Comienza el libro llamado vergel de Oracion y monte de contemplacion*. Sevilla: Anton Alvarez, 1548, pp. 50v-51.

⁴⁰ *Vida del padre Baltasar Alvarez religioso de la Compañia de Jesus compuesta por el padre Luis de la Puente, de la misma Compañia*. Madrid: por Luis Sanchez, 1615, p. 188v.

⁴¹ BERNARDES, Manuel- *Exercícios espirituais e meditações da vida purgativa. I Parte*. Lisboa: na Oficina de Miguel Deslandes, 1686, pp. 272-273.

mediante o desenvolvimento de uma psicologia sofisticada, sendo que psicologia não adquire aqui, ainda, o sentido que lhe damos hoje, de disciplina médica e terapêutica. Nesta altura era ainda apenas uma teoria da alma, construída em grande medida sob o modelo do corpo, com os seus órgãos e as suas engrenagens. Este foi um passo decisivo para transformar a mística em algo de diferente, em filosofia inicialmente e, mais tarde, em psicologia.

(Página deixada propositadamente em branco)

2. A “SECULARIZAÇÃO” DA DEVOÇÃO

Foi na viragem do século XVI para o XVII, no rescaldo das guerras religiosas em França, que se operou uma mudança importante na forma como toda a tradição mística passou a ser encarada. A perfeição cristã deixou de ser entendida como algo que devesse estar apenas associada ao recolhimento da vida religiosa e passou a ser vista como algo acessível a todas as pessoas, de todas as condições. Um dos principais argumentos para fundamentar esta ideia era extremamente simples: a perfeição cristã não exige conhecimentos nem ciência, apenas exige amor. E a capacidade de amar é universal.

O grande agente desta mudança terá sido o bispo de Genebra, S. Francisco de Sales. O seu secretário e admirador incondicional, Jean-Pierre Camus, bispo de Belley, afirma-o categoricamente, dizendo que “tal como Sócrates é estimado por alguns antigos por ter tirado a filosofia dos céus, quer dizer, das mais altas especulações, para a acomodar aos costumes e ações humanas, da mesma forma se pode dizer deste Santo Bispo... que ele como que deslocou a devoção, e a retirou para fora dos claustros”¹.

Camus designa este processo, de forma muito significativa, por “secularização da devoção”: “parece-me que a devoção pode ser comodamente distinguida em eclesiástica ou religiosa e em secu-

¹ CAMUS, Jean-Pierre- *Acheminement à la devotion civile*. Toulouse: Par R. Colomiez, 1624, prefácio, páginas não numeradas.

lar ou civil”². O mérito de Camus foi o de ter criado um conceito, sintetizando as principais ideias de S. Francisco de Sales. Na sua *Introduction a la vie dévôte* Francisco de Sales expressa a ideia de que a perfeição cristã não pode estar confinada aos claustros e deve alargar-se a todas as pessoas, de todos os estados e condições. Embora considere que uma “devoção puramente contemplativa, monástica e religiosa” não possa ser atingida fora do mundo claustral, declara que, não obstante, “para além destas três existem várias outras espécies de devoção próprias para aperfeiçoar os que vivem nos estados seculares”³.

Na realidade, embora não seja um tópico comum da literatura mística anterior, a ideia não é completamente nova. No seu *Ejercitatorio*, publicado em 1500, o abade Cisneros desenvolve uma ideia semelhante, citando mesmo uma obra bastante mais antiga, a *Mística Teologia*, do chanceler da Universidade de Paris Jean Gerson (1363-1429). Dizia Gerson que “já é imperfeição não querer ser perfeito, porque na estrada de Deus não ir adiante é andar para trás”⁴.

Camus, como referi, tem o mérito de desenvolver e sistematizar o conceito apresentado por Francisco de Sales. Mas Camus interessamos por outras razões. Sales aproveitou a herança da literatura de espiritualidade que vinha já de séculos longínquos e desenvolveu-a, em particular nos seus aspetos psicológicos. No *Traité de l’amour de Dieu* é possível atestar o desenvolvimento da taxonomia dos tipos de paixões, de afeições, de razão, etc. A base de todo o seu trabalho é a psicologia de S. Agostinho.

² CAMUS, Jean-Pierre- *Acheminement à la devotion civile*. Toulouse: Par R. Colomiez, 1624, p. 97-98.

³ SALES, François de- *Introduction a la vie dévôte*. Paris: Sebastien Hure, 1658, p. 14.

⁴ CISNEROS, Francisco Garcia- *Ejercitatorio de la vida espiritual*. Barcelona: Imprenta de Pablo Ribra, 1857, p. 343 (a edição original é de 1500).

Camus, porém, retira outro tipo de consequências dos escritos de Francisco de Sales. A teologia agostiniana surge-nos aí explorada até ao limite e as correspondentes conclusões que ela implica são adotadas sem nenhuma espécie de compromisso ou transigência.

O princípio base de todo o seu pensamento foi retirado das obras do espanhol Luís de Granada (1504-1588), em particular do seu *Guia de pecadores*, e baseia-se numa ideia muito simples: todas as coisas foram criadas unicamente para prestar homenagem a Deus⁵. É importante fazer notar que, depois de S. Paulo e S. Agostinho, que formam o cerne da teologia salesiana, Granada é talvez a fonte mais importante quer de Francisco de Sales, quer de Jean-Pierre Camus.

Se todas as coisas que foram criadas têm como fim a glorificação de Deus, então, por maioria de razão, o homem destina-se também a esse fim. Como tal, a busca da perfeição não é uma opção, é uma obrigação à qual ele não se pode esquivar sob nenhum argumento. O motivo desta indesculpabilidade está no facto de Deus poder ser conhecido pela simples razão natural, sem necessidade de nenhuma inspiração particular. Segundo Francisco de Sales, a parte superior da alma é guiada por dois tipos de luzes, uma natural, como fazem os filósofos, a outra sobrenatural, “como fazem os teólogos e os cristãos na medida em que estabelecem os seus discursos sobre a fé e a palavra de Deus revelada, e ainda mais particularmente aqueles cujo espírito é conduzido por ilustrações particulares, inspirações e emoções celestes”⁶. Assim, existe uma forma de conhecer Deus naturalmente, sem inspiração divina. A lei de Deus está escrita de forma natural no coração de cada homem e ele não pode alegar ignorância.

⁵ CAMUS, Jean-Pierre- *Defense du Pur Amour contre les Attaques de l'Amour Propre*. Paris: Chez Gervais Alliot, 1640, p. 473.

⁶ SALES, Francisco de- *Traicté de l'Amour de Dieu*. Lyon: chez Jean Huguetan, 1641, p. 40.

Jean-Pierre Camus segue a linha do seu mestre, afirmando que a doutrina celeste (o cristianismo) se divide em dois ramos que saem de um mesmo tronco: o conhecimento dos mistérios da Fé e a “ciência dos santos”, que é a Teologia Mística: “um olha para o estabelecimento da crença contra os erros, a outra funda a Caridade contra os costumes desregulados. Um coloca o nosso entendimento na claridade da verdade, a outra expõe a nossa vontade aos ardores da dileção sagrada”⁷.

No fundo, esta divisão entre razão natural e “ciência dos santos” acompanha a divisão das faculdades da alma, entendimento e vontade ou, se preferirmos, entre razão e amor. Desta forma, o homem está obrigado a reconhecer Deus e a amá-lo mediante uma afetividade incondicional e desinteressada.

Apesar da divisão da alma em várias faculdades com funções diversas e complementares, Camus ressalva a ideia de que a alma é una e indivisível e que as partes superior e inferior se encontram de tal forma ligadas que não é possível separá-las. É nesta ideia que o bispo de Belley faz incidir a sua crítica ao estoicismo, a corrente filosófica que por aqueles anos ganhava também uma notoriedade muito importante no panorama intelectual europeu da época⁸.

O estoicismo preconizava também a autodisciplina, o autocohecimento e o domínio das paixões humanas. Contudo, um dos seus axiomas era que o homem sábio podia fazer morrer em si as paixões e tornar-se completamente indiferente ao mundo que o rodeia⁹. Camus recusa liminarmente esta ideia, afirmando que a vida

⁷ CAMUS, Jean-Pierre- *Acheminement à la dévotion civile*. Toulouse: Par R. Colomiez, 1624, prefácio, páginas não numeradas.

⁸ KRUSE, Margot- Sagesse et folie dans l'ouvre des moralistes. *Cahiers de l'association internationale des études françaises*. 30 (1978), pp. 122-123; HSIA, Ronald Po-Chia- Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII. *Manuscripts*. 25 (2007), p, 31.

⁹ Ver o capítulo “La naissance de la psychologie” in DARAKI, Maria- *Une religiosité sans Dieu. Essai sur les stoiciens d’Athènes et Saint Augustin*. Paris: La Découverte, 1989, pp. 66-92.

humana é uma guerra permanente entre a parte superior e inferior da alma, a vontade e o entendimento devem rechaçar as paixões que lhes são propostas pela parte inferior da alma, sensibilidade e imaginação. Mas essa é uma guerra nunca ganha e nunca acabada. É uma luta permanente: “aqueles que falam de as exterminar e de as arrancar (às paixões) não sabem o que dizem, uma vez que isso seria separar a alma que é indivisível, e que não pode, sem perigo, perder as suas faculdades”¹⁰.

Daqui nasce a necessidade de todo um programa de reforma interior. O mote para esta reforma foi Camus buscá-lo a S. Paulo e à sua famosa pergunta: “porque é que eu sinto no meu corpo uma lei que repugna ao meu espírito?”¹¹. São Paulo, afirma Camus, tem consciência de que faz o mal que não quer e não faz o bem que deseja, porque nós sentimos “contrariedades e contradições em nós mesmos”¹². Nós somos sujeitos divididos. Por vezes não chegamos sequer a ter consciência dessa divisão, de tal forma o amor-próprio é ardiloso e se disfarça de Caridade¹³. O amor-próprio esconde-se muitas vezes no mais íntimo do homem, completamente irreconhecível: “os abismos e o coração do homem não se podem medir”¹⁴.

Ao apelar para a interioridade, este plano de reforma seria sempre eminentemente individual e subjetivo. O plano era o de reformar o exterior a partir do interior: “não é pelas vestes, pelos cabelos, pela aparência ou por uma contenção estudada que se deve começar uma verdadeira reforma dos costumes”, diz Camus, fazendo notar

¹⁰ CAMUS, Jean-Pierre- *Traité de la reformation intérieure selon l'esprit du B. François de Sales*. Paris: Chez Sebastien Huré, 1631, p. 240.

¹¹ Romanos 7:23.

¹² CAMUS, Jean-Pierre- *Traité de la reformation intérieure selon l'esprit du B. François de Sales*. Paris: Chez Sebastien Huré, 1631, p. 77.

¹³ CAMUS, Jean-Pierre- *Defense du Pur Amour contre les Attaques de l'Amour Propre*. Paris: Chez Gervais Alliot, 1640, p. 26.

¹⁴ CAMUS, Jean-Pierre- *Direction a l'Oraison Mentale*. Lyon: Chez Pierre Rigaud, 1623, p. 416.

que a própria natureza, quando forma os corpos, começa-os pelas entranhas e acaba na pele. O coração, o centro vital do animal, é o primeiro a ser formado, e o olho, um órgão todo virado para o exterior, é o último¹⁵.

O propósito é cumprir aquele que é o objetivo último preconizado por S. Paulo, despir o homem velho e fazer nascer o homem novo, todo espírito e interioridade. É um projeto de transformação radical. Mas para que este projeto se torne viável é preciso que o homem se transforme no seu próprio objeto de estudo. Camus declara, nas suas *Diversitez*, que “a ciência mais conveniente ao homem é o próprio homem, a quem se dá preceitos de moral, tanto para se governar a si mesmo como para reger uma casa ou policiar um estado”. Depois do estudo de si mesmo, deveria vir o estudo da História, ilustrando com exemplos os preceitos de moral, seguido do estudo da jurisprudência, “que é a ciência das leis, a qual particulariza as noções gerais de Ética”. Só após o estudo de si é que o homem deveria passar ao estudo do Universo, à física, tendo em vista o preceito de S. Paulo de “subir das coisas visíveis às invisíveis”¹⁶.

Camus não era um mero secretário e admirador de Francisco de Sales. Em Camus a psicologia salesiana é transformada em projeto de reforma social, levada a cabo a partir da esfera individual. Trata-se em última análise de um projeto de disciplinamento social, efetuado já não através de instituições repressoras, mas da adoção de um método de autoconhecimento e autodomínio. Daqui se impunha necessariamente a tal secularização (é importante notar que o termo é do próprio Camus) da devoção, ou “devoção civil”.

O termo “secularização” implica aqui o alargamento da perfeição cristã à sociedade civil e não uma autonomia desta face a Deus e

¹⁵ CAMUS, Jean-Pierre- *Traité de la reformation intérieure selon l'esprit du B. François de Sales*. Paris: Chez Sebastien Huré, 1631, pp. 4 e 17.

¹⁶ *Quatriesme tome des Diversitez de Messire Jean Pierre Camus, Prince de l'Empire*. Paris: Chez Eustache Foucault, 1610, pp. 363-363v.

ao religioso, tal como entendemos atualmente o termo. Pelo contrário, Camus subordina tudo a Deus, como vimos, influenciado por Granada e Francisco de Sales. A criação existe para glorificar Deus. No entanto existem elementos que apontam para a gestação de uma perspectiva da civilidade como algo que deve ser valorizado.

Entre as várias reações geradas pelas ideias de Camus, a mais violenta veio de amplos sectores das ordens religiosas. No prefácio ao seu *Traité de la reformation intérieure* o bispo de Belley queixase amargamente dos ataques que muitos membros de congregações monásticas lhe faziam, acusando-o de criar uma “devoção política”. Nesse prefácio Camus inverte os termos, dizendo que, assim como existe hierarquia na Igreja, que constitui uma “polícia sagrada” para governo eclesial, também o sagrado deve invadir a hierarquia profana, “com a tarefa de inspirar a devoção na polícia e de fazer com que o Mundo seja governado devotamente por aqueles que têm o direito de julgar”¹⁷. O termo “polícia” significa aqui, naturalmente, a esfera daqueles que têm por função reger e prover ao bom funcionamento da sociedade.

A guerra contra os monges levou a que mais de um século depois, em meados de setecentos, Jean-Pierre Camus fosse elogiado por um admirador improvável, nada menos do que Voltaire¹⁸. Camus revolta-se contra a ociosidade, a cupidez, as querelas teológicas, eterno fator de divisão interna da Igreja, e contra o peso que este grupo numeroso e improdutivo faz recair nos ombros da sociedade. Contra os monges, o bispo de Belley defende energicamente a valorização do clero secular. A vida dos padres seculares, diz, é mais acomodada à vivência do vulgo e conforme à vida de Cristo,

¹⁷ CAMUS, Jean-Pierre- *Traité de la reformation intérieure selon l'esprit du B. François de Sales*. Paris: Chez Sebastien Huré, 1631, prefácio, páginas não numeradas.

¹⁸ Ver o prefácio de Voltaire em *Les ordres religieux jugés par J.P. Camus*. Paris: Dentu, 1862, pp. 5 e seguintes.

que vivia entre as pessoas e conversava indiferentemente com os bons e os maus¹⁹.

Mas o bispo de Belley não foi o único autor a virar-se contra as ordens regulares. O oratoriano Claude Séguenot publicou em 1638 uma obra polémica, hostil às ordens religiosas e aos votos monásticos. As críticas feitas por Séguenot são mais significativas do que as de Camus, na medida em que evidenciam claramente a difícil convivência entre o ideal monástico e a teologia de S. Agostinho. O voto monástico, afirma, está em franca oposição à liberdade da vontade: “implica uma sujeição e necessidade servil, na medida em que não deixa à alma liberdade de fazer de uma forma diferente, mesmo quando Deus lhe pudesse pedir outra coisa... limitando de qualquer forma o domínio de Deus sobre ela e colocando-a em estado de não poder depender tão absolutamente dele e dos movimentos livres do seu espírito”²⁰. Séguenot recorre à conhecida dicotomia desenvolvida por S. Paulo entre lei e graça, dizendo que fazer algo só porque o voto nos obriga é uma obra da lei e fazer algo por espírito de amor e Caridade é obra da graça. O oratoriano é perentório em afirmar que o voto implica apenas a obrigação de uma ação externa e como tal não acrescenta nada à perfeição cristã, que é puramente interna²¹.

A argumentação apresentada por Séguenot radica numa ideia muito agostiniana, se não houver vontade livre não há merecimento. As obras da lei feitas por constrangimento ou por medo são servis e farisaicas, como os sacrifícios do Antigo Testamento, que tinham como objetivo obter uma recompensa. Esta crítica às ordens religiosas, fundada numa interioridade radical e na hegemonia absoluta da

¹⁹ *Les ordres religieux jugés par J.P. Camus*. Paris: Dentu, 1862, pp. 64-65.

²⁰ SÈGUENOT, Claude- *De la Sainte Virginité, Discours Traduit de Saint Augustin*. Paris: Chez Jean Camusat, 1638, p. 21.

²¹ SÈGUENOT, Claude- *De la Sainte Virginité, Discours Traduit de Saint Augustin*. Paris: Chez Jean Camusat, 1638, p. 18.

vontade, acabará por se estender, como veremos, a toda a estrutura hierárquica da Igreja.

Referi atrás que o projeto de Jean-Pierre Camus era um projeto de reforma e disciplinamento feito a partir da esfera da subjetividade. É legítimo que nos interroguemos acerca do surgimento desta ideia. É provável que essa necessidade se tivesse tornado evidente face à situação desoladora da Europa, e da França em particular, no período que se seguiu às guerras de religião, que opuseram violentamente católicos contra protestantes e ocuparam sensivelmente a segunda metade do século XVI.

Não posso deixar de abordar aqui a tese de Gerhard Oestreich e a sua obra *Neostoicism and the Early Modern State*, na qual o autor aponta a filosofia dos estóicos como fator determinante do disciplinamento social que levou à emergência dos grandes estados absolutistas no período subsequente às guerras de religião²². Na realidade, a presença do estoicismo faz-se sentir tanto na obra de Francisco de Sales como na de Camus, principalmente por via de um dos seus mais importantes representantes, Epicteto. O programa estóico é também um programa de reforma interior e de autoconhecimento e, sob esse ponto de vista, coincide com as preocupações daqueles dois autores. Aquilo que é criticado e que constitui talvez o grande ponto de divergência entre a sabedoria dos estóicos e a perfeição cristã está na ideia de autossuficiência do homem.

O estóico Epicteto parece ter sido mais uma herança que Francisco de Sales recebeu de Luís de Granada. No seu *Guia de Pecadores*, Granada louva Epicteto, “nobre filósofo entre os estóicos”, pela capacidade de reconhecer a total submissão do homem face a Deus. E interroga-se: se um filósofo pagão conse-

²² OESTREICH, Gerhard- *Neostoicism and the Early Modern State*. Cambridge: University Press, 1982, publicado originalmente como *Geist und Gestalt des früh-modernen Staates*. Berlin: Dunker & Humblot, 1969.

gue conhecer naturalmente Deus, muito mais obrigado estará um cristão “que maior lume tem de Fé”²³. Francisco de Sales elogia também o filósofo estoíco afirmando que ele “descreve tão bem a repreensão que devemos ter para nós próprios, que eu não saberia dizer melhor”²⁴. Por seu lado, Jean-Pierre Camus afirma que Epicteto, “no seu Manual, um livro todo de ouro, diz que o primeiro e mais necessário tratado de filosofia é a forma de colocar os preceitos em uso”²⁵.

Existe assim todo um mundo que une e que separa os místicos cristãos dos filósofos estoícos. Ambos creem ver o homem como um ser dividido, mas os estoícos pensam que é legítimo ultrapassar essa divisão para se atingir a plenitude e tranquilidade, enquanto os cristãos, sempre sob a perspectiva de S. Paulo, creem que essa divisão é insanável. Ao referir-se aos filósofos estoícos, Granada explicita uma ideia que já foi referida anteriormente por Camus: “num mesmo homem há dois homens tão contrários entre si, como são o interior e o exterior, que são espírito e carne, paixão e razão. Os quais não apenas fazem guerra cruel e contradição ao espírito, mas também inquietam com os seus apetites e desejos ardentes, e com a sua fome canina a todo o homem”²⁶.

A filosofia estoíca converge assim com a perfeição cristã na formulação de um projeto de reforma individual e na defesa da necessidade de dominar as paixões. É possível que fosse a influência

²³ GRANADA, frei Luis de- *Guia de pecadores en la qual se contiene una larga y muy copiosa exhortacion a la virtud y guarda de los Mandamentos Divinos. Tomo Primero*. Madrid: en la Oficina de Manuel Fernandez, 1730, p. 19. (a edição original é de Lisboa, 1556).

²⁴ SALES, Francisco de- *Traicté de l'Amour de Dieu*. Lyon: chez Jean Huguetan, 1641, p. 129.

²⁵ *Quatresme tome des Diversitez de Messire Jean Pierre Camus, Prince de l'Empire*. Paris: Chez Eustache Foucault, 1610, p. 131v.

²⁶ GRANADA, frei Luis de- *Guia de pecadores en la qual se contiene una larga y muy copiosa exhortacion a la virtud y guarda de los Mandamentos Divinos. Tomo Primero*. Madrid: en la Oficina de Manuel Fernandez, 1730, p. 216.

estóica a afetar o curso da teologia agostiniana no início do século XVII em França no sentido de a transformar num projeto radical de reforma. Nesse sentido existiria uma base que confirmaria a tese de Oestreich.

Mas este sistema ideológico de Camus tinha outra consequência importante. Ao inverter o processo de conhecimento, fazendo-o caminhar do interior para o exterior, Camus estabelece uma fonte diferente para a moralidade. Vimo-lo já, anteriormente, quando se disse que o homem não tinha desculpa para não executar a lei de Deus, na medida em esta pode ser conhecida pela lei natural. No período em que o bispo de Belley escrevia, a principal fonte para a teologia moral era a casuística. A casuística pressupunha uma mecânica mental na qual as normas morais eram construídas através do raciocínio humano, através de silogismos, encadeamentos lógicos, deduções. Numa palavra, a moral da casuística era filha da razão humana. Na ótica de Camus, a lei de Deus está escrita aprioristicamente no coração de cada homem e nunca se poderá sujeitar aos ditames da frágil razão do entendimento humano, maculada pelo pecado original. A aplicação da casuística à moral era maioritariamente utilizada pelos jesuítas, o seu *maître à penser* era Aristóteles e o seu método era a escolástica.

Nascia assim o primeiro embate entre duas filosofias religiosas, como o definiu no início do século XX Henri Brémond na sua *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*. A obra de Camus *Defense du pur amour*, publicada em 1640, na qual o bispo de Belley faz uma apologia do amor puro e desinteressado, teve como resposta no ano seguinte a publicação da obra *Defense de la vertu*, do jesuíta Antoine Sirmond.

Brémond coloca muito bem a questão, ao afirmar que a querela entre Camus e Sirmond representa o combate entre duas filosofias e mesmo, acrescentaria eu, duas antropologias da religião. De um lado o antropocentrismo ascético de Sirmond, do outro o teocentrismo

místico de Camus²⁷. À força do amor puro do bispo de Belley, o jesuíta contrapõe a necessidade de obedecer aos preceitos morais e à lei de Deus, enquanto o elogio das virtudes teologais, nas quais brilha acima de todas a Caridade, é substituído em Sirmond pela apologia das virtudes morais. Ou, colocando as coisas de outra forma, à reforma interior do indivíduo Sirmond contrapunha o ato puramente externo de cumprir a lei e às virtudes infusas (dispensadas por Deus) apresentava uma apologia das virtudes adquiridas (dependentes do esforço humano). Camus orienta-se completamente para Deus, Sirmond, por seu lado, confia nas forças do homem. Um é agostiniano, o outro é pelagiano.

O bispo de Belley apresenta a Caridade como um sacrifício, uma oferenda que o homem deve a Deus, entregando-se em holocausto: “S. Paulo exorta-nos a apresentarmo-nos neste mundo a Deus como hóstias vivas, imaculadas, não defeituosas, se lhe queremos ser agradáveis”²⁸. A espiritualidade da transformação radical do indivíduo é também uma espiritualidade sacrificial, de entrega sem condições.

O pensamento de Camus trouxe, como vimos, novidades importantes. Importa, contudo, colocar as suas ideias numa perspetiva mais ampla. Durante a primeira metade do século XVII havia mais gente a partilhar das suas ideias. Camus não era um pensador desgarrado, era um elemento de uma frente alargada que tinha o cristianismo de S. Paulo e S. Agostinho como base teológica.

Neste movimento houve duas congregações religiosas que desempenharam um papel importante e que se distinguiam pela proximidade que ambas tinham a S. Francisco de Sales: falo da Congregação dos *Feuillants* e da Congregação do Oratório. A

²⁷ BRÉMOND, Henri- *Histoire littéraire du sentiment religieux en France. Tome XI, Le procès des mystiques*. Paris: Armand Colin, 1968, p. 188 (obra em vários volumes publicada originalmente entre 1916 e 1936).

²⁸ *Quatriesme tome des Diversitez de Messire Jean Pierre Camus, Prince de l'Empire*. Paris: Chez Eustache Foucault, 1610, p. 62v.

Congregação dos *Feuillants* resultara de uma reforma cisterciense feita pelo abade Jean de la Barrière (1544-1600) no final do século XVI. Esta reforma, como todas as reformas do mesmo gênero, tinha como objetivo regressar à pureza da regra original. No entanto, como muito bem viu Benoist Pierre, esta reforma tinha também uma componente política forte, defendia o poder do rei como garante da paz e da estabilidade da sociedade civil²⁹. Neste sentido foi um apoio importante para o desenvolvimento do estado absoluto.

No prefácio à obra de Benoist Pierre, Nicolas Lemaitre faz notar que “se houve uma autonomização do político entre 1560 e 1600, esta foi ao mesmo tempo uma autonomização religiosa, traduzida por transferências de religiosidade no sentido religião-estado”³⁰. Conclui ainda que os *Feuillants* foram determinantes nesse processo. Trata-se de um diagnóstico que acompanha de perto aquilo que foi já dito acerca da devoção civil de Camus.

Os *Feuillants* tinham grande proximidade com Francisco de Sales. Um dos seus superiores, Jean Goulu (1576-1629), redigiu mesmo uma biografia do bispo de Genebra. Nesta obra, Goulu, que na vida religiosa adotou o nome de Jean de S. François, manifesta admiração pela forma como o biografado tinha construído para si mesmo um método minucioso constituído por um conjunto de regras de conduta “segundo as quais ele se deveria governar, ordenando a si mesmo a sua observância exata e pontual, e por medo que elas lhe escapassem da memória...escreveu-as da sua própria mão”³¹. Mas para além desta, existem ainda outras passagens da biografia do bispo de Genebra que devem merecer a nossa atenção.

²⁹ PIERRE, Benoist- *La Bure et le Sceptre. La congrégation des Feuillants dans l'affirmation des États et des pouvoirs princiers (vers 1560-vers 1660)*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2006.

³⁰ Ver prefácio, p. 9.

³¹ S. FRANÇOIS, Jean de- *La vie du Bien-Heureus Mre. François de Sales, Evesque et Prince de Geneve*. Paris: Chez Jean de Heuqueville, 1625, p. 41.

A dado passo da obra Goulu fala da fundação das Visitandinas, uma ordem religiosa feminina de fundação salesiana: “todo o interior e todo o exterior das filhas da Visitação é consagrado a Deus, são hóstias, holocaustos e sacrifícios vivos. E todas as suas ações e resigações são também preces e orações”³².

A ideia de disciplina e autodomínio perpassa pelos textos dos principais autores dos *Feuillants*. Nos seus escritos nota-se um deslizamento da ideia do autoconhecimento como meio de encontrar Deus para a ideia do autoconhecimento com o objetivo de melhor se poder disciplinar e controlar. Há uma transformação muito subtil mas que também se pode perceber em Jean-Pierre Camus. Na sua *Direction à l’Oraison Mentale*, este autor faz a distinção entre oração mental passiva e ativa³³. Aquela é sublime, elevada e fora do nosso alcance, esta é simples natural, baixa e sob a nossa autoridade. A oração passiva e “supereminente” é a que encontramos em autores místicos como Tauler, Ruysboreck ou Teresa de Ávila. Não é desta forma de oração que Camus se propõe tratar, mas sim de “um método de Oração Mental, simples, baixa, popular e ativa, que possa ser apropriada a pessoas de todas as condições que vivem no mundo e na devoção civil”³⁴.

Este processo de transformação da literatura mística num método de transformação pessoal implicou a adoção da psicologia tratada no capítulo anterior. Um dos mais importantes autores dos *Feuillants*, Eustache de S. Paul, que Camus cita expressamente como uma das suas fontes para a elaboração da sua teoria da devoção civil, retoma nos seus *Exercices spirituels* o tema da vontade como o local

³² S. FRANÇOIS, Jean de- *La vie du Bien-Heureux Mre. François de Sales, Evêque et Prince de Geneve*. Paris: Chez Jean de Heuqueville, 1625, p. 360.

³³ CAMUS, Jean-Pierre- *Direction a l’Oraison Mentale*. Lyon: Chez Pierre Rigaud, 1623, p. 65.

³⁴ CAMUS, Jean-Pierre- *Direction a l’Oraison Mentale*. Lyon: Chez Pierre Rigaud, 1623, p. 75.

da liberdade e como uma faculdade cega, dependente do entendimento³⁵. Eustache desenvolve o seu pensamento à luz da teologia agostiniana clássica, abordando questões como a predestinação e a graça. Do seu ponto de vista, a chave para o autodomínio está no controlo das paixões e da imaginação.

Partindo da divisão clássica entre parte superior e inferior da alma, Eustache divide a parte inferior em apetite sensual e imaginação, sendo que, nas suas palavras, o apetite sensual segue a imaginação. É do desregulamento desta que deriva toda a perturbação das faculdades pertencentes à parte superior da alma, sujeitando-as às paixões³⁶. Daqui nasce um aprofundamento da psicologia. Este autor desenvolve a anatomia do apetite sensual dividindo-o em concupiscível e irascível, atribuindo ao primeiro a origem de seis paixões (o amor e o ódio, o desejo e a repulsa, a alegria e a tristeza) e ao apetite irascível cinco (esperança e desespero, a ousadia e o receio e finalmente a ira ou cólera). A divisão não é nova. Encontramo-la, por exemplo, no século XVI, no agostiniano espanhol Alonso de Orozco, que fala de “três forças maravilhosas na alma: concupiscível, irascível e racional. A concupiscível para que persiga o bom, honesto e útil, a irascível para resistir aos seus contrários e ter perseverança na virtude e a força racional para ordenar tudo, com os devidos meios, a um bom fim”³⁷.

Não obstante, não sendo nova, não é comum encontrar esta tipologia das paixões de forma tão desenvolvida na literatura de espiritualidade de períodos anteriores. A ideia fica ainda mais reforçada

³⁵ SAINT PAUL, Eustache de- *Exercices spirituels contenant plusieurs meditations tres efficaces pour retirer les ames du peché*. Paris: chez Mathurin du Puis, 1630, prefácio, páginas não numeradas.

³⁶ SAINT PAUL, Eustache de- *Exercices spirituels contenant plusieurs meditations tres efficaces pour retirer les ames du peché*. Paris: chez Mathurin du Puis, 1630, pp. 223-224.

³⁷ OROZCO, Alonso de- *Comienza el libro llamado vergel de Oracion y monte de contemplacion*. Sevilla: Anton Alvarez, 1548, p. 144.

quando olhamos para outro importante autor da congregação dos *Feuillants*, Dom Sans de S. Catherine, que recorre à mesma tipologia das paixões, não utilizando porém a divisão do apetite concupiscível e irascível, tratando as onze paixões como um todo. Diz ainda que as paixões são conformes ou contrárias à razão consoante tenham o bem ou o mal por objeto³⁸. Segundo Dom Sans, a chave para o domínio das paixões é o controlo da imaginação, porque a imaginação está para a alma como a porta está para a casa³⁹.

Mas estes dois autores aproximam-se ainda mais quando se referem à forma como o homem se deve relacionar consigo próprio, esquadrinhando o seu interior. Veja-se o que é dito por Eustache de S. Paul: “estudar-me-ei para ter sempre o rosto sereno, grave, doce e honesto, sem franzir o rosto nem fazer aparecer nenhuma tristeza ou vã alegria: estudar-me-ei para ter o corpo direito... os braços e as mãos em repouso, sem as mexer sem necessidade”⁴⁰. Dom Sans de S. Catherine, por seu lado, declara que “estudar-me-ei para prever e deliberar todas as minhas ações antes de as começar, e depois de as ter começado, levá-las com grande atenção até ao fim, de modo a que a razão, que não pode formar as ações sem se servir dos sentidos interiores, não adormeça e se perca nestes, não podendo acabar o que começou”⁴¹.

Esta última afirmação de Dom Sans é notável, na medida em que pressupõe a noção de um comportamento inconsciente, feito por hábito e não por deliberação própria, e tenta uma metodologia que

³⁸ SAINTE CATHERINE, Dom Sans de- *Exercices spirituels propres à depouiller le Religieux de toute vaine affection*. Paris: chez Jean de Heuqueville, 1619, p. 8.

³⁹ SAINTE CATHERINE, Dom Sans de- *Exercices spirituels propres à depouiller le Religieux de toute vaine affection*. Paris: chez Jean de Heuqueville, 1619, p. 2 (terceira numeração).

⁴⁰ SAINT PAUL, Eustache de- *Exercices spirituels contenant plusieurs meditations tres efficaces pour retirer les ames du peché*. Paris: chez Mathurin du Puis, 1630, pp. 192-193.

⁴¹ SAINTE CATHERINE, Dom Sans de- *Exercices spirituels propres à depouiller le Religieux de toute vaine affection*. Paris: chez Jean de Heuqueville, 1619, pp. 12-13.

elimine não apenas o homem que cede ao pecado pela instigação da carne, mas também aquele que cede à indolência por efeito do hábito. Na pena destes dois autores, o programa de disciplinamento é identificável a um ponto que não era possível antes, nem sequer em Jean-Pierre Camus. De uma certa forma, a ideia de secularizar a devoção levou a que a devoção (ou a “mística”, ou mesmo a “perfeição cristã”) fosse ela própria contaminada pelo espírito secular e tivesse que começar a seguir uma lógica que lhe era estranha.

Toda esta evolução pro-secularizante foi inconsciente e extremamente subtil e não nos deve induzir em erro. Estes autores escreveram as suas obras no quadro um teocentrismo radical, coroado por uma espiritualidade sacrificial. Eustache de S. Paul, em particular, fala também de um “sacrifício de holocausto no qual nada deve restar de profano, pelo menos na afeição e na vontade”⁴². O mesmo autor faz ainda uma reflexão profunda acerca do mistério da Encarnação em que inverte o sentido da ascensão mística. Não se trata já da subida da alma humana para Deus, mas da descida de Deus à condição humana. É de notar a forma como este tema entra na literatura de espiritualidade francesa durante a primeira metade do século XVII e será sem dúvida útil interrogarmo-nos acerca do seu significado. Estes dois temas, o da piedade sacrificial e o da reflexão no mistério da Encarnação, constituem também duas das principais linhas de força da espiritualidade de uma outra congregação religiosa nascida neste contexto histórico do rescaldo das guerras de religião. Falo da Congregação do Oratório em França.

O seu fundador foi o cardeal Pierre de Bérulle (1575-1629), amigo de Francisco de Sales. Um dos aspetos mais marcantes da sua obra foi a reflexão profunda acerca do mistério da Encarnação, bem como a do desenvolvimento da espiritualidade sacrificial. A sua obra

⁴² SAINT PAUL, Eustache de- *Exercices spirituels contenant plusieurs meditations tres efficaces pour retirer les ames du peché*. Paris: chez Mathurin du Puis, 1630, p. 298.

Discours de l'estat et des grandeurs de Jesus, é toda ela uma dissertação acerca da Encarnação e da forma como nós temos uma dívida impagável para com Deus, que se aniquilou e rebaixou à vil condição humana: “assim, a seu exemplo e imitação nós devemos mudar de vida e condição, e para glória dele que fez uma tal violência à sua grandeza, fazer violência a nós mesmos, aos nossos hábitos e às nossas paixões”⁴³. Esta reciprocidade em negativo entre Deus e o homem foi também explorada por Francisco de Sales, que inverteu os termos da “despersonalização” mística enunciada por S. Paulo. Após a Encarnação é Deus quem diz: “vivo, mas já não sou eu que vivo, é o homem que vive em mim”⁴⁴.

A ideia fez escola na Congregação do Oratório. Charles Condren (1588-1641), sucessor de Bérulle como geral dos oratorianos, desenvolveu este princípio da reciprocidade entre a união mística e a Encarnação na ótica de uma teologia sacrificial, recorrendo à imagem dos antigos sacrifícios dos hebreus: “é pela união da carne com a divindade, composta no homem-Deus, que o Verbo santifica a vítima do seu próprio corpo, e é pela nossa união com esta vítima que nós sacrificamos neste altar”. Para Condren, “o homem consagrado a Deus é um sacrifício, na medida em que morre para o mundo, a fim de não viver a não ser por Deus”, tornando-se assim, tal como S. Paulo nos diz, uma “hóstia viva e agradável aos seus olhos”⁴⁵.

À medida que vamos avançando no século XVII esta teologia sacrificial vai adotando uma semântica cada vez mais agressiva, recorrendo a ideias como sacrifício, expiação, crime, aniquilação. Um

⁴³ BÉRULLE, Pierre de-*Discours de l'estat et des grandeurs de Jesus*. Paris: Siffre Fils et Cie., 1866, p. 208 (a edição original é de 1623).

⁴⁴ SALES, Francisco de- *Traicté de l'Amour de Dieu*. Lyon: chez Jean Huguetan, 1641, p. 586.

⁴⁵ *L'idée du Sacerdoce et du Sacrifice de Jesus-Christ donné par le R.P. de Condren, second Supérieur General de l'Oratoire de Jesus*. Paris: Chez Nicolas-Pierre Armand, 1725, pp. 181 e 193 (a edição original póstuma é de 1677).

excelente exemplo disso mesmo é *L'homme criminel ou la corruption de la nature par le peché selon les sentimens de Saint Augustin*, de Jean François Senault (1604-1672), que chegou também a ser geral da Congregação do Oratório. Nesta obra ele apresenta uma versão curiosa da Encarnação, a qual pela sua especificidade antinatural deu origem a uma espécie de mundo invertido: “por um excesso de misericórdia Ele (Deus) transmuta o crime do homem em piedade, converte a superstição em religião e, revestindo-se de uma natureza mortal, permite-lhe adorar um homem e satisfazer o mais injusto dos seus desejos (a idolatria)⁴⁶.

Chegados a este ponto será útil interrogarmo-nos acerca do significado da evolução ocorrida na passagem do século XVI para o XVII neste grupo de autores que tenho vindo a analisar. Existirá uma relação entre a progressiva transformação da literatura mística num método de autocontrolo pessoal e o desenvolvimento de uma teologia sacrificial? Talvez o conceito de dívida, aliado ao de distância infinita, nos possam auxiliar nesta pesquisa. O conceito de dívida fornece as razões para o projeto de reforma pessoal, enquanto a psicologia herdada da teologia mística fornece o método. A busca da disciplina e da pacificação social, após a turbulência das guerras de religião, permitem-nos compreender a necessidade de dar uma dimensão cívica à religião, ao mesmo tempo que se dava uma dimensão religiosa à vida civil. Por outro lado, ao colocar a vivência religiosa no sentimento mais do que na razão humana, colocava-se em causa a escolástica e as suas infundáveis disputas teológicas e filosóficas, que tinham sido, durante séculos, motivo de divisão e conflito⁴⁷.

⁴⁶ SENAULT, Jean François- *L'homme criminel ou la corruption de la nature par le peché selon les sentimens de Saint Augustin*. Paris: Chez Pierre le Petit, 1656, p. 152.

⁴⁷ Sobre esta questão da “desteologização” no período seguinte às guerras de religião ver HSIA, Ronald Po-Chia- Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII. *Manuscripts*. 25 (2007), pp. 31-33.

(Página deixada propositadamente em branco)

3. FILOSOFIA

Vimos já a tendência desenhada no início do século XVII para a transformação da psicologia desenvolvida pela literatura mística num programa metódico de reforma interior. Contudo, paralelamente a esta evolução surge-nos outra igualmente relevante, a da utilização dessa psicologia para a formação de uma epistemologia, ou seja o estudo da natureza e dos limites do conhecimento humano. Estas duas evoluções foram simultâneas e ocorreram no mesmo ambiente intelectual fortemente influenciado pelo agostinianismo.

Numa primeira fase irei estudar dois autores que me parecem importantes para esta evolução. Começarei por Armand Jean Du Plessis, o famoso cardeal Richelieu (1585-1642), e pelo seu *Traité de la perfection du chrestien*. Esta obra, publicada postumamente em 1646, foi redigida quando ele era ainda muito jovem, sendo bispo de Luçon, cargo no qual foi provido com a idade de 22 anos. Será interessante fazer notar que Richelieu, enquanto se ocupou da diocese de Luçon, foi um reformador incansável e um dos primeiros bispos franceses a fazer aplicar escrupulosamente os decretos do Concílio de Trento¹.

A obra não é original, longe disso. Vai ao encontro da generalidade das ideias referidas anteriormente. Faz inclusivamente citações expressas de Luís de Granada e Francisco de Sales e a teologia

¹ HAYDEN, J. Michael- *France and the States General of 1614*. London: Cambridge University Press, 1974, p. 159.

agostiniana e paulina constitui a base de toda a obra. Encontramos a mesma estrutura psicológica, em que a vontade é uma rainha cega, servida pelo entendimento. Richelieu considera que o homem foi criado para glória de Deus, que o conhecimento de Deus é possível pela luz natural a todos os homens e que, por isso, eles estão obrigados à perfeição, como forma superior de glorificar o Criador: “todos estes meios (da perfeição cristã) se resumem ao amor, e não há ninguém que não seja capaz de amar a Deus depois de reconhecer pela luz natural que ele é o Criador do seu ser e pela luz da fé que ele é o Criador da sua salvação”².

Richelieu aborda também a questão da Caridade e da diferença entre o amor interessado e amor puro, utilizando no entanto os termos amor de intenção e amor de preferência, sendo que o primeiro é caracterizado como “um amor de afeto que toca os sentidos” ao passo que o segundo se define como “um amor de apreciação ou de preferência, que pertence propriamente ao espírito e no qual a nossa vontade é mestra com a ajuda da graça, e é este amor que Deus exige ao homem e o único que lhe serve para se unir perfeitamente com ele”³.

É possível constatar que Richelieu foi influenciado pelas transformações que estavam a ser operadas pelas ideias dos *Feuillants* ou dos oratorianos pela forma como ele aborda dois tópicos muito característicos destes autores já tratados anteriormente: o da união mística como um sacrifício e o da Encarnação, tópicos que, como foi visto, andavam intimamente ligados.

“A perfeição não depende da sua doçura mas do seu fervor e do desejo que nós temos de agradar e nos unir a Deus. É um Sacrifício cujo mérito consiste na aceitação daquele a quem nos

² RICHELIEU, Armand-Jean du Plessis- *Traité de la perfection du Chrestien*. s.n.:s.n., s.d. (a edição é de 1646), p. 405.

³ RICHELIEU, Armand-Jean du Plessis- *Traité de la perfection du Chrestien*. s.n.:s.n., s.d., pp. 75-76.

oferecemos, e não no gosto daquele que se oferece”⁴. O homem deve sacrificar-se como Deus se sacrificou fazendo-se humano, descendo da sua imensidão infinita e fazendo “como o profeta Eliseu, que indo ressuscitar o filho da viúva, reduziu a sua grandeza à medida dessa pequena criança, colocando a sua boca sobre a sua boca, o seu coração sobre o seu coração, os pés sobre os seus pés”⁵. Em suma, o conteúdo da obra nada tem de particularmente original, embora seja interessante para verificarmos que as ideias e as transformações abordadas anteriormente iam para além do grupo restrito em que foram geradas.

O ponto interessante na obra de Richelieu é que ela parece denunciar um interesse mais desenvolvido pela capacidade da alma humana de conhecer. Em particular, pela capacidade de se elevar das ideias particulares para as gerais, ou, dito de outro modo, do mundo sensível para o mundo intelectual: “quando a alma pretende receber um objeto inteligível por via ordinária, ela recebe primeiramente as espécies exteriores daquilo que ela pretende conceber, pelos sentidos externos. Recebida esta espécie pelos sentidos externos passa aos internos com a seguinte ordem: primeiramente passa ao sentido comum, que é como que o recetáculo geral das espécies de todos os sentidos exteriores. Do senso comum passa à fantasia para formar uma ideia. Até então as espécies são todas materiais, e não representam senão coisas singulares, mas quando elas chegam ao entendimento, ele depura-as da sua materialidade e torna-as capazes de representar as coisas espirituais e universais”⁶.

⁴ RICHELIEU, Armand-Jean du Plessis- *Traité de la perfection du Chrestien*. s.n.:s.n., s.d, p. 301.

⁵ RICHELIEU, Armand-Jean du Plessis- *Traité de la perfection du Chrestien*. s.n.:s.n., s.d, pp. 82-83.

⁶ RICHELIEU, Armand-Jean du Plessis- *Traité de la perfection du Chrestien*. s.n.:s.n., s.d, pp. 324-325.

Este princípio do “senso comum”, ou “sentido comum”, ou ainda “sentido íntimo” já tinha sido descrito por Aristóteles e S. Agostinho e teve grande importância na filosofia moderna. No entanto não parece ter sido usada, pelo menos de forma sistemática, na literatura mística e de espiritualidade anteriores. O senso comum é um princípio que unifica as sensações externas e que marca o limite da animalidade. É um sentimento interior, um “sentimento de si”. É aquilo que revela à alma o conhecimento da sua própria existência⁷.

É esta a outra evolução que eu gostaria de realçar neste período. A tentativa de isolar um pensamento puro, uma consciência descarnada, um princípio pensante subsistente por si próprio. Do princípio religioso do homem que se conhece a si e às suas misérias começa a passar-se ao princípio metafísico do homem consciente de si como existente. E aqui, obviamente, seria impossível não falar de Descartes.

No início da edição de 1673 das *Meditations metaphysiques* de Descartes inclui-se uma carta, dirigida aos teólogos da Sorbonne, na qual o autor defende claramente a possibilidade de conhecer Deus pela simples razão natural e pela reflexão sobre si próprio. Nessa carta Descartes justifica a sua posição recorrendo à epístola de S. Paulo aos romanos 1:20 onde se afirma que os homens não podem alegar desconhecimento de Deus, porque Deus se lhes fez manifesto, sendo por isso “indesculpáveis”⁸. O método meditativo de Descartes, como é conhecido, consiste em afastar-se progressivamente dos sentidos até encontrar um princípio pensante puro, cuja consciência lhe sirva de evidência à sua própria existência.

A estrutura das *Meditations* obedece ao mesmo esquema de ascensão existente na literatura mística, em que a alma se vai afastando

⁷ FERRAZ, M.- *De la Psychologie de Saint Augustin*. Paris: Ernest Thorin, 1869, pp. 142-148.

⁸ *Les meditations metaphysiques de René Descartes touchant la premiere philosophie*. Paris: Chez Michel Bobin e Nicolas le Gras, 1673, início, páginas não numeradas.

progressivamente do mundo e tornando “cada vez mais familiar a si mesma”. Na terceira meditação Descartes afirma: “pela mesma faculdade pela qual eu me concebo a mim próprio... eu conheço que sou uma coisa imperfeita, incompleta e dependente de outrem, que tende e que aspira sem cessar a qualquer coisa de melhor e maior do que aquilo que eu sou”⁹.

Na meditação quarta encontramos uma exposição sobre as faculdades da alma: “se eu examino a memória, ou a imaginação, ou qualquer outra faculdade que exista em mim, não encontro nenhuma que não seja diminuta e limitada, nem nenhuma que seja imensa e infinita em Deus. Apenas a vontade ou a liberdade do livre-arbítrio, que eu experimento em mim ser tão grande, que não concebo a ideia de nenhuma outra mais ampla e mais extensa. De maneira que é ela, principalmente, que me faz conhecer que eu carrego em mim a imagem e semelhança de Deus”¹⁰.

Com a transformação da mística em metafísica e epistemologia não vemos desaparecer, antes pelo contrário, a ênfase afetiva em detrimento da racionalidade humana. O sentir continua a ser o fundamento último do pensar. À medida que o século XVII avança a ideia torna-se cada vez mais vincada. Blaise Pascal será talvez o caso mais extremo. A sua desconfiança face às capacidades da razão humana, aliada à importância que atribuía ao sentimento, faz dele um precursor do romantismo e do existencialismo: “há duas entradas por onde as opiniões se insinuam na alma, que são as suas duas principais potências: o entendimento e a vontade. A mais natural é o entendimento, que não deve consentir senão verdades demonstradas, mas a mais comum, ainda que contra a natureza, é a vontade, porque os homens são quase sempre levados a crer, não pela prova

⁹ *Les meditations metaphysiques de René Descartes touchant la premiere philosophie*. Paris: Chez Michel Bobin e Nicolas le Gras, 1673, p. 47.

¹⁰ *Les meditations metaphysiques de René Descartes touchant la premiere philosophie*. Paris: Chez Michel Bobin e Nicolas le Gras, 1673, p. 55.

mas pelo consentimento”. Assim, Pascal argumenta que ao contrário das coisas humanas, que devem ser conhecidas antes de ser amadas, as coisas divinas devem ser amadas antes de ser conhecidas “porque não se entra na verdade senão pela Caridade”¹¹. Deus quis que estas verdades “entrassem do coração para o espírito e não do espírito para o coração, para humilhar esta soberba potência do raciocínio, que pretende ser juiz das coisas que a vontade escolhe”.

Um contemporâneo de Pascal, Bernard Lamy (1640-1715), matemático e teólogo da Congregação do Oratório, definiu a vontade como o princípio vital da alma: “ela está para a alma como o movimento está para a matéria que se move. A alma é levada pela sua vontade para o seu fim, tal como a matéria o é pelo movimento”¹². Por seu lado, Bossuet destaca o domínio da vontade não apenas na alma mas também no corpo: “se eu não tivesse em mim senão corpo, ou se a minha vontade fosse como as sensações, ligada a qualquer um dos movimentos do corpo, longe de ter qualquer domínio, eu não teria sequer liberdade”. “Este império da vontade sobre os membros de onde dependem os movimentos exteriores é de uma extrema consequência...comandando aos membros exercícios penosos, ela fortifica-os, torna-os resistentes aos trabalhos, e transforma num prazer a sujeição às suas leis. Assim ela faz o corpo mais flexível e mais próprio às operações intelectuais. A vida dos santos religiosos é disso prova”¹³.

O jurista Jean Domat (1625-1696), o homem que racionalizou e unificou as fontes do direito francês nos finais do século XVII e que foi a principal influência na elaboração do código napoleônico-

¹¹ *Pensées de Blaise Pascal. Tome Premier*. Paris: Ledentu, 1820, p.p. 75-76 (a edição original, publicada postumamente, é de 1670).

¹² LAMY, Bernard- *Demonstration de la verité et de la sainteté de la Morale Chretienne*. Paris: Chez Andre Pralard, 1688, p. 194.

¹³ BOSSUET, Jaques-Benigne- *De la connoissance de Dieu et de soi-même*. Paris: Chez La Veuve Alix, 1741, pp. 232-234.

co, definiu o homem, na sua obra *Les loix civiles dans leur ordre naturel*, como um ser dotado “de uma alma que anima um corpo, e que nesta alma há duas potências: um entendimento próprio para conhecer, e uma vontade própria para amar. Assim, nós vemos que foi para conhecer e para amar que Deus formou o homem e, por consequência, para se unir a um objeto cujo conhecimento e amor devem fazer o seu repouso e a sua felicidade, e que é para este objeto que todos seus esforços o devem conduzir. Daqui se segue que a primeira lei do homem é o seu destino à busca e ao amor deste objeto... e que sendo a regra de todos os seus esforços, deve também ser o princípio de todas as suas leis”¹⁴.

É esta carga afetiva, a qual sustenta todo um discurso sobre a liberdade individual, que irá servir de suporte, em grande medida, à crítica às instituições políticas e religiosas durante o século XVII e, mais ainda, durante o século XVIII. Mas as bases dessa crítica estavam já lançadas no início de seiscentos, como é patente pelas farpas lançadas por Camus e Séguenot às ordens religiosas. A razão para se ser livre é sempre o império da vontade, a rainha da alma humana.

Mas a coerência de todo este sistema exige que a liberdade esteja sustentada no domínio das paixões. A liberdade é sempre a emancipação em relação ao corpo e à animalidade. É no seu tratado *Les passions de l'ame* que Descartes introduz uma rutura em toda esta estrutura psicológica secular. No artigo XVII desse tratado, com o título *Em que consistem os combates que se costumam imaginar entre a parte inferior e superior da alma*, o autor considera um erro a divisão entre parte superior e inferior, na medida em que a alma humana é una e indivisível, embora composta de faculdades diferentes. Aquilo que nós designamos por parte inferior da alma

¹⁴ DOMAT, Jean- *Les Loix Civiles dans leur Ordre Naturel. Tome Premier*. La Haye: Chez Adrian Moetjens, 1703, prefácio, p. ii.

são instintos que pertencem ao corpo “ao qual devemos atribuir tudo o que se encontra em nós que repugna à nossa razão”¹⁵. No fundo, este corte absoluto das duas partes da alma, tal como ela era concebida anteriormente, é o corolário do pensamento do homem dividido herdado de S. Paulo e S. Agostinho, da luta entre o espírito e a carne. Trata-se de uma superação, que levou a ideia de divisão interna do ser humano a um nível que nem o apóstolo nem o bispo de Hipona alguma vez se atreveram a postular. Lembremo-nos da crítica que Camus fez aos estóicos, que acreditavam poder eliminar as paixões separando as partes inferior e superior da alma.

No entanto, esta separação fazia aumentar um problema que permaneceu sempre insolúvel: onde é que é feita a ligação entre o corpo e a alma? O estudo deste problema, que Descartes tentou resolver recorrendo à glândula pineal existente no cérebro, é certamente fascinante, mas está fora do âmbito deste estudo. Registemos, contudo, esta inovação cartesiana da clivagem absoluta entre corpo e espírito. Registemos também o império da vontade, que constitui, assim acreditava Descartes, o principal obstáculo à entrada das paixões na alma.

Também na questão do amor Descartes lança inovações importantes. A divisão entre amor interessado e amor puro, comumente designados como amor de concupiscência e amor de benevolência, é rejeitada pelo filósofo francês na base em que se trata de uma distinção que olha somente para os efeitos do amor e não para a sua essência. Assim, Descartes propõe uma outra divisão, tripartida, entre afeição, amizade e devoção. Afeição é quando estimamos o objeto menos do que a nós próprios, amizade é quando o estimamos de forma igual a nós, e a devoção surge quando estimamos o objeto mais do que a nós próprios. Neste último “o

¹⁵ *Les meditations metaphysiques de René Descartes touchant la premiere philosophie*. Paris: Chez Michel Bobin e Nicolas le Gras, 1673, p. 68.

seu principal objeto é sem dúvida a Soberana Divindade, à qual ninguém pode deixar de ser devoto quando se conhece de forma apropriada, mas pode-se ser também devoto pelo seu príncipe ou pelo seu país”¹⁶. O objeto do amor supremo alarga-se, Deus perdeu o exclusivo. Esta referência ao príncipe e ao país constitui uma mudança interessante que é sintoma de uma reformulação do discurso da afetividade num sentido mais secularizado. Verifica-se uma convergência entre a ideia de disciplinamento da devoção civil de Jean-Pierre Camus com a divisão da alma e a devoção ao príncipe de Descartes. A emergência e autonomia do político face ao religioso resulta, de forma algo paradoxal, de uma exploração interna e individual orientada para Deus.

A vontade é a chave de todo o sistema, é ela que determina a nossa capacidade de dominar as paixões. Próxima da ideia de vontade está a ideia de desejo. O desejo tornou-se, na segunda metade do século XVII, objeto de uma profunda discussão que se revelaria fatal para o estatuto de que a literatura mística tinha gozado até então.

Nos finais do século XVII podemos encontrar dois momentos determinantes para esse processo. A condenação do sacerdote e místico espanhol Miguel de Molinos (1628-1696) em Roma em 1687 e a censura da obra de Fénelon *Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure*, publicada em 1697. Embora se trate de dois casos com diferenças assinaláveis, existe um ponto de contacto entre ambos para além da relativa coincidência cronológica: qual o papel do desejo na vida dos que se entregam à vivência da perfeição cristã? E até onde pode ir a ideia de “despersonalização”, o ponto extremo de anulação da vontade?

¹⁶ *Les meditations metaphysiques de René Descartes touchant la premiere philosophie*. Paris: Chez Michel Bobin e Nicolas le Gras, 1673, p. 112.

O caso de Molinos e de Fénelon são diferentes. Fénelon chega mesmo a recusar a ideia de Molinos de que nos estados mais elevados de contemplação poderia haver uma separação radical entre a parte superior e inferior da alma, ficando esta última entregue aos instintos e apetites animais sem haver um consentimento da vontade. Na sua *Explication des Maximes des Saints*, o bispo de Cambrai declara como falsa a máxima XIV: “Efetua-se durante as provas (de ascensão da alma) uma separação da parte superior com a inferior. A parte superior está unida com Deus numa união na qual não surge qualquer traço sensível e distinto nem para a Fé, nem para a Esperança, nem para o Amor... a parte inferior torna-se toda animal e tudo o que se passa nela não é consciente nem voluntário”. E conclui: “falar assim é aniquilar a Lei e os Profetas”¹⁷. O facto incómodo é que a ideia de Molinos nem sequer era original e pode ser encontrada em místicos reconhecidos pela Igreja, nomeadamente em S. João da Cruz, que na sua *Subida do Monte Carmelo* escreveu claramente: “acontecerá por vezes que estando a alma em alta união de quietude na vontade, morem estes (os sentidos) na parte sensitiva do homem, não tendo neles influência a parte superior que está em oração”¹⁸. Com efeito, a doutrina de Molinos da separação entre as partes superior e inferior da alma, isentando o corpo da jurisdição da vontade, deu origem a um elevado número de casos de desregramento sexual associados ao quietismo em geral, e ao molinosismo em particular¹⁹. Esta teoria de corte radical funcionava como argumento desculpabilizador.

¹⁷ FÉNELON, François de Salignac- *Explication des Maximes des Saints sur la vie interieure*. Paris: Chez Pierre Aubouin, 1697, pp. 125-126.

¹⁸ *Obras del venerable Padre Fray Juan de la Cruz*. Madrid: Bernardo de Villa Diego, 1672, p. 68.

¹⁹ TAVARES, Pedro Vilas Boas- Molinosismo e desculpabilização. *Via spiritus* 2 (1995) 203-240.

Em 1688, um ano depois da condenação de Molinos em Roma, surgiu em Amesterdão uma obra de autor anónimo onde é tecido um conjunto de considerações de elevada importância. A obra, escrita em francês com o extenso título de *Recueil de diverses pieces concernant le quietisme et les quietistes, ou Molinos, ses sentimens et ses disciples*, inclui uma tradução do *Guia espiritual* do sacerdote espanhol, e um prefácio onde é feita uma apologia do seu autor. Há várias ideias neste prefácio que merecem atenção.

Primeiro, há um sentimento anti-jesuítico que atravessa todo o texto. A Companhia de Jesus é vista como a principal responsável pela condenação de Miguel de Molinos. A crítica aos jesuítas resulta de forma muito natural do agostinianismo do autor e da crítica à escolástica e à metafísica de Aristóteles, particularmente acarinhadas nos ambientes jesuítos. Esta questão da luta entre teologia agostiniana e metafísica aristotélica, que teve prolongamentos importantes na teologia moral, será retomada mais à frente.

Um dos grandes propósitos do texto é tornar a mística aceitável aos olhos dos protestantes. “Os protestantes- diz o anónimo autor- consideram os discípulos de Molinos como um ramo dos místicos, ou seja, como visionários e sonhadores, como gente que tem a imaginação perturbada, e a cabeça cheia de uma infinidade de palavras que não significam nada e que desfiguram a religião, pelo menos, tanto como os termos bárbaros da teologia escolástica”²⁰. O autor insurge-se contra um preconceito, o de que os místicos são visionários. Ora, foi já visto como a literatura mística trata este assunto delicado com uma especial prudência e ceticismo.

O autor fala da exigência de que todos os cristãos se apliquem na busca da santidade, não se satisfazendo com a simples observação dos preceitos religiosos e da lei, que S. Paulo não se cansa

²⁰ *Recueil de diverses piéces concerant le quietisme et les quietistes ou Molinos, ses sentimens et ses disciples*. Amsterdam: chez A. Wolfgang, 1688, p. 5.

de dizer que significa a morte, ao contrário do espírito, que significa a vida: “a maior parte do mundo contenta-se com uma certa honestidade moral e acredita que se cumprem todos os deveres quando não se é demasiado perverso”²¹. O estado de perfeição consiste, na ótica do autor, numa “santa indiferença”, uma despersonalização em que a pessoa já não vive por si mas por Cristo. Estamos aqui perante uma afirmação clássica da espiritualidade de S. Paulo e Agostinho.

Mas há mais dois elementos no texto que devem merecer a nossa atenção. Talvez para melhor persuadir e captar a simpatia dos protestantes para a sua causa, o autor chama a atenção para a condição marginal e rebelde dos místicos, que com as suas críticas à religiosidade baseada nas imagens e na sensorialidade, no aparato e na exaltação dos sentidos, funcionaram como uma consciência de combate àquilo que o autor considerava como abusos paganizantes do catolicismo²². E foi ao justificar esta ideia que o autor traçou um interessantíssimo paralelo da mística de Molinos com a filosofia de Descartes: “no seu desígnio de corrigir a Igreja Romana dos seus abusos, eles (os místicos) serviram-se do mesmo método que Descartes empregou para libertar os homens dos seus preconceitos e das falsas subtilezas da filosofia de Aristóteles”. E o paralelo era óbvio. Ambos partem de um desnudamento do “eu”, da procura de uma decantação da alma, para atingir aquilo que constitui a sua verdadeira essência. E ambos, ainda segundo o autor, despertaram a hostilidade dos sectários da escolástica, os jesuítas.

Este desnudamento implicava, ainda acompanhando o anónimo autor, que a alma estivesse “perfeitamente resignada à sua (de Deus)

²¹ *Recueil de diverses pièces concernant le quietisme et les quietistes ou Molinos, ses sentimens et ses disciples*. Amsterdam: chez A. Wolfgang, 1688, pp. 7-8.

²² *Recueil de diverses pièces concernant le quietisme et les quietistes ou Molinos, ses sentimens et ses disciples*. Amsterdam: chez A. Wolfgang, 1688, p.15.

vontade”²³. Tem como pressuposto uma anulação do desejo e a destruição da vontade própria. De facto, a crítica jesuítica a Molinos tinha como alvo esta despersonalização radical e os excessos da interioridade e espiritualização da vida religiosa. O jesuíta Paolo Segneri pressentiu os perigos deste desnudamento: “Bem diga Deus essa Fé desnudada que tanto encomendam alguns contemplativos. Mas não parece conveniente desnudá-la tanto, que nos corações de muitos chegue a morrer de frio”²⁴.

A importância do estatuto a atribuir ao desejo é ainda mais notória no caso de Fénelon e da sua protegida, Jeanne Guyon, mais conhecida por Madame Guyon. O grande adversário do bispo de Cambrai foi Bossuet, que expôs toda a sua visão acerca do assunto na sua obra *Relation sur le Quietisme*. Um dos pontos que mais indignava Bossuet era que Guyon rejeitava toda e qualquer possibilidade de desejo na alma enlevada na perfeição cristã. Bossuet argumentava que um dos elementos fundamentais na oração era a petição, e que a petição implicava sempre uma qualquer forma de desejo. Numa das suas entrevistas com Madame Guyon, Bossuet perguntou-lhe: “não podemos pedir a Deus a remissão dos nossos pecados?”. Guyon replicou que não. Bossuet ordenou-lhe então que ela se juntasse a ele, pedindo perdão pelos seus pecados, ao que Guyon respondeu que “eu posso repetir essas palavras, mas fazer entrar o sentimento no meu coração, isso é contra a minha razão”²⁵. Bossuet acusava Fénelon de legitimar intelectualmente Guyon no seu livro *Explication des Maximes des Saints*, “revestindo de belas cores a exclusão da Esperança e do desejo da salvação com Jesus

²³ *Recueil de diverses pièces concernant le quietisme et les quietistes ou Molinos, ses sentimens et ses disciples*. Amsterdam: chez A. Wolfgang, 1688, p. 10.

²⁴ SEGNERI, Paolo- *Concordia entre la quietud y la fatiga de la oracion*. Barcelona: s.n., 1705, p. 42.

²⁵ BOSSUET, Jacques-Benigne- *Relation sur le Quietisme*. Paris: Chez Jean Anisson, 1698, p. 26.

Cristo e das pessoas divinas na pura contemplação, e todos os outros excessos desta mulher”²⁶. Nesta obra Bossuet tenta aproximar as doutrinas de Molinos e de Guyon, designando-as como um “meio curto” para a salvação.

Em parte, esta discussão não era apenas uma querela acerca do desejo, mas sim do significado que o desejo tem na despersonalização e abandono de si. De facto, Fénelon recusa a ideia de eliminação do desejo, precisando que apenas se deve recusar o desejo interessado: “A santa indiferença, que não é mais do que o desinteresse do amor, longe de excluir os desejos desinteressados é o princípio real e positivo de todos os desejos desinteressados que a Lei escrita nos comanda”²⁷. Bossuet, por seu turno, argumentava que todo o desejo supõe um interesse, por mais puro que seja.

Mas a crítica à mística unitiva e aniquiladora, que dissolve a individualidade em Deus, não vinha apenas dos jesuítas, tal como deu a entender o anónimo apologista de Molinos. Na congregação do Oratório, onde o agostinianismo era poderoso, encontramos duas vozes fortemente críticas e resolutas em afirmar a inevitabilidade do desejo na vida religiosa do cristão. No ano imediato ao da condenação de Molinos, Bernard Lamy, matemático e teólogo oratoriano, escrevia, na sua *Demonstration de la verité et de la sainteté de la Morale Chretienne* que o desejo é algo natural ao homem: “É impossível arrancar do nosso coração os desejos que lhe são naturais. Pode-se resistir aos que vêm da corrupção da natureza e que a destroem, mas podemos nós não desejar uma felicidade perfeita?”²⁸. No prefácio da obra Lamy designou o quietismo como

²⁶ BOSSUET, Jacques-Benigne- *Relation sur le Quietisme*. Paris: Chez Jean Anisson, 1698, pp.109-110.

²⁷ FÉNELON, François de Salignac- *Explication des Maximes des Saints sur la vie interieure*. Paris: Chez Pierre Aubouin, 1697, p. 60.

²⁸ LAMY, Bernard- *Demonstration de la verité et de la sainteté de la Morale Chretienne*. Paris: Chez Andre Pralard, 1688, p. 115.

“um fantasma vão”. A base da sua argumentação é exemplar para se compreenderem as consequências resultantes da transformação da literatura mística num projeto de disciplina e controlo individual. É que o meio passou a ser o fim. Ou seja, já não é a dissolução do “eu” numa divindade inefável que é valorizada, mas sim a via de penitência e autodomínio que a alma deve empreender. Ao se suprimir o fim, tornando-o um projeto quimérico, afirma-se implicitamente que a caminhada há-de ser eterna, na medida que se luta por um objetivo que nunca será cumprido. O que interessa já não é a chegada, mas sim o caminho. Lamy desenvolve bem esta ideia, criticando a presunção dos quietistas: “a humildade não consiste em julgar-se um nada perante Deus. Isso é uma condição comum a todos os homens. É preciso sentir os seus defeitos, sentir a sua miséria e a desordem em que se encontra: algo que não se encontra nessas orações sublimes onde é preciso esquecermo-nos de nós. Não me espanta que os quietistas executem ações contrárias à oração sublime que praticam”²⁹. Esta última frase é certamente uma alusão aos casos crescentes de desregramento sexual associados ao quietismo.

Um outro oratoriano, Jacques-Joseph Duguet (1649-1733), jansenista, enfatizou ainda mais a centralidade do desejo como elemento primordial para a busca da perfeição cristã. Tomando como mote uma citação de S. Agostinho: “se quiseres orar sem cessar, deseja sem cessar”, Duguet faz do desejo e da faculdade de desejar, a vontade, a mola propulsora da tendência natural da busca da alma para Deus. Na realidade não se busca senão aquilo que se deseja: “toda a vida de uma pessoa verdadeiramente cristã, diz o mesmo padre (S. Agostinho), não é mais do que a continuação de um santo desejo, e quanto mais esse desejo arde numa alma

²⁹ LAMY, Bernard- *Demonstration de la verité et de la sainteté de la Morale Chretienne*. Paris: Chez Andre Pralard, 1688, prefácio, páginas não numeradas.

santa, mais ela verte lágrimas na oração. Desejemos sem cessar a vida eterna e feliz”³⁰.

O famoso Malebranche, também ele sacerdote da Congregação do Oratório, vai também ao encontro desta ideia valorizadora da vontade e do desejo: “o poder de desejar é inseparável do espírito, ainda que não lhe seja essencial, tal como a capacidade de ser movido é inseparável da matéria, ainda que não lhe seja essencial”³¹.

A distância infinita que o agostinianismo coloca entre a criatura e o Criador é incompatível com a ideia de uma união mística. Essa é uma verdade que se foi tornando evidente à medida que a teologia de S. Agostinho foi ganhando importância em França, um facto que se tornou mais notório com a publicação póstuma do *Augustinus*, de Cornelius Jansen, em 1640. Esta polémica, que esteve na origem da formação do partido jansenista, será desenvolvida noutra capítulo deste livro. Por ora registemos apenas que os jansenistas se intitulavam como “verdadeiros seguidores de S. Agostinho” e tinham uma leitura rígida dos princípios do bispo de Hipona.

Pierre Nicole (1625-1695), um dos chefes de fila do partido jansenista, é talvez o melhor exemplo da crítica do agostinianismo seiscentista francês à ideia de uma oração de quiete e de união mística. O que torna a análise de Nicole interessante é que a sua visão sobre o quietismo nasce das suas reflexões sobre a forma que a graça de Deus tem de agir no homem. Nicole era agostiniano até à medula. Daí não surpreender que ele se interessasse pela questão da graça divina. Na sua obra, Nicole vai defender a ideia de que a graça de Deus se manifesta na alma humana em pensamentos e ideias que não são possíveis de distinguir dos pensamentos e ideias que surgem no cérebro por via natural. Dito de outro modo, os

³⁰ DUGUET, Jacques-Joseph- *Conduite d'une dame chrétienne pour vivre saintement dans le Monde*. Paris: Chez Jacques Estienne, 1730, p. 34.

³¹ MALEBRANCHE, Nicholas- *La recherche de la vérité*. Paris: Chez Michel David, 1712, p. 187.

efeitos sobrenaturais que Deus opera nos homens não se distinguem dos efeitos que neles obra a natureza. Respondendo ao beneditino François Lamy, que postulava a distinção entre pensamentos naturais, previsíveis e controláveis, e pensamentos sobrenaturais, imprevisíveis e fora do controlo humano, ele prefere a ideia de que estes dois pensamentos são indistinguíveis. Nicole afirma que esta tese dos pensamentos imprevistos e incontroláveis, fruto de uma inspiração divina, é doutrina dos quietistas³². O seu argumento é o de que se assim fosse, então poderíamos dispensar qualquer esforço humano e os projetos de reforma interior do homem seriam inúteis. O homem seria um autómato e a vontade não serviria para nada. Se assim fosse, diz Nicole, “quanto mais nos aplicássemos a pensar nas verdades da religião e a regular as nossas ações sobre certas verdades de religião, mais razões teríamos para crer que a via que tínhamos abraçado seria puramente humana e não teria nada de sobrenatural”³³.

Qual é então a essência da argumentação de Pierre Nicole contra os quietistas? Ele próprio a sintetiza da seguinte forma: “eles desprezam as meditações, as aplicações do espírito às regras dos costumes, rejeitam a previsão dos deveres da vida cristã e os exames sobre as ações futuras e passadas”³⁴. Como se vê, também para Nicole a perfeição cristã se tinha tornado uma regra de conduta e de autoanálise, muito mais do que um método para unir a alma com o Criador.

Para caracterizar este género de pensamentos com que a graça de Deus age na alma do homem, Nicole desenvolve o conceito de “pensamentos impercetíveis”, ideias confusas de que não temos

³² NICOLE, Pierre- *Traité de la Grace Générale. Tome II.* Paris: J. Fouillon, 1715, p. 153.

³³ NICOLE, Pierre- *Traité de la Grace Générale. Tome II.* Paris: J. Fouillon, 1715, p. 153.

³⁴ NICOLE, Pierre- *Traité de la Grace Générale. Tome II.* Paris: J. Fouillon, 1715, p. 153.

consciência, que acompanham os pensamentos conscientes e assertivos. Desta forma, “a maior parte dos pensamentos gnomológicos e sentenciosos aos quais o espírito se entrega, são fundados assim sobre vistas e razões confusas, que se sentem e não se concebem precisa e distintamente”³⁵.

Assim, existe uma “razão secreta” para os pensamentos conscientes, e esta razão é a que provoca o consentimento e a adesão do espírito a este ou aquele pensamento. O mesmo se passa com os conselhos que recebemos e aos quais aderimos ou não em virtude desta “razão secreta e não expressa”. Na sua reflexão, Pierre Nicole começa a esboçar uma teoria do inconsciente. Apenas Deus, “que penetra até ao fundo dos corações e que coloca a nu o que há de mais escondido nos abismos”, consegue conhecer verdadeiramente as nossas razões mais íntimas.

Estamos aqui, novamente, face à questão da despersonalização, à presença de um “outro” que conhece melhor o nosso ser do que nós próprios. E a razão para essa despersonalização está na ausência de domínio da vontade. Os alicerces da vontade estão escondidos no interior, e nós próprios não conhecemos as nossas verdadeiras motivações. Simplesmente, esta despersonalização, sendo sobrenatural, segue os ditames da natureza. Já não há milagres e arrebatamentos, suspiros e locuções. Há apenas o homem, vivendo uma vida cristã simples, purgada do maravilhoso e do extraordinário. E, para além disso, existe um abismo escondido no coração de cada homem, uma divisão que já não acompanha apenas a clivagem entre carne e espírito, mas que divide o próprio coração humano entre aquilo que é consciente e aquilo que não é. Assim, a vontade vai descendo do céu à terra. E com ela, a formação de uma psicologia, tal como a entendemos hoje.

³⁵ NICOLE, Pierre- *Traité de la Grace Générale. Tome II*. Paris: J. Fouillon, 1715, p. 112.

4. PSICOLOGIA

Como vimos, o século XVII trouxe a implantação de uma estrutura psicológica e de uma engrenagem da alma que tinha sido herdada de séculos anteriores e cuja raiz se encontrava no pensamento de S. Paulo e de S. Agostinho. Vimos igualmente que essa implantação se processou por via da literatura mística, cujo sistema se transformou progressivamente numa metodologia de controlo e autodomínio pessoal.

Vimos também que a implementação dessa psicologia levou ao desenvolvimento de uma filosofia, uma ciência das condições e das possibilidades de conhecimento por parte da alma humana. Uma epistemologia, portanto. Tudo isto tinha uma implicação óbvia, a progressiva secularização dessa estrutura psicológica.

Quando olhamos para as obras mais importantes do estudo da alma humana durante o século XVIII verificamos que essa tradição não só continuou, como se ampliou significativamente. Desenvolve-se uma autêntica ciência do “eu”. O século XVIII traz também as primeiras obras que consagram a psicologia como ciência autónoma. Duas obras representam um passo importante nesse sentido e as duas visões diferentes que apresentam configuram uma cisão na ciência introspetiva que me parece ser matricial para a compreensão da forma como esta evoluiu.

Na sua obra publicada em 1745, *Psychologie ou traité sur l'ame*, o filósofo alemão Christian Wolff (1679-1754) apresenta a psicologia como uma ciência dividida em dois ramos: “nós chegamos ao

conhecimento da nossa alma de duas maneiras: ou guiados pela experiência, examinando tudo o que sentimos que se passa na nossa alma, ou ajudados pelo raciocínio, explicando e desenvolvendo o que a razão nos faz conhecer na nossa alma. Daí a divisão entre psicologia experimental e psicologia racional”¹.

Há dois aspetos nesta obra que merecem atenção. Por um lado, o espaço que aí é dado ao estudo da imaginação é muito grande, dezenas de páginas, e a forma como esta faculdade, anteriormente considerada como rebelde e fonte de desordens, é tratada é radicalmente diferente do que temos visto até aqui: “nada justifica melhor a imaginação, contra a qual tantas vezes se adverte, que as obras-primas da Arte”. Para Wolff, a imaginação “é a mãe da invenção, tratando-se apenas de a retificar unindo-a e casando-a com a razão”². O autor desenvolve a ideia, recorrendo às obras de arte de egípcios e chineses, fazendo notar que estes povos usavam a imaginação, frequentemente zoo-antropomórfica, para ilustrar os seus conceitos morais e as suas leis.

É impossível não notar o contraste radical com a crítica do agostinianismo à imaginação e às obras do paganismo. Mas existe ainda outro aspeto a merecer relevo nesta obra. Face às dezenas de páginas atribuídas à imaginação, aos capítulos sobre a “atenção”, a “reflexão” e as faculdades do entendimento, não existe nenhum capítulo dedicado à vontade. Na obra de Wolff a vontade está ausente, e isso é um aspeto de extrema importância.

Em 1755 surgiu uma outra obra com o termo “Psicologia” no título. O *Essai de Psychologie ou considerations sur les operations de l'ame*, do biólogo genebrino Charles Bonnet (1720-1793). Em

¹ WOLFF, Christian- *Psychologie ou Traité sur l'ame, contenant les Connoissances que nous en donne l'Experience*. Amsterdam: Chez Pierre Mortier, 1745, p. 32.

² WOLFF, Christian- *Psychologie ou Traité sur l'ame, contenant les Connoissances que nous en donne l'Experience*. Amsterdam: Chez Pierre Mortier, 1745, pp. 166-167.

contraponto a Wolff, a vontade surge aqui como a faculdade mais importante da alma. A abordagem de Bonnet a esta questão é fortemente agostiniana, embora já não se possa dizer o mesmo do tom geral da obra. A abordagem é agostiniana no sentido em que ele retoma a ideia de que é na vontade que se encontra a liberdade de agir, e como tal ela não pode ser constrangida sem que isso afete a verdadeira natureza moral de qualquer ato. O valor moral de um ato vê-se na intenção com que é feito. Daqui ele parte para uma apologia da tolerância: “Que absurdo! Pretender tocar o coração destruindo os princípios da vida. Que opróbrio para a humanidade! Substituir à atenção o temor, ao recolhimento o terror, ao raciocínio o aparelho dos suplícios”³.

O argumento denuncia claramente a influência paulina e agostiniana, nomeadamente quando Bonnet recusa o temor servil em prol da Caridade: “Admitamos, por uma vez, que a Salvação do Género Humano não se pode atingir sem um certo grau de temor. Apesar disso, a Caridade inflamar-se-á... e exterminá-la-á a ferro e fogo”.

A velha engrenagem da alma é exposta de forma clara pelo biólogo genebrino. A vontade é a faculdade rainha, mas trata-se de uma potência cega que necessita do concurso do entendimento, uma vez que “não se pode desejar o que não se pode conhecer”. O entendimento, por seu turno, necessita da iluminação do Evangelho da Graça para poder chegar mover a vontade num sentido legítimo: “Admiráveis efeitos do Evangelho da Graça! Ao aclarar o entendimento sobre os bens, ele torna-se o mestre das afetos, e só deixa à vontade desejos legítimos”⁴.

Para além disso, Bonnet apresenta uma distinção que me parece conter a chave da forma como a literatura psicológica evoluiu ao

³ BONNET, Charles- *Essai de psychologie ou considerations sur les operations de l'Ame*. Londres: s.n., 1755, pp. xvii-xviii do prefácio.

⁴ BONNET, Charles- *Essai de psychologie ou considerations sur les operations de l'Ame*. Londres: s.n., 1755, p. 167.

longo do século XVIII. Trata-se de uma forma de dividir a alma que explica também a diferença que existe na abordagem de Wolff e Bonnet: a distinção entre a faculdade passiva e faculdade ativa, sendo que a faculdade passiva corresponde ao entendimento e a faculdade ativa corresponde à vontade.

Esta distinção não era uma inovação. Podemos encontrá-la já no oratoriano Nicolas Malebranche, na sua *Recherche de la verité*, publicada em dois volumes nos anos 1674-75: “a faculdade de receber diferentes ideias e diferentes modificações no espírito é inteiramente passiva e não contém nenhuma ação. Chamo a esta faculdade, ou esta capacidade da alma de receber todas as coisas, entendimento”⁵.

Um outro sacerdote da Congregação do Oratório, o matemático Bernard Lamy, publicava poucos anos mais tarde, em 1688, uma opinião muito semelhante: “ela (a vontade) está para a alma como o movimento está para a matéria que se move. A alma é levada pela sua vontade em direção ao seu fim, tal como a matéria o é pelo movimento”⁶.

Se a ideia não nasceu no século XVIII, foi no entanto nesse século que ela floresceu, tanto quanto a literatura que compulsei me permitiu constatar. Trata-se de uma mudança qualitativa considerável, na medida em que a vontade passa a adquirir um estatuto que quase a define como a “alma da alma”, uma força volitiva que não conhece limites e na qual se encontra a raiz da personalidade individual de cada um. E essa é outra mudança fundamental no século das luzes: o autoconhecimento passa a funcionar no sentido de isolar a vontade, mas isso já não é feito para a aniquilar, mas para a fixar enquanto garante último da personalidade. Na definição dos vários campos da alma, pela primeira vez, personalidade e liberdade encontram-se no

⁵ MALEBRANCHE, Nicholas- *La recherche de la verité*. Paris: Chez Michel David, 1712, pp. 3-4, (a primeira edição é de 1674).

⁶ LAMY, Bernard- *Demonstration de la verité et de la sainteté de la Morale Chretienne*. Paris: Chez Andre Pralard, 1688, p. 194.

mesmo local da alma. Antes, como foi visto, a verdadeira liberdade implicava a aniquilação da personalidade, a despersonalização.

A diferença entre faculdades passivas e ativas explica a divergência entre as obras de Wolff e de Bonnet. Wolff coloca toda a ênfase na faculdade passiva, dissertando longamente acerca da imaginação, elogiando-a, bem como ao entendimento. Nem uma linha se encontra sobre a função da vontade. Em Bonnet, pelo contrário, temos uma filosofia de base voluntarista.

Esta divisão é relevante na medida em que traduz duas abordagens diferentes acerca da relação entre a alma e o corpo. Sob a influência do empirismo de John Locke (1632-1708) surgiu em França uma corrente para quem a consciência de si só pode ser atingida através do uso dos sentidos. O corpo adquire um peso maior na sua relação com a alma. Na verdade, em alguns autores a velha ideia de S. Paulo e S. Agostinho de que é a alma que vivifica o corpo surge quase invertida, com o corpo a determinar o funcionamento (e, nos casos mais extremos, o próprio nascimento) das funções da alma.

Na verdade, esta separação traduz em linhas gerais uma clivagem de fundo na qual podemos encontrar variantes. Não funciona assim rigidamente. O próprio Bonnet, apesar da importância que dá à vontade, atribui um valor indiscutível ao corpo e defende que “o homem é um ser misto, ele não tem ideias a não ser pela intervenção dos sentidos, e as suas noções mais abstratas derivam ainda dos sentidos”⁷. Não obstante, como veremos nos autores subsequentes, a vontade enquanto faculdade da alma será diminuída na mesma proporção em que forem valorizados o corpo, os sentidos e o entendimento. Atividade e passividade variam na razão inversa.

Esta tendência de valorização do corpo acabaria por inverter a premissa de base do agostinianismo, na qual o aperfeiçoamento se

⁷ BONNET, Charles- *Essai analytique sur les facultés de l'ame*. Copenhague: Chez les freres Cl. & ant. Philibert, 1760, p. xiii do prefácio.

deveria fazer partindo do interior para o exterior. Foi o caso do médico Antoine Le Camus (1722-1772) na sua obra *Médecine de l'esprit*, o qual mantendo a divisão psicológica tradicional desenvolveu um método de aperfeiçoamento que partia do corpo para a reforma interior das faculdades da alma: “após ter refletido atentamente sobre as causas físicas que, modificando diferentemente os corpos variam também as disposições dos espíritos, estou convencido que empregando estas diferentes causas, ou imitando com arte o seu poder, se chegará a corrigir por meios puramente mecânicos os vícios do entendimento e da vontade”⁸.

Le Camus fala da faculdade da vontade, mas de uma vontade que já não o é verdadeiramente, pelo menos do ponto de vista agostiniano. Na verdade, a vontade de Le Camus é a sua própria negação, não é liberdade mas sim necessidade: “não falaremos aqui da vontade como de uma faculdade livre que faz o nosso mérito ou o nosso demérito face a Deus, a nossa justiça ou injustiça face aos homens ou os deveres e as faltas face a nós mesmos. Estas matérias estão reservadas aos teólogos mais esclarecidos”. E conclui, “a vontade não é menos mecânica que o entendimento... todas as suas funções se executam por simples movimentos que se passam na economia animal”⁹.

Destruindo a vontade enquanto faculdade radicalmente livre, Le Camus destrói a própria essência do agostinianismo. Por isso, não deixa de ser interessante verificar a paradoxal tentativa de conciliação que Le Camus tenta fazer entre a sua filosofia e a de S. Agostinho, a qual percorre toda a obra. Em dada altura fala da “renúncia perfeita de si mesmo” e a “fuga de si mesmo”, preconizadas pelo Evangelho, como princípios excelentes. Mas adverte que estes

⁸ LE CAMUS, Antoine- *Médecine de l'esprit*. Paris: Chez Ganeau, 1769, p. v do prefácio.

⁹ LE CAMUS, Antoine- *Médecine de l'esprit*. Paris: Chez Ganeau, 1769, p. 65.

princípios foram pervertidos e transformados “no ódio de si mesmo”, levando a que muita gente faça da sua vida “um suicídio contínuo”¹⁰. A renúncia de si mesmo, adverte o autor, aplica-se apenas aos vícios e imperfeições, não a uma despersonalização absoluta ou a uma autoaniquilação. O autor chega ao extremo de usar a famosa citação de S. Paulo, “sinto no meu corpo uma lei que repugna ao meu espírito”, para ilustrar a sua filosofia de aperfeiçoamento da alma a partir do corpo¹¹.

Mas o culminar de toda esta valorização do corpo e dos sentidos surge com a instauração da filosofia sensualista, com a publicação do *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, em 1747, por Etienne Bonnot de Condillac (1715-1780). Se quisermos definir de uma forma simples a filosofia de Condillac podemos dizer que a alma não existe até que surja uma qualquer percepção fornecida pelos sentidos exteriores. Todas as faculdades da alma são deduzidas a partir de uma primeira sensação. É um empirismo levado ao seu limite extremo.

Na sua obra Condillac coloca de forma clara a questão do entendimento e da vontade: “Podemos distinguir as operações da alma em duas espécies, quer se reportem à vontade ou ao entendimento. O objeto deste ensaio indica que me proponho em considerar apenas as que se reportam ao entendimento”¹². O autor reconhece a divisão primordial da alma entre faculdades passivas e ativas e opta deliberadamente pelas primeiras, embora reconheça, tal como Le Camus, a existência da vontade. A questão é que, face ao determinismo e à necessidade que a filosofia sensualista impõe, a vontade torna-se um paradoxo.

¹⁰ LE CAMUS, Antoine- *Médecine de l'esprit*. Paris: Chez Ganeau, 1769, p. 88.

¹¹ LE CAMUS, Antoine- *Médecine de l'esprit*. Paris: Chez Ganeau, 1769, p.

¹² CONDILLAC, Etienne Bonnot de- *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: Chez les Libraires Associés, 1787, pp. 15-16.

A fonte da consciência, na opinião de Condillac, está na percepção. Esta, ao gerar a consciência, dá origem ao desenvolvimento sequencial das faculdades da alma: “não há na alma mais do que uma simples percepção, que não é mais do que a impressão que ela recebe com a presença dos objetos. Daí nascem, na sua ordem, as três outras operações. Esta impressão, considerada como advertindo a alma da sua presença, é aquilo a que eu chamo consciência. Se o conhecimento que se tem é de tal ordem que pareça ser a única percepção existente na consciência, então isso é atenção. Por fim, quando ela se revela como tendo já afetado a alma, isso é reminiscência”.

Um dos pontos mais interessantes da obra de Condillac é o facto de ele colocar também a sua filosofia num quadro agostiniano, nomeadamente quanto às trevas da ignorância geradas no entendimento pelo pecado original. Condillac chega a afirmar que a alma tem a capacidade de adquirir conhecimentos sem o concurso dos sentidos. No entanto, essa é a alma na sua essência mais pura, antes da queda ocasionada pelo pecado original. O autor chega a falar de um estado da alma anterior ao pecado original, isento de concupiscência e de ignorância: “ela tinha ideias anteriores ao pecado original. Mas as coisas mudaram pela sua desobediência”. A alma tornou-se então tão dependente dos sentidos, continua Condillac, “que não existem para ela conhecimentos para além daqueles que estes transmitem”¹³.

O ponto de partida é o mesmo do agostinianismo. As conclusões é que diferem radicalmente. Em vez de uma busca introspetiva, Condillac assume as limitações do entendimento humano e afirma que não vale a pena debruçarmo-nos sobre aquilo que está para além das nossas capacidades. Olhemos então, diz o filósofo, para aquilo que está ao nosso alcance, o mundo exterior.

¹³ CONDILLAC, Etienne Bonnot de- *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: Chez les Libraires Associés, 1787, pp. 6-7.

Tanto a filosofia de Le Camus como a de Condillac constroem o interior a partir do exterior e marginalizam a vontade. A consequência natural seria o surgimento de uma visão do homem como um autômato, uma máquina. Isso levanta problemas ao nível da moralidade, levando a uma moral utilitarista. E extinção da vontade leva a que o bom ou o belo se prenda com as necessidades da máquina, com a sua manutenção e preservação.

Esta moral utilitarista foi vista como um perigo. O materialismo que lhe estava subjacente agitou consciências e levou a uma reação forte que marcou intelectualmente a França a partir da segunda metade do século XVIII. É muito interessante verificar que essa reação foi feita precisamente a partir do prisma da divisão entre faculdades passivas e ativas e da exaltação da vontade como faculdade rainha da alma e como *locus* da liberdade.

Na sua epístola introdutória à obra *Nouvelles considerations sur les rapports du Physique et du moral de l'homme*, da autoria de Maine de Biran (1766-1824) e publicada postumamente em 1834, o filósofo Victor Cousin (1792-1867) considera que o autor da referida obra foi o primeiro a combater de forma sistemática o sensualismo de Condillac, que se tinha imposto como uma das correntes mais importantes no panorama intelectual francês na segunda metade de setecentos. Nessa epístola pode ler-se que “Condillac e os seus discípulos explicam todas as faculdades pela sensação, ou seja, pelo elemento passivo”. Tal abordagem parecia-lhe inconcebível na medida em que “se a sensibilidade tem uma função nas nossas faculdades, a vontade também o tem”. E acusa: “o mesmo golpe que corta a liberdade em nós aprisiona o homem e não deixa mais que um autômato, onde se executam as funções orgânicas e mesmo intelectuais, mas sem que nós participemos... nós tornamo-nos como estranhos a nós mesmos”¹⁴.

¹⁴ BIRAN, Maine de- *Nouvelles considerations sur les rapports du Physique et du moral de l'homme*. Paris: Ladrangé, 1834, pp. xii-xiv da carta introdutória.

No seu texto, Cousin aponta Maine de Biran, juntamente com o alemão Fichte, como o grande teórico da vontade, na qual “o ato primitivo de desejar, no qual o Eu se apercebe de si mesmo como força livre e se distingue de tudo o que não é ele” funciona como a própria raiz da personalidade¹⁵.

No mesmo ano em que surgiu a obra póstuma de Biran, em 1834, o filósofo Theodore Jouffroy publicava as suas *Mélanges philosophiques*, nas quais pretendia fundar a psicologia espiritualista. Para o fazer partia da distinção básica entre espiritualismo e materialismo. Na base desta crítica está a ideia de que psicologia e fisiologia são duas coisas completamente diferentes. Restabelecia assim a velha dualidade alma/corpo e voltava a atribuir autonomia ao sujeito enquanto ser consciente de si, desligado das sensações: “a fisiologia estuda o animal, a psicologia estuda o homem, quer dizer, o princípio no qual cada um de nós sente distintamente que a sua personalidade está concentrada e que é o seu princípio inteligente”. E adianta ainda sobre este princípio inteligente que “não é apenas inteligente, é também sensível, voluntário, apaixonado, locomotor”¹⁶. O “eu” mais íntimo define-se pela ação e pelo movimento.

Nessa obra, Jouffroy afirma que é necessário extirpar a influência nefasta de Condillac e lutar para “estabelecer em si, com o suor do seu rosto, o império da vontade”. Este império começa por estabelecer a nossa autoridade sobre nós mesmos, libertando-nos da anarquia interior que mantém o homem como “um escravo de todas as sensações, de todas as paixões, de todos os erros, de todas as imaginações”¹⁷. E isso, ainda segundo Jouffroy, só se pode conse-

¹⁵ BIRAN, Maine de- *Nouvelles considerations sur les rapports du Physique et du moral de l'homme*. Paris: Ladrangé, 1834, p. xl.

¹⁶ JOUFFROY, Théodore- *Mélanges Philosophiques*. Bruxelles: H.Dumont, 1834, p. 207.

¹⁷ JOUFFROY, Théodore- *Mélanges Philosophiques*. Bruxelles: H.Dumont, 1834, p. 278.

guir mediante um exercício contínuo. Theodore Jouffroy retoma um tema da literatura mística que já nos é familiar. O do domínio das paixões através do controlo da vontade e a necessidade do exercício metódico para o alcançar.

Apesar da coincidência das datas da publicação da obra de Maine de Biran, prefaciada por Victor Cousin, e a obra filosófica de Theodore Jouffroy, a crítica voluntarista ao sensualismo vinha já de períodos anteriores.

Já em 1755, numa obra publicada em Berlim pelo médico belga Guillaume Lambert Godart (1717-1794) intitulada *Physique de l'ame humaine*, o seu autor se insurgia contra a ideia de que o pensamento fosse induzido na alma a partir do corpo e colocava a questão na passividade *versus* atividade da alma: “o pensamento é portanto uma modificação que a alma dá a si própria, porque ela é essencialmente ativa, e não o podemos considerar como algo distinto da alma e gravado na sua substância seja por Deus, seja pelo mecanismo do corpo, sem tornar a nossa alma passiva, e por consequência, sem a matar”¹⁸.

Contudo, para além desta reação, ou de outras que possivelmente tivesse havido, foi necessário esperar ainda algumas décadas para que a reação voluntarista se impusesse e se tornasse hegemónica no século XIX. Falamos já de Maine de Biran, para quem a personalidade residia na vontade. Importante foi também Pierre Laromiguière (1756-1837) e as suas *Leçons de philosophie ou Essai sur les Facultés de l'ame*, publicadas em 1815.

Laromiguière foi um aluno de Condillac, o que lhe permitiu ter uma posição privilegiada para desenvolver uma crítica da filosofia do mestre. Na sua obra nota-se a admiração que Condillac lhe inspirava e até uma tentativa um pouco forçada de demonstrar

¹⁸ GODART, Guillaume Lambert- *Physique de l'ame humaine*. Berlin: Aux dépens de la Compagnie, 1755, pp. 211-212.

que o seu mestre não era materialista¹⁹. No livro de Laromiguière encontra-se, possivelmente, a forma mais desenvolvida da ideia da divisão da alma entre faculdades passivas e ativas, que ele designa por “maneiras de ser”: “é sobre a distinção, bem pronunciada, das maneiras de ser passivas e ativas que repousa o sistema que eu vos comuniquei”²⁰.

Laromiguière parte de uma ideia base: os pensamentos não podem ser suscitados pela matéria. Para que a luz se mostre ao homem é necessário que a alma se agite no seu interior: “é preciso que ela se torne mestra das impressões que recebeu passivamente, que ela as aclare, que ela as compare, que ela as julgue a fim de se conhecer a si própria através das suas faculdades ativas”²¹. Toda a crítica da obra se desenvolve em torno do binómio atividade/passividade, coroada por uma apologia do desejo como fundo vital da alma: O homem não foi feito para conhecer, considera Laromiguière, mas sim para ser feliz. É o desejo que o move: “o homem deseja ser feliz, é-lhe impossível não desejar”²².

Em conclusão, a literatura psicológica do século XVIII parece ter consagrado uma evolução que é também uma fratura. A antiga “engrenagem” da alma, perfeitamente harmónica, em que a vontade cega era servida por um entendimento bem regulado, destinada a elevar pelo sentimento aquilo que o homem não conseguia atingir pela sua razão, que encontramos na literatura mística e psicológica dos séculos XVI e XVII fratura-se em dois campos

¹⁹ “Não somente Condillac não é materialista, pode-se dizer que exagera o espiritualismo”, LAROMIGUIÈRE, Pierre- *Leçons de Philosophie ou Essai sur les Facultés de l’Ame*. Paris: Chez Brunot-Labbe, 1815, p. 220.

²⁰ LAROMIGUIÈRE, Pierre- *Leçons de Philosophie ou Essai sur les Facultés de l’Ame*. Paris: Chez Brunot-Labbe, 1815, p. 411.

²¹ LAROMIGUIÈRE, Pierre- *Leçons de Philosophie ou Essai sur les Facultés de l’Ame*. Paris: Chez Brunot-Labbe, 1815, p. 7.

²² LAROMIGUIÈRE, Pierre- *Leçons de Philosophie ou Essai sur les Facultés de l’Ame*. Paris: Chez Brunot-Labbe, 1815, p. 103.

quase incomunicáveis, entendimento e vontade, forma passiva e forma ativa. Num certo sentido, esta fratura provocou, de alguma forma, uma morte da alma, como foi referido por um dos críticos do sensualismo, Godart.

É importante notar que essa fratura foi mais forte na tendência sensualista, a qual recusava claramente a vontade como uma entidade radicalmente livre. A tendência voluntarista, chamemos-lhe assim, não negava a função dos sentidos. De alguma forma, a velha engrenagem da alma sobreviveu ainda no século XIX por via da ação dessa corrente que se tinha entretanto tornado hegemónica. Assim, ainda em 1840 o filósofo francês Adolphe Garnier (1801-1864) integrava o binómio atividade/passividade (aqui com a designação algo equívoca de faculdades ativas e faculdades contemplativas) na velha engrenagem mística da alma, com a vontade cega a ser servida pelo entendimento: “o entendimento e a vontade são os títulos gerais sob os quais se podem abranger todas as faculdades da alma. A vontade compreende as faculdades ativas, ou seja os princípios que nos levam a agir, como os apetites, as paixões, os afetos. O entendimento contém as faculdades contemplativas, pelas quais se percebe, concebe, compara, analisa, julga e raciocina. As faculdades contemplativas estão sob a direção das faculdades ativas, e não há ato de vontade que não seja acompanhada de um ato de entendimento”²³.

O desenvolvimento da psicologia agostiniana, ao afirmar a preponderância da vontade, colocou a questão no campo da moral, a sua área de eleição, assim como a ciência é a do entendimento. A meu ver, a questão moral é de elevada importância para se compreender a evolução registada ao longo do século XVIII no sentido da secularização e da modernização. O caso português é disso um

²³ GARNIER, Adolphe- *Critique de la philosophie de Thomas Reid*. Paris: Chez l. Hachette, 1840, p. 6.

exemplo, como procurarei demonstrar mais à frente neste estudo. Ao fazer da vontade a raiz da personalidade individual, a psicologia agostiniana forneceu uma ferramenta importante a todos os iluminados que pretendiam construir estados modernos e prósperos. Regular a vontade continuava a ser no século XVIII, como o fora já no século anterior, o principal objetivo. Mas não era já a vontade anulada do cristão despersonalizado, mas a vontade ativa da moral do cidadão.

5. A QUESTÃO MORAL

Numa carta pastoral datada de 28 de Março de 1697 o arcebispo de Rouen, Jacques-Nicolas Colbert, respondia a um opúsculo difundido na sua diocese intitulado *Difficultez proposées a Monseigneur l'Archeveque de Rouen*, publicado anonimamente em 1696 sem local de edição nem nome de impressor¹. Foram efetuadas diligências no sentido de apurar o seu autor, tendo-se concluído que o mesmo era o jesuíta Claude Buffier, cuja “temeridade criminosa”, como a definiu o próprio Arcebispo, não poderia ser deixada impune.

O arcebispo obrigou o vice-provincial dos jesuítas, o padre Ayrault, a rejeitar publicamente o conteúdo do opúsculo, punindo o padre Buffier e fazendo-o assinar um conjunto de proposições teológicas, uma das quais era a de que “nenhuma parte da vida deve estar isenta do amor de Deus”².

O motivo da polémica prendia-se com questões de teologia moral. O opúsculo do jesuíta Buffier fora uma resposta a uma carta do arcebispo Colbert, dirigida aos sacerdotes da sua diocese, na qual este recomendava um grupo de autores cujas ideias deveriam constituir o núcleo da doutrina moral oficialmente reconhecida. As duas opiniões contrastantes entre o prelado e o jesuíta correspondiam às doutrinas

¹ A carta está inserida em *Recueil de plusieurs pieces pour la defense de la morale et de la Grace de Jesus-Christ. Tome Premier*. Delft: Chez Henri Van Rhyn, 1698, p. 133 e seguintes.

² *Recueil de plusieurs pieces pour la defense de la morale et de la Grace de Jesus-Christ. Tome Premier*. Delft: Chez Henri Van Rhyn, 1698, p. 151.

que ficariam conhecidas como rigorismo e probabilismo, respetivamente. A luta entre estas duas formas de encarar as ações humanas, bem como as respetivas leituras acerca da condição e fraqueza dos homens, constituem, a meu ver, um episódio fundamental para o estudo do desenvolvimento das ideias durante o século XVIII.

O arcebispo de Rouen aconselhara aos sacerdotes da sua diocese a leitura de autores cuja doutrina em termos de moral fosse rigorosa e pouco complacente com as fraquezas humanas. O princípio que está na base desta doutrina rigorista é o de que o raciocínio humano, sendo falível, não pode constituir um guia para a elaboração das regras de moral e conduta. Quando um indivíduo se vê confrontado com diversas opiniões acerca de um determinado ato, segundo a linha defendida pelo arcebispo, ele tem a obrigação de seguir apenas aquela que lhe é ditada pela luz natural que Deus lhe inscreveu no seu coração. Em termos de teologia moral, esta opinião é designada por “mais provável”. O jesuíta, por seu lado, defende que o homem não está obrigado a seguir sempre a opinião mais provável, bastando seguir uma opinião provável, sendo que a probabilidade deve ser sustentada por um determinado número de autores de reconhecido mérito e sabedoria.

Em termos práticos isto significa que a teologia moral é atravessada pelas linhas do externo e do interno, ou melhor, de uma moral extrínseca, determinada pelo raciocínio construído e mediado pelo uso da razão humana, e uma moral intrínseca, submetida à consciência e à vontade individual de cada um.

É assim que o arcebispo Colbert se insurge contra “uma multidão de novos casuístas, que abandonaram a Escritura Santa e os Padres da Igreja para seguir os seus próprios pensamentos ou a autoridade de alguns autores modernos, e que se perdem nos seus vãos raciocínios”³.

³ *Recueil de plusieurs pieces pour la defense de la morale et de la Grace de Jesus-Christ. Tome Premier.* Delft: Chez Henri Van Rhyn, 1698, p. 147.

Na perspectiva do prelado a luz da razão natural chega para que o homem possa distinguir uma ação moralmente boa: “As simples luzes naturais mostram ao homem que o amor é o culto contínuo e o justo reconhecimento que ele deve ao Primeiro Ser, pelo qual ele foi criado e de quem ele tudo recebeu. O desejo de ser feliz, que é o princípio de todos os seus [do homem] movimentos, levam-no sem cessar a amar o único bem capaz de preencher o seu coração”⁴. Todas as ações humanas devem reportar-se a Deus, devem ser produto da Caridade. Já vimos atrás o peso que o termo Caridade tem, como chave de todo este sistema. O contrário da Caridade é o interesse próprio, o desejo e a concupiscência.

Aos olhos do arcebispo Colbert, o probabilismo do jesuíta Bouffier enfermava de dois erros de base: “o primeiro é que visto que uma opinião que lisonjeia a concupiscência é certamente provável, podemos segui-la seguramente, abandonando a opinião contrária, que parece mais provável e mais segura. O segundo é que a probabilidade extrínseca, apoiada sobre a autoridade de alguns doutores, chega sempre para tornar uma opinião segura na prática, e que podemos preferi-la às luzes da consciência”⁵.

O amor de Deus é a regra de todos os actos humanos, e este está radicado no coração e na vontade. Nas palavras de Colbert, “o amor que nos é ordenado é uma inclinação da nossa vontade e um movimento do coração produzido pelo Espírito Santo”. Na sua carta, o arcebispo tem uma observação muito interessante acerca do amor de Deus, quando diz que este amor “está no fundo do nosso coração sem ser apercebido por reflexões distintas nem expresso

⁴ *Recueil de plusieurs pieces pour la defense de la morale et de la Grace de Jesus-Christ. Tome Premier.* Delft: Chez Henri Van Rhyn, 1698, p. 150.

⁵ *Recueil de plusieurs pieces pour la defense de la morale et de la Grace de Jesus-Christ. Tome Premier.* Delft: Chez Henri Van Rhyn, 1698, p. 145.

por palavras”⁶. É um sentimento que repousa no fundo do mais íntimo de nós sem se deixar perceber pelas funções do entendimento. O seu domínio é o da vontade.

A carta não se limita aos aspetos teológicos da questão. Colbert expõe também as suas origens históricas e faz notar que esta “estranha doutrina”, o probabilismo, não existia na Igreja antes do século XVI, não por acaso, o século que viu nascer a Companhia de Jesus.

Os partidários do probabilismo aparecem designados na carta pastoral do arcebispo de Rouen como “casuístas”. De facto, esta expressão era frequentemente empregue pelos defensores da moral rígida de raiz agostiniana para designar os seus adversários e demonstra bem até que ponto a teologia moral dos probabilistas era legalista, no sentido jurídico do termo. Para os rigoristas isso é o exato oposto do espírito do cristianismo e, num certo sentido, tinham razão. Lembremo-nos de S. Paulo, para quem a lei era a morte e o espírito era a vida. A lei é externa, é imposta de fora e constrange. Se constrange, então a base da ação moral não está na vontade e sim no constrangimento. O homem que executa a lei é um autómato. A sua alma está morta. Já vimos esta ideia antes: a vontade é o princípio vital da alma. O arcebispo Colbert vai retomar também a ideia: “estes novos teólogos não se contentaram em inverter a regra dos costumes pela doutrina da probabilidade. Eles destruíram também a alma e o princípio de todas as virtudes cristãs com os seus erros acerca do amor divino”⁷.

A casuística aplicada à teologia moral tornou-se, em larga medida, uma especialidade dos jesuítas. Os seus teólogos começaram a desenvolver teses menos exigentes em termos de amor e entrega a Deus. Começou-se a questionar se as virtudes teológicas,

⁶ *Recueil de plusieurs pieces pour la defense de la morale et de la Grace de Jesus-Christ. Tome Premier.* Delft: Chez Henri Van Rhyn, 1698, p. 152.

⁷ *Recueil de plusieurs pieces pour la defense de la morale et de la Grace de Jesus-Christ. Tome Premier.* Delft: Chez Henri Van Rhyn, 1698, p. 149.

nas quais a Caridade é a virtude cimeira, seriam mesmo indispensáveis para a execução de um acto moral. O amor de Deus é o mais importante, argumentavam, mas nós podemos cometer atos bons em si mesmos, mesmo quando não existe um ato de Caridade. Devemos procurar a Caridade sempre, mas por vezes isso não é possível.

Em suma, trata-se de uma moral de compromisso entre Deus e o mundo. É possível que esta transigência tenha como base a consciência viva que os jesuítas tinham de quão fraco o ser humano é e de como uma moral excessivamente rigorosa pode ser contraproducente, afastando o penitente e desesperando-o perante a exigência que lhe é imposta.

Na sua monumental obra *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, publicada na primeira metade do século XX, Henri Brémond interroga-se como é que uma ordem religiosa fundada no mais estrito teocentrismo, como foi o caso da Companhia de Jesus, acabou por adotar uma teologia moral tão transigente e humana. E responde com estas palavras notáveis: “o seu fundador tinha fixado os jesuítas na ordem mística da Caridade, mas um outro mestre, sobre o qual eles deveriam também regular a sua atividade, entenda-se aqui a experiência íntima das almas, fixou-os na ordem das realidades concretas e do possível. Eles abordaram o mundo não como queriam que ele fosse mas simplesmente como ele, de facto, é”⁸.

Para elaborarem a sua teologia moral, os jesuítas voltaram-se para Aristóteles. E Aristóteles é, num certo sentido, um anti-Agostinho. A racionalidade, o raciocínio silogístico, o interesse pela natureza e pela observação dos factos externos ao indivíduo, tudo isso o colocava em oposição ao cristianismo de S. Paulo e Agostinho. Contudo, tornavam-no particularmente atraente para quem procurava ancorar

⁸ BRÉMOND, Henri- *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*. Tome XI. Paris: Armand Colin, 1968, p. 271.

a moral em princípios racionalmente sólidos, demonstráveis e entendíveis. O filósofo Maurice Nédoncelle exprimiu de forma sugestiva a oposição entre o agostinianismo e o aristotelismo, ao falar da síntese operada por S. Tomás de Aquino entre Aristóteles e o cristianismo: “o que impressiona mais na nova síntese (aristotélica-tomista) é a sua serenidade. A inquietude, e por vezes angústia, agostinianas desapareceram. Tudo se pensa com ordem, com sangue frio, sem emoção visível”. Outra imagem sugestiva usada por Nédoncelle: no agostinianismo o indivíduo é uma imagem de Deus, em Aristóteles o indivíduo é parte da espécie⁹.

Regressemos à carta do arcebispo de Rouen, onde ele se insurge contra a publicação do opúsculo do jesuíta Claude Buffier. Já vimos os fundamentos da teologia moral que o prelado pretendia implantar de forma uniforme na sua diocese. O arcebispo tinha uma orientação agostiniana a qual, foi já visto em capítulos anteriores, se tornava cada vez mais dominante em França. Mas quais eram as razões alegadas pelo jesuíta, para defender a sua moral probabilística?

A escolha do jesuíta Claude Buffier para ilustrar, neste estudo, o problema da moral probabilística resulta do facto de também ele ter produzido uma obra de literatura que podemos designar por psicológica ou introspectiva. Essa obra parte dos mesmos pressupostos de outras obras do género: a análise dos factos internos e do sentimento de si. No entanto, as conclusões a que chega são completamente opostas à ideia de interioridade e de individualidade radical. A obra foi publicada em 1724, bastantes anos após a polémica de Buffier com o arcebispo, mas nela são perfeitamente visíveis os princípios que opunham o jesuíta ao prelado.

Nas primeiras páginas do seu *Traité des premiers veritez et de la source de nos jugemens* podemos encontrar uma ideia familiar:

⁹ NÉDONCELLE, Maurice- *Existe-t-il une philosophie chrétienne?* Paris: Arthème Fayard, 1956, pp. 44-45.

“a primeira fonte e o primeiro princípio de toda a verdade de que nós somos suscetíveis é o sentimento íntimo que cada um tem da sua própria existência”¹⁰. Esta é uma ideia muito cartesiana. Mas Buffier, ao contrário de Descartes, não faz evoluir a sua filosofia no sentido de uma meditação interior. Pelo contrário, Buffier volta o indivíduo para fora, para a natureza e para os outros homens. Não encontramos a reflexão angustiada e autocentrada da escola agostiniana, mas sim o olhar inquisitivo e curioso para o mundo que nos rodeia. Os sentidos já não são um fator de erro, mas sim de verdade e conhecimento.

Quais são as “primeiras verdades” enunciadas no título da obra de Buffier? A primeira de todas é a de que existem outros homens no mundo para além de mim. Este axioma é colocado pelo jesuíta à cabeça das primeiras verdades. Estes homens que existem para além de mim têm ideias e opiniões sobre vários assuntos e quando muitos homens sábios têm a mesma opinião acerca de um determinado assunto, então é porque essa opinião é verdadeira: “a natureza deu aos homens uma tal disposição para conhecer a verdade, quando ela está ao seu alcance, e para a enunciar quando a sua paixão ou o seu interesse particular não se lhe opõem, que é impossível que todos acordem em reconhecer uma falsidade por uma verdade”. E um pouco mais à frente no seu texto conclui: “Os testemunhos da autoridade humana universal constituem os mais altos graus do género de certeza, que se designa normalmente certeza moral”¹¹.

Buffier atira a fonte de autoridade para fora da esfera da interioridade individual. É, como lhe chamou desdenhosamente o arcebispo de Rouen, uma moral “extrínseca”. Para o fazer, Buffier coloca em causa outra das ideias força da teologia paulina e agos-

¹⁰ BUFFIER, Claude- *Traité des premiers veritez et de la source de nos jugemens*. Paris: Chez la Veuve Maugé, 1724, p. 9.

¹¹ BUFFIER, Claude- *Traité des premiers veritez et de la source de nos jugemens*. Paris: Chez la Veuve Maugé, 1724, p.122.

tiniana: a de que podemos conhecer Deus só pelo uso da razão natural. Este é um ponto muito importante da filosofia do jesuíta. A existência de outros homens que me rodeiam é uma das primeiras verdades, porque é evidente. A existência de Deus não: “parece-me que há verdades mais imediatas ao espírito e que se apresentam ainda mais prontamente do que a ideia de Deus”¹². Chega mesmo a mencionar alguns relatos de povos indígenas, “se bem que em pequeno número” que não apresentam qualquer vestígio da ideia de Deus. Contudo, o jesuíta não deixa de reconhecer, prudentemente, que a ideia de Deus é um conhecimento “muito natural e evidente”, e que dispõe com grande facilidade o espírito humano para reconhecer o seu Criador.

O raciocínio de Buffier é muito interessante a este nível. Ele recusa a possibilidade de uma prova metafísica acerca da existência de Deus, partindo de uma definição de metafísica como sendo “a percepção dos nossos próprios pensamentos ou sentimentos que apenas nos demonstram o que se passa em nós, e nada do que está fora de nós”. Assim, para podermos pensar metafisicamente acerca da existência de Deus “seria necessário que as nossas percepções, que não são mais do que nós mesmos, fossem ao mesmo tempo outra coisa para além de nós mesmos, o que é incompreensível”¹³. O jesuíta rejeita, desta forma, o conceito de “despersonalização” que está na base da teologia agostiniana. Deus não pode ser apreendido interiormente através da meditação, mas sim através da observação da natureza. Para Buffier, a natureza exclui a noção de acaso, porque seria impossível a um conjunto de parcelas de matéria unidas ao acaso, formar uma ordem e um movimento regular semelhante ao de um relógio.

¹² BUFFIER, Claude- *Traité des premiers veritez et de la source de nos jugemens*. Paris: Chez la Veuve Maugé, 1724, p. 32.

¹³ BUFFIER, Claude- *Traité des premiers veritez et de la source de nos jugemens*. Paris: Chez la Veuve Maugé, 1724, pp. 35-36.

Não é difícil compreender porque é que os jesuítas aderiram a uma teologia moral que colocava a autoridade fora da esfera individual. Eles foram um dos principais braços da Igreja na luta contra o protestantismo e na difusão de uma uniformidade confessional no interior dos territórios católicos. Ora, não pode haver uniformidade confessional quando se utiliza uma teologia individualista e assente na vontade.

Importava, portanto, colocar a autoridade numa instância exterior. Mas importava também que essa instância fosse próxima e racional. De uma racionalidade humana, diferente do conceito utilizado pelos autores de influência agostiniana, que definiam a razão como a instância que leva o homem a dominar as paixões, dispondo-o para o sacrifício, aniquilação e “despersonalização”. Os jesuítas perceberam que a forma mais eficaz de atrair seguidores era apresentando-lhes um Deus próximo, condescendente, humanizado, por vezes quase antropomorfizado. E isso era uma verdadeira blasfêmia aos olhos da teologia agostiniana.

A luta entre estas duas antropologias religiosas conheceu vários episódios, prolongou-se por mais de um século e teve consequências não apenas teológicas mas também políticas e sociais. Foi uma contenda que só terminou com a extinção da Companhia de Jesus e com a vitória dos seus mais encarniçados inimigos, os jansenistas, a facção mais extremada da tendência agostiniana.

Um dos episódios mais marcantes dessa luta, e dos que melhor exemplificam a forma como o agostinianismo se tinha imposto de forma sólida em França, foi a publicação em 1728 da *Histoire du peuple de Dieu*, do jesuíta Isaac-Joseph Berruyer, uma obra que provocou ondas de choque por todo o país. A crítica que o livro suscitou foi condensada numa publicação anónima, dada ao prelo em Amesterdão sem data nem nome de impressor. Um desses documentos pertencentes a essa coletânea, com o título de *Projet d'instruction pastorale sur les erreurs du livre intitulé Histoire du*

peuple de Dieu, contém a substância das críticas e da indignação que por essa altura se levantaram.

O autor anónimo começa por acusar Berruyer de “degradar Cristo na sua pessoa” na abordagem que faz ao mistério da Encarnação. Porquê? Porque das duas naturezas de Cristo, o Verbo feito carne, o jesuíta exalta a carne e secundariza o Verbo. Ou seja, entre a divindade de Cristo e a sua humanidade, Berruyer destaca a capacidade de sofrimento da carne e da faceta humana do Filho de Deus. Apenas a humanidade obedeceu, orou e sofreu. Foi enquanto homem que Cristo fez todas estas coisas, “que sofreu de maneira livre, justa, piedosa, santa, e cuja humanidade subsistiu no Verbo”¹⁴. O autor da crítica rebate esta ideia recorrendo à autoridade de Pierre Nicole: não foi o “homem subsistente em si” que se tornou Deus, mas “Deus subsistente em si” que se tornou homem¹⁵. Para Nicole, o Verbo é aquilo que há de principal e determinante em Cristo, a humanidade é apenas acessória. Ou, colocando as coisas de outra forma, em Cristo “só há uma pessoa, porque só há um “eu”, e esse “eu” é um “eu” divino”¹⁶.

O homem do jesuíta Berruyer é o “homem exterior” de que fala S. Paulo, como exterior era também o olhar do seu confrade Buffier. A dicotomia exterior/carnal por oposição a interior/espiritual surge aqui nitidamente e define perfeitamente os conceitos que cada um dos campos, jesuítas e agostinianos, tinha acerca do homem, das suas capacidades e limitações e das regras do seu comportamento.

Esta humanização de Deus levada a cabo por Berruyer encontra prolongamentos no seu conceito de uma religião natural como subs-

¹⁴ *Recueil des critiques qui ont paru contre l'Histoire du Peuple de Dieu depuis la naissance du messie jusqu'à la fin de la synagogue*. Amsterdam: s.n., s.d, p. 18.

¹⁵ *Recueil des critiques qui ont paru contre l'Histoire du Peuple de Dieu depuis la naissance du messie jusqu'à la fin de la synagogue*. Amsterdam: s.n., s.d, p. 14.

¹⁶ *Recueil des critiques qui ont paru contre l'Histoire du Peuple de Dieu depuis la naissance du messie jusqu'à la fin de la synagogue*. Amsterdam: s.n., s.d, p. 12.

tância do cristianismo. A ideia de um sentimento natural de religião decorria de uma realidade com que os jesuítas se deparavam nas suas missões fora da Europa: estariam excluídos da salvação aqueles que, sem culpa própria, nunca tinham ouvido falar de Cristo? Os jansenistas eram claríssimos nesta matéria. Fora do cristianismo não há salvação, apesar de S. Paulo afirmar que Deus pode ser conhecido pela luz da razão natural e de eles próprios, os jansenistas, usarem esse argumento para a não desculpabilização das ações feitas sem verdadeiro amor de Deus.

Berruyer responde a esta questão utilizando um conceito caro ao agostinianismo, a graça de Deus. Os homens podem ser iluminados pela graça de Deus mesmo sem conhecerem o cristianismo, e isso dispõe-nos para a prática de um culto natural agradável a Deus e para a imediata conversão ao cristianismo, no caso de este lhe ser anunciado.

“Onde é que o padre Berruyer encontrou tais homens, entre as nações a quem o Evangelho não foi pregado?”, pergunta retoricamente o crítico anónimo, para logo responder: “Deve ter sido na História da China, do padre Le Combe, seu confrade, que diz que “a pureza da moral, a santidade dos costumes, a fé, o culto do verdadeiro Deus interior e exterior...subsistiram entre os chineses por mais de dois mil anos”¹⁷. A simples ideia de um homem iluminado por Deus fora da cristandade era inconcebível para o crítico.

Esta crítica à religião natural e ao selvagem iluminado de Berruyer assentava em dois dos mais importantes pilares da teologia de Agostinho, a predestinação e a graça. Deus dispensava a sua graça de forma gratuita aqueles a quem já tinha predestinado para a salvação e a vida eterna. A graça de Deus era condição necessária não suficiente, ou seja, considerava-se que o homem tem liberdade para

¹⁷ *Recueil des critiques qui ont paru contre l'Histoire du Peuple de Dieu depuis la naissance du messie jusqu'à la fin de la synagogue*. Amsterdam: s.n., s.d, p. 60.

recusar a graça divina, mas aqueles a quem Deus recusa a graça ficam privados de poder efetuar qualquer ação moralmente boa. Essa impossibilidade resultava da fragilidade que tinha resultado para o entendimento e para a vontade do homem, como consequência do pecado original.

Esta era uma posição que retirava ao homem qualquer possibilidade de ser livre. Berruyer recusa firmemente a ideia. Para o jesuíta, Deus não podia ser isto, “um Deus que para inclinar a vontade do homem se reduz a suprimir a indiferença de escolha que lhe tinha dado ao criá-lo, a desfigurar a sua própria obra e a opor a um coração rebelde o peso invencível de uma deleitação vitoriosa”. A moral rigorista é explicitamente visada ao contestar um Deus que prescreve leis “cuja observação não se pode considerar seriamente como possível” e que “transforma em crimes as ações virtuosas feitas tendo como fim último a salvação própria”¹⁸. A moral rigorista é, assim, declarada uma impossibilidade prática.

Contudo, desde que Camus e Francisco de Sales, sob a influência de Luís de Granada, tinham lançado em França a semente de um cristianismo de feição marcadamente agostiniana, sustentado numa psicologia cada vez mais sofisticada, a moral rigorista não mais deixou de se desenvolver durante o século XVII e parte do XVIII. Podemos colocar a pré-história desta luta na polémica acerca do amor puro entre Jean-Pierre Camus e o jesuíta Sirmond. Outras polémicas houve, no entanto, como a da publicação das famosas *Lettres provinciales* de Pascal ou mesmo a controvérsia acerca do amor puro, entre Bossuet e Fénelon, ainda que esta última se revista de contornos que lhe dão um cunho particular.

Um momento importante no desenvolvimento e teorização da moral rigorista foi sem dúvida a publicação da *Histoire ecclesiasti-*

¹⁸ *Recueil des critiques qui ont paru contre l'Histoire du Peuple de Dieu depuis la naissance du messie jusqu'à la fin de la synagogue*. Amsterdam: s.n., s.d, p. 96.

que, do abade Claude Fleury (1640-1723), em 1691. A obra, dada ao prelo em vinte volumes, é reconhecida, justificadamente, como um clássico. A influência que ela exerceu sobre as gerações posteriores estendeu-se por décadas, eventualmente mais de um século. É muito comum encontrar referências à obra de Fleury entre os adeptos do liberalismo em Portugal, no início do século XIX. Tentaremos, mais à frente, explicar porquê.

A extensíssima obra publicada em 1691 vem precedida de um *Discours sur l'Histoire ecclesiastique*, na qual o autor sintetiza as linhas mestras que conduziram a sua investigação e o seu pensamento. É importante salientar que Fleury era um agostiniano mas não era um jansenista, embora o rigorismo que impõe ao seu texto o pudesse fazer suspeitar. Era esse o espírito do tempo.

Fleury introduziu alterações importantes. Uma delas, talvez a mais importante, foi ter articulado a teologia com a história, exaltando o papel da igreja primitiva como o modelo por excelência da moral cristã. A igreja dos primeiros séculos, dos padres da Igreja e dos mártires, surge como a concretização de um ideal, torna-se o exemplo histórico e concreto de uma moral tida pelos seus opositores como impossível de cumprir e que, portanto, está fora da história, fora do tempo e longe dos homens. Era esta, como vimos, a base da crítica de Berruyer.

Fleury responde a esta crítica dizendo que ela corresponde a um insulto. Pior que um simples insulto, um insulto blasfemo: “peçovos que peseis as consequências da vossa distinção, entre o que é belo na especulação e o que é possível na prática. O falso nunca é belo e as regras de moral são falsas se não são praticáveis. Toda a moral é prática na medida em que não é mais do que a ciência daquilo que nós devemos fazer. Como tal, não se pode fazer maior injúria a um legislador do que reputar as suas leis de belas mas impraticáveis, porque isso é acusá-lo de ignorância, de imprudência e de vaidade. Não, meu caro leitor, os mandamentos de Jesus

Cristo não são impossíveis”¹⁹. A perfeição é, portanto, um dever dos homens para com Deus.

A crítica de Fleury estende-se por vários campos, mas está estruturada na antropologia e psicologia agostinianas com uma coerência irrepreensível. Os abusos do culto dos santos e das relíquias, que como objetos materiais e corpóreos apelam mais para a imaginação do que para a vontade. A crítica às comunidades monásticas, mergulhadas no fausto e nas seduções do mundo, com a agravante de que “o pretexto do bem da comunidade é uma das mais subtis ilusões do amor próprio”²⁰. A inquisição como uma instituição desprezível, que fomenta o temor servil e é completamente ineficaz a mudar a vontade dos homens: “o medo de ser denunciado e preso... impede de falar a respeito da religião, de colocar dúvidas, quando as temos, de fazer questões e procurar instruir-se”²¹.

Um dos pontos sensíveis na sua crítica prende-se com a chamada oração mental. Neste assunto as suas observações não deixam de ser surpreendentes e merecem reflexão. A ambiguidade é evidente. A oração mental é, diz, “a alma da religião cristã” na medida em que corresponde a uma adoração puramente espiritual. Mas esta “devoção ociosa e por consequência equívoca” tornou-se progressivamente mais comum ao longo dos séculos, principalmente entre as mulheres “que têm uma imaginação mais viva”²².

O autor identifica dois fatores de corrupção da oração mental. Por um lado o apelo à imaginação, que dá origem a “histórias fabulosas

¹⁹ FLEURY, Claude- *Discours sur l’Histoire Ecclesiastique*. Paris: Chez Pierre-Jean Mariette, 1733, p. 61, (a edição original é de 1691).

²⁰ FLEURY, Claude- *Discours sur l’Histoire Ecclesiastique*. Paris: Chez Pierre-Jean Mariette, 1733, p. 127, (para o abuso do uso das relíquias ver a p. 89 e seguintes).

²¹ FLEURY, Claude- *Discours sur l’Histoire Ecclesiastique*. Paris: Chez Pierre-Jean Mariette, 1733, p. 298.

²² FLEURY, Claude- *Discours sur l’Histoire Ecclesiastique*. Paris: Chez Pierre-Jean Mariette, 1733, p. 343.

ou representações imaginárias”, que levaram ao excesso visionário. Esta crítica era partilhada, como vimos, por muitos adeptos da teologia agostiniana e tem uma justificação na sua própria “engrenagem” psicológica. A segunda crítica é mais original. Liga-se com a apropriação da oração mental pela escolástica. Na opinião de Fleury, a escolástica transformou uma oração simples e espiritual numa ciência incompreensível, “uma arte longa e difícil, que pretende distinguir exatamente os diversos estados da oração e os graus e progressos da perfeição cristã”. O autor identifica bem a contradição que há entre pretender ser uma “ciência” ou uma “arte”, por um lado, e a aversão à sistematização, ao raciocínio e à lógica humana, por outro. Dito de outro modo, o indizível não se diz, sente-se.

Fleury foi, como referi, importante na idealização da imagem de uma certa Igreja primitiva. Uma Igreja de mártires e santos, com uma hierarquia descentralizada, independente face ao poder temporal e com uma moralidade rigorosa coroada pela Caridade. Uma Igreja em que o poder do Papa é meramente espiritual e cujas únicas armas contra os hereges são a persuasão e a oração. A coerção é uma violência que se faz à consciência, porque apenas se exerce no corpo e nunca na vontade. O sistema penitencial da Igreja primitiva, extremamente rigoroso, é justificado não apenas pela enormidade do pecado mas também pelo seu carácter voluntário: “Mas, direis vós, ter gente em penitência por um único pecado, quinze ou vinte anos e, por vezes, toda a vida? Tê-los anos inteiros à porta da Igreja, expostos aos olhos de todos, depois mais tarde no interior da Igreja, mas prosternados: obrigá-los a trazer cilícios e cinzas na cabeça...não fará isso desesperar os pecadores e tornar a religião odiosa?”.

Isso justifica-se, na ótica deste autor, porque “o pecado é a doença da alma e as doenças não se curam num momento. É preciso tempo, para afastar as ocasiões e dissipar as imagens criminosas, apaziguar as paixões, tomar consciência da enormida-

de do pecado, sondar a fundo todos os recantos da consciência, desenraizar os maus hábitos... assegurar a si mesmo a sinceridade da sua conversão”²³.

A obra de Fleury demonstra uma coerência perfeita. Há uma psicologia que gera uma teologia moral. E há uma teologia moral que constrói uma eclesiologia, ou seja, uma teoria acerca da Igreja, quer enquanto organização terrestre, quer enquanto instituição de fundação divina. Se a conversão se opera na vontade, esse recanto secreto da alma, então as penas coercivas são dispensáveis. E o autor recorre mesmo à autoridade e às palavras do seu mestre Agostinho: “por maior que seja o mal que se pretende erradicar ou o bem que se pretende abraçar, constranger em vez de instruir é um trabalho mais oneroso que útil”²⁴.

Esta aliança entre a liberdade e o rigor penitencial pode parecer estranha e contraintuitiva. No entanto, olhando para o que foi escrito atrás, principalmente nos capítulos sobre a psicologia agostiniana, vemos que esta liberdade se funda no “império da vontade”, como a designei, e que esse sistema psicológico não é, de todo, incoerente.

Ao criar um *locus* histórico para a moralidade rigorista, situando-o no cristianismo dos primeiros tempos, Fleury criou também um modelo de Igreja, uma eclesiologia. Ao fazê-lo, estabeleceu as bases ideológicas da facção anti-jesuítica e jansenista que ao longo do século XVIII combateu ferozmente a Companhia de Jesus. A contenda só ficaria resolvida com a vitória de uma das partes, e esta caiu para o lado dos agostinianos.

²³ FLEURY, Claude- *Discours sur l’Histoire Ecclesiastique*. Paris: Chez Pierre-Jean Mariette, 1733, pp. 53-54.

²⁴ O contexto destas palavras de Agostinho remete para a repressão que o estado desencadeou contra os donatistas, uma seita que praticou violências contra os católicos, ver FLEURY, Claude- *Discours sur l’Histoire Ecclesiastique*. Paris: Chez Pierre-Jean Mariette, 1733, p. 177.

Em 1765, no rescaldo da expulsão dos jesuítas de França, o famoso filósofo e enciclopedista d’Alembert publicou anonimamente um livro intitulado *Sur la destruction des jesuites en France par un auteur desinteressé*. Aí, o autor identificava claramente os jansenistas como tendo urdido a teia que levou à perdição dos jesuítas. O acontecimento era, aos olhos do filósofo, de uma excecionalidade tal que merecia dar origem a uma nova era cronológica, “pelo menos em Portugal e em França”. Estas eram, na altura, as duas nações que já tinham dado ordem de expulsão aos membros da Companhia: “datar-se-á doravante nesta história da égira jesuítica, pelo menos em Portugal e em França, e os jansenistas esperam que este novo período eclesiástico não tardará a ser admitido nos outros países católicos”²⁵. Palavras proféticas, estas de d’Alembert.

Nesta obra, o autor identifica a existência de três partidos em confronto na sociedade francesa de meados do século XVIII: jansenistas, jesuítas e filósofos. A alma filosófica de d’Alembert levou-o a repudiar os outros dois grupos, considerando-os fatores de perturbação e intolerância. O retrato dos jesuítas pintado pelo filósofo é o de uma seita conspirativa, de uma ambição sem limites, perseguindo impiedosamente todos os que pudessem pôr em causa os seus interesses. Uma das vítimas da sanha persecutória dos jesuítas seria, na opinião de d’Alembert, a Congregação do Oratório, pela qual o autor parece ter alguma simpatia, embora a considerasse um foco importante de jansenismo. Os oratorianos tinham dado grandes homens à França, considera o autor: “a liberdade de que se gozava sem se ser nunca vinculado a nenhum voto, a permissão de pensar de forma diferente dos superiores, de fazer uso dos seus talentos,

²⁵ *Sur la destruction des jesuites en France par un auteur desinteressé*. Edinbrough: J. Balfour, 1765, p. 135.

eis o que deu ao Oratório pregadores excelentes, sábios profundos, homens ilustres de toda a espécie”²⁶.

Apesar da simpatia de d’Alembert pelos padres do Oratório, ele considerava os jansenistas tão perigosos como os jesuítas. Talvez mais: “é certo que a destruição da Sociedade (de Jesus) pode trazer grandes vantagens à razão, desde que a intolerância jansenística não suceda à intolerância jesuítica”²⁷.

D’Alembert não esconde o desprezo que sente pelas querelas teológicas que separavam jesuítas e jansenistas. Parecem-lhe questões inúteis, de um outro século. Isso, contudo, não o impediu de tecer considerações sobre as duas antropologias religiosas (e correspondentes teologias morais) em conflito. Percebe-se imediatamente que não simpatiza com nenhuma das duas, mas é igualmente fácil constatar o seu horror pela teologia agostiniana.

Os jesuítas tinham uma teologia moral que se acomodava bem às necessidades e vaidades do homem. Isso parece ser um facto inegável, não particularmente chocante aos olhos do nosso filósofo. O povo é rude e nada mais conhece do que as necessidades da vida. Há que alimentá-lo, abrigá-lo, protegê-lo: “a liberdade é um bem que não é para ele, e do qual ele ignora as vantagens... é uma criança que cai e que se verga se a deixarmos andar só”²⁸. Os padres da Companhia limitavam-se a constatar o facto e a adaptar-se a ele.

A antropologia e moral jansenistas eram uma coisa completamente diferente. O jansenista é, nas palavras do próprio d’Alembert, “impiedoso por natureza”²⁹. E avança um diagnóstico interessante acerca da

²⁶ *Sur la destruction des jesuites en France par un auteur desinteressé*. Edinbourgh: J. Balfour, 1765, pp. 26-27.

²⁷ *Sur la destruction des jesuites en France par un auteur desinteressé*. Edinbourgh: J. Balfour, 1765, p.136.

²⁸ *Sur la destruction des jesuites en France par un auteur desinteressé*. Edinbourgh: J. Balfour, 1765, p. 12.

²⁹ *Sur la destruction des jesuites en France par un auteur desinteressé*. Edinbourgh: J. Balfour, 1765, p. 38.

sua moral. Desde logo insinuando que a apropriação que os jansenistas faziam da autoridade de S. Paulo e S. Agostinho era abusiva e não correspondia ao espírito dos seus textos. Depois, tentando demonstrar uma contradição de princípio entre a ideia de predestinação e rigorismo moral. A ideia é simples e cristalina: não faz sentido eu esforçar-me se tudo está escrito à partida. A ideia expressa bem o paradoxo da “liberdade em escravidão” que existe no seio da doutrina jansenista.

D’Alembert revolta-se contra a ideia de predestinação, como já o tinha feito antes o jesuíta Berruyer. Como o tinham já feito muitos jesuítas e filósofos antes deles. O otimismo em relação ao homem e à sua natureza estabelece, apesar de tudo, uma base comum para estas duas correntes aparentemente tão antagónicas. Na verdade, até a própria ideia que o homem é um ser frágil que precisa de ser tutelado acaba por ser apadrinhada pelos filósofos, frequentemente zelosos a falar de liberdade, mas não menos frequentemente arrogantes em face da incultura e obscurantismo do “povo”. Voltaire é disso exemplo acabado.

Como o próprio d’Alembert declarou no seu livro, os jansenistas tinham uma aversão tão grande aos filósofos como aquela que devotavam aos jesuítas. Qualquer dúvida que pudesse haver a esse respeito ficaria desfeita com a publicação, nesse mesmo ano de 1765, de uma resposta anónima ao texto de d’Alembert, intitulada *Le philosophe redressé ou critique impartiale du livre intitulé sur la destruction des jésuites*. O seu autor era Louis Adrien Le Paige, advogado e uma das figuras mais destacadas do partido jansenista. Le Paige foi um homem decisivo na batalha legal que levou à expulsão dos jesuítas de França, como bem demonstrou Dale Van Kley numa obra publicada em 1975³⁰.

³⁰ KLEY, Dale Van- *The Jansenists and the Expulsion of the Jesuits from France. New Haven and London: Yale University Press, 1975*. Van Kley identifica o autor do *Philosophe redressé* como sendo Le Paige na p. 218.

Um aspeto discreto mas incontestável do texto do jansenista é a influência que nele se encontra de um conjunto de expressões típicas do século XVIII iluminado. Palavras como “Ser Supremo”, “pátria”, “patriotismo” ou “estado policiado” podem parecer estranhas na pena de um homem que professa uma doutrina aparentemente tão alheia à cidade dos homens e tão virada para a cidade de Deus.

Não obstante, pelo espírito do texto perpassa uma alma agostiniana clássica. Faz uma crítica cerrada à moral jesuítica e contradiz a ideia de d’Alembert de que existe uma contradição entre a moral rigorista e o dogma da predestinação. Para isso recorre ao princípio de interação entre a ação da graça e a vontade do homem: “é preciso pedir a graça para a obter, mas não podemos, sem a graça, pedi-la como deve ser”³¹. Le Paige propõe aqui um sistema que funciona em circuito fechado onde a chave se encontra na vontade: “tudo se faz pela graça na vontade, e tudo pela vontade ajudada pela graça”.

Tal como já tínhamos visto para o caso de Fleury, a vontade funciona aqui como justificação para uma apologia da tolerância. Só o homem pode conhecer o seu interior, só ele pode sondar os recantos mais obscuros da sua alma. Em última instância só ele, através da consciência, ou Deus, pela justiça divina, podem ser juízes da sua causa: “as leis do estado nada podem sobre as consciências; elas são como a Igreja, que não julga o interior do homem. Podemos pensar o que quisermos, desde que não rompamos os laços visíveis que nos devem unir, desde que não ataquemos a nossa crença de viva voz ou por escrito”³².

Esta apologia da tolerância não deve ser mal interpretada. A tolerância apregoada pelos jansenistas não era um valor em si

³¹ *Le philosophe redressé ou critique impartiale du livre intitulé sur la destruction des jésuites*. Bois-Valon: Chez les freres unis, 1765, p. 89.

³² *Le philosophe redressé ou critique impartiale du livre intitulé sur la destruction des jésuites*. Bois-Valon: Chez les freres unis, 1765, p. 151.

próprio, como para os filósofos iluminados, nem uma condescendência para com a fragilidade da natureza humana, como no caso dos jesuítas. No jansenismo a tolerância decorre da sua psicologia assente na vontade, a qual só pode ser movida pela graça de Deus. Dito de outro modo, a liberdade dos jansenistas só tem dois caminhos, ou a anulação da vontade própria, que leva à salvação, ou a afirmação própria da vontade, que leva à perdição. Aos olhos de d'Alembert, esta era uma tolerância de fanáticos impiedosos. Aos olhos dos jesuítas também.

A condescendência dos jesuítas fica bem expressa num processo inédito da Inquisição portuguesa, datado de 1652, existente nos Arquivos Nacionais da Torre do Tombo, em Lisboa. O dito documento é notável a vários níveis, começando pela capa, onde estão escritos os nomes de dois jesuítas: Inácio Mascarenhas e António Vieira. Nem um nem outro são anónimos desconhecidos, mas o segundo ultrapassa largamente em notoriedade o primeiro³³. Trata-se do famoso António Vieira (1608-1697), apologista da tolerância para com os judeus e teorizador do Quinto Império.

O processo tem o interesse adicional de ter sido despoletado poucos anos antes de, em França, a luta entre jesuítas e agostinianos entrar numa nova fase, com a publicação das famosas *Lettres Provinciales* entre 1656-57, nas quais Blaise Pascal fustiga aquilo que ele considerava ser a moral relaxada dos jesuítas. O dito processo concluiu-se apenas em 1658, depois de uma prolongada disputa teológica que só ficaria resolvida com o apelo da Inquisição portuguesa ao próprio Papa.

³³ Inácio de Mascarenhas (1607-1669) foi enviado em embaixada à Catalunha por D. João IV em 1641, ver *Relaçam do successo, que o Padre Mestre Ignacio Mascarenhas... teve na jornada, que fez a Catalunha, por mādado de S. M. el Rey Dom Joam o IV... aos 7. de Janeiro de 164.* Lisboa: na Officina de Lourenço de Anveres, 1641.

Importa aqui referir que a acusação da Inquisição a António Vieira não passaria de um ato formal, em virtude deste se ter ausentado entretanto para o Brasil. Seria, portanto, Inácio Mascarenhas a enfrentar a acusação e a defender perante os inquisidores os seus pontos de vista, que eram, como veremos, os mesmos de muitos outros jesuítas, a começar pelo próprio provincial Manuel Tinoco.

A denúncia partiu do capelão do rei D. João IV, João Piçarro. Encontrando-se no quarto do príncipe em conversa com os dois jesuítas, juntamente com o bispo de Coimbra Sebastião César de Meneses, João Piçarro falou de um protestante que nesse dia tinha sido enforcado e cujo corpo fora levado a queimar na Igreja de S. Paulo. Piçarro tinha tentado em vão converter o dito protestante, instando-o a abjurar “dos erros de Lutero e de Calvino”³⁴. “A sua alma está no inferno”, terá ele dito na ocasião.

Inácio de Mascarenhas respondeu ao capelão que essa era uma conclusão “temerária”, porque “o homem se poderia salvar seguindo sempre a sua seita de seus erros e acabando neles, porquanto o dito homem poderia estar sempre firme entendendo que a dita sua seita era a verdadeira, e que só com estar batizado e não tendo feito pecado mortal bastaria para se salvar”³⁵. Piçarro mostrou estranheza pela posição de Mascarenhas e foi então que António Vieira apoiou a opinião do seu companheiro, suscitando a indignação do capelão. Mascarenhas enquadrou teologicamente a sua posição, fazendo notar que aquilo que ele propunha se designava por “obrigação de seguir a consciência errónea”. Este detalhe não escapou ao inquisidor, que anotou na margem a expressão utilizada pelo jesuíta³⁶.

³⁴ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT)- Inquisição de Lisboa, processo 10652, fls. 8-8v.

³⁵ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT)- Inquisição de Lisboa, processo 10652, fl. 8v.

³⁶ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT)- Inquisição de Lisboa, processo 10652, fl. 9.

Não era a primeira vez que Mascarenhas e Piçarro tinham tido uma discussão desta natureza. Numa outra ocasião, quando um judeu chamado José de Liz foi queimado em auto público, o jesuíta tinha sustentado a mesma posição, dizendo que “o dito José de Liz se pode salvar na crença da lei de Moisés, como morreu”³⁷.

Após a denúncia o processo evolui naturalmente. A 18 de Fevereiro de 1653, já com António Vieira no Brasil, Mascarenhas seria chamado a vir justificar a sua posição perante os inquisidores. Veja-se como a sua argumentação se articula com as dos seus confrades franceses, Buffier e Berruyer: “o homem sendo batizado, não tendo outra luz em sua criação senão aquela que seguiu, e seguindo-a puramente por cuidar que acertava... e estando com a resignação de querer acertar, pedindo isso a Deus, e desejando isso, parece-me que Deus não lhe pode faltar”³⁸. Vem imediatamente à memória a tese de Berruyer acerca da graça de Deus concedida aos selvagens.

Mascarenhas alega ainda uma segunda razão, a da “consciência errónea”, dando um exemplo: “persuadi-me que Pedro me queria matar, e que neste caso o podia eu matar a ele, e assim o matei; persuadi-me que podia e devia furtar mil cruzados a Pedro para dar aos pobres, furtei-os. Não pequei matando a Pedro nem pequei furtando, porque a consciência errónea invencível livra do pecado formal, ainda que materialmente seja pecado”. E fez ainda questão de sublinhar que esta era a opinião de “muitos doutores”, entre os quais o doutor angélico, S. Tomás de Aquino.

O raciocínio de Mascarenhas é puramente probabilístico. A distinção entre pecado formal e pecado material, por exemplo, resulta de um raciocínio humano que nenhum agostiniano, alguma vez, poderia aceitar.

³⁷ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT)- Inquisição de Lisboa, processo 10652, fl. 9v.

³⁸ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT)- Inquisição de Lisboa, processo 10652, fl. 45, interrogatório de 18 de Fevereiro de 1653.

Um assunto que poderia parecer simples, mais a mais no Portugal de seiscentos, onde o peso do Santo Ofício era esmagador, tornou-se uma questão complexa que gerou inclusivamente opiniões contrárias no interior do Santo Ofício. Alguns qualificadores da Inquisição, como o frade trinitário frei Simão de Mendonça ou o carmelita frei João da Silveira, acabaram por sustentar a tese de Mascarenhas e foram obrigados a retratar-se das suas posições num auto privado.

O processo foi concluído com uma carta emanada de Roma, escrita pelo cardeal Barberini em nome do Papa Alexandre VII. A carta, datada de 9 de Março de 1658, veio finalmente censurar as teses do jesuíta. Por fim, a 9 de Agosto de 1658 Inácio de Mascarenhas vinha à mesa declarar que “se conformava em tudo e por tudo com as ditas censuras, e se retratava de tudo o que havia dito neste particular, sujeitando-se em tudo ao determinado pela Sé Apostólica e Sagrada Congregação do Santo Ofício e do Papa Nosso Senhor, como filho obediente da Santa Sé Apostólica, e dava por não ditas as ditas proposições”³⁹. Nos dias seguintes viriam também à mesa vários jesuítas que tinham apoiado Mascarenhas, entre os quais estava o próprio provincial da Companhia de Jesus, Manuel Tinoco.

Quando se deu o processo dos jesuítas Inácio de Mascarenhas e António Vieira já havia filósofos, mas ainda não havia *philosophes*. Entenda-se, não existia um Voltaire ou um d’Alembert. O jansenismo estava em formação. O bispo de Ypres, Cornelius Jansen, o homem que deu o nome ao movimento, tinha publicado o seu *Augustinus* apenas doze anos antes e só quatro anos mais tarde é que Blaise Pascal começaria a fustigar os jesuítas com a sua pena inspirada. A visão jesuítica do homem, essa, estava já cristalizada. O assunto tinha um fundo moral e toda a questão moral tem, necessariamente, implicações políticas.

³⁹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT)- Inquisição de Lisboa, processo 10652, fl.133.

Assim, na primeira metade do século das luzes, com a publicação da obra de Claude Fleury, a moral rigorista passou a ter um exemplo histórico concreto (se bem que idealizado) na imagem da Igreja Primitiva. A partir daí já não estamos apenas no domínio da cidade de Deus e descemos até à cidade dos homens. Era inevitável que o agostinianismo deixasse de ser apenas uma doutrina teológica para passar a ser uma doutrina política.

(Página deixada propositadamente em branco)

6. A QUESTÃO POLÍTICA E O PROBLEMA HISTORIOGRÁFICO

Falar de um pensamento político em S. Agostinho pode parecer uma contradição nos termos. À luz de uma doutrina tão profundamente teocêntrica seria de presumir que o agostinianismo não produzisse nada que se assemelhasse a um pensamento acerca do governo dos homens. No pensamento do bispo de Hipona a cidade de Deus, fundada na Caridade, opõe-se radicalmente à cidade dos homens, filha do amor próprio.

Curiosamente, nada há de mais estranho a um eventual “agostinianismo político”, à falta de melhor designação, do que a ideia de teocracia, no sentido de um regime religioso opressivo e violentador de consciências¹. Pode parecer paradoxal, mas é um paradoxo aparente. Desde o século XVII que a teoria política de Agostinho foi escrutinada pelos mais diversos pensadores, desde Bossuet a Voltaire, passando por Fleury. Como bem observou Gustave Combès, em obra publicada há pouco menos de um século, há dois assuntos que atravessam todas as análises desses autores acerca do assunto, pelo menos até aos alvares do século XX: a questão da liberdade de consciência e das relações entre a Igreja e o estado².

¹ A existência de agostinianismo político é contestada em LUBAC, Henri de- “Augustinisme politique?” in *Théologies d’occasion*. Paris: Desclée de Brouwer, 1984, pp. 255-308.

² COMBÈS, Gustave- *La doctrine politique de Saint Augustin*. Paris: Plon, 1927, p. 32.

É preciso ter em conta que a organização política, no sentido de uma estrutura hierárquica, é considerada por S. Agostinho como um fruto da queda original do homem, ao mesmo tempo que é tida como uma necessidade para a vida social³. Ela é, portanto, um mal menor. Contudo, seguindo o pensamento de S. Paulo, aceita-se que todo o poder vem de Deus, *omnis potestas a Deo*, e que é necessário um chefe. Isso deve-se, naturalmente, ao peso de uma ideia bem cara ao agostinianismo, a da providência divina, assunto que anda intimamente ligado ao da predestinação.

Temos, portanto, alguma ambiguidade, ou tensão, se preferirmos, entre o homem interior, cujo valor moral assenta numa vontade que ninguém pode constringer, e a necessidade de uma organização política submetida aos insondáveis desígnios de Deus. Daqui se segue que essa organização política, embora necessária, é sempre imperfeita, porque baseada no interesse próprio e na auto-preservação.

Desta forma, o cidadão pode ser constringido pelo estado a obedecer, se isso for necessário para a manutenção da ordem social. Trata-se sempre de uma obediência sujeita ao temor, e como tal imperfeita e sem qualquer valor moral. No entanto, isso não implica nenhum problema, porque a imperfeição da obediência à lei corresponde à imperfeição da sociedade civil.

No entanto, o mesmo não pode ser aplicado à Igreja. Se o fim da sociedade civil é providenciar para que o homem subsista na sua dimensão carnal, o fim da Igreja é encaminhar a alma do homem para Deus e essa não pode estar submetida a qualquer constringimento. Aí, a vontade é soberana. E é neste contexto que se compreende a importância que Agostinho atribuía à persuasão em detrimento da força e da coerção.

³ WEITHMAN, Paul- "Augustine's political philosophy" in STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman- *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: University Press, 2006, p. 239.

Por aqui se pode entender que o bispo de Hipona tenha sido apontado como um modelo de tolerância desde o século XVII. Esta ideia, não obstante, esbarrava numa questão histórica espinhosa, a questão dos donatistas, uma seita cristã cismática que cometeu violências contra os católicos e se tornou um fator de anarquia social.

Sabe-se que as autoridades imperiais tomaram medidas severas contra os donatistas, mas não é claro o papel de Agostinho nesta matéria. Alguns autores, como Pierre Bayle e Voltaire escreveram sobre o assunto. Bayle, no seu *Dictionnaire*, defendeu a tese de que Agostinho esteve sempre renitente em aplicar medidas repressivas, mas que as violências dos donatistas não lhe deixaram outra hipótese. Voltaire, por seu lado, escreveu no seu *Traité sur la tolerance* que o bispo de Hipona fora inicialmente partidário da tolerância, mas que as paixões religiosas lhe teriam toldado o espírito. Um autor oitocentista, Saint-René Taillandier, num artigo publicado na *Revue des Deux-Mondes* de Julho de 1862, chegou ao ponto de apontar Agostinho como o precursor da inquisição medieval⁴.

Talvez esta seja uma polémica estéril. O facto é que a valorização do indivíduo, tido como uma imagem de Deus, e a preeminência da vontade como instância última da moralidade, instituíram um primado da consciência no pensamento agostiniano. A valorização do indivíduo resulta precisamente da sua ligação à divindade e de alguma forma é fruto da “despersonalização” que referi em capítulos anteriores. Como bem sintetizou Eric Gregory, “do ponto de vista agostiniano, a dignidade de uma pessoa humana particular está baseada na participação em alguma coisa, uma coisa que vai para além daquilo que a pessoa possui ou determina por si”.

⁴ Para uma resenha bibliográfica bastante completa dos autores que escreveram sobre a teoria política de Agostinho entre os séculos XVII e inícios do século XX ver COMBÈS, Gustave- *La doctrine politique de Saint Augustin*. Paris: Plon, 1927, pp. 1-33.

O mesmo autor conclui ainda que “a um nível sociológico, o conceito de amar um semelhante em Deus (alguém por quem Cristo morreu) gerou compromissos determinantes para a igual dignidade das pessoas e a criação de instituições cívicas que manifestam esse compromisso”⁵.

Talvez por isso o bispo de Hipona tenha compreendido a importância das virtudes cívicas. Influenciado por Cícero e por Salústio, Agostinho debruçou-se sobre as antigas virtudes dos romanos, as quais apesar da sua imperfeição (porque eram simples virtudes morais fundadas no desejo de glória, e não virtudes teológicas coroadas pela Caridade), foram o prémio que Deus lhes atribuiu, dando-lhes a prosperidade, a paz cívica e a justiça na lei e nas instituições. Agostinho seguiu Cícero na sua opinião de que, durante a República, o amor da glória era superior ao desejo de domínio, uma situação que se terá alterado com a expansão imperial, a soberba e consequente decadência⁶. Dito de outra forma, as virtudes cívicas romanas incorporavam também os valores da austeridade, abnegação e sacrifício, ainda que num plano puramente humano.

Constata-se, assim, que existe uma posição agostiniana acerca do governo dos homens, mas não existe um regime político concreto através do qual ela possa ser definida. Apesar do elogio às virtudes da República, nada existe de particularmente republicano no pensamento de Agostinho. Por outro lado, a ideia paulina de que todo o poder vem de Deus não é usada para legitimar a ideia de monarquia. Em termos de regime político, o agostinianismo parece deixar todas as opções em aberto no interior de um espaço que pode ser definido, por um lado, pela apologia da autodeterminação

⁵ GREGORY, Eric- *Politics and the Order of Love. An Augustinian Ethic of Democratic Citizenship*. Chicago: University of Chicago Press, 2008, pp. 43-45.

⁶ CORNISH, Paul J.- Augustine’s Contribution to the Republican Tradition. *European Journal of Political Theory*. 9 (2010), p. 142.

individual, e por outro, pelo reconhecimento da necessidade de uma qualquer organização política e social.

Foi essa plasticidade que permitiu que em França, no período em que o agostinianismo se estava a impor e também já no período de consolidação (sécs. XVII-XVIII), vários autores de formação agostiniana tivessem diferentes posições políticas. Falo em particular da facção mais radical do agostinianismo francês, os jansenistas.

O jansenismo foi politicamente influente. No entanto a sua origem está ligada à teologia entendida em sentido estrito. A pré-história do movimento encontra-se já no Concílio de Trento. A Igreja procurou dar aí uma resposta ao luteranismo, que tinha em S. Agostinho o seu modelo. A solução encontrada foi de compromisso, conciliando a ideia de graça e predestinação com o pelagianismo, que afirmava o livre arbítrio do homem. Tratou-se de uma síntese que deixou aberta a porta à polémica. Ainda o concílio não tinha terminado e já Michel Baius (1513-1589), teólogo da Universidade de Lovaina, de quem se dizia que tinha lido nove vezes a obra completa de Agostinho e setenta vezes os seus textos contra o pelagianismo, contestava as determinações do concílio, considerando que este fizera excessivas concessões ao livre-arbítrio do homem⁷. A obra seria condenada por Roma, de forma implícita, em 1567 pela bula *Ex omnibus afflictionibus*, mas o documento não menciona expressamente nem o nome de Baius, nem qualquer um dos seus livros. Não obstante, setenta e nove proposições sustentadas por Baius são aí condenadas como erróneas.

Baius foi contestado por vários teólogos, principalmente jesuítas; um deles foi o também teólogo de Lovaina, Lessius (1554-1623). Contudo, a grande síntese jesuítica acerca do assunto foi publicada em Lisboa, em 1588, pelo jesuíta Luís de Molina (1535-1600), que

⁷ DELUMEAU, Jean- *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: PUF, 1979, p. 156 e seguintes.

foi professor da Universidade de Évora. A obra, com o título *De concordia liberi arbitrii cum divinae gratiae donis* (Concórdia do livre arbítrio com os dons da graça divina), estaria destinada a uma enorme celebridade e daria origem ao termo molinismo, tão execrado pelos jansenistas. Nela, Molina defenderia a tese da “ciência média”, conciliando as duas perspectivas, agostiniana e escolástica, e salvaguardando um espaço de liberdade para o homem. A obra de Molina só veio deitar mais achas para a fogueira, com os dominicanos a lançarem sobre o jesuíta espanhol a acusação de pelagianismo. Obrigado a intervir, o papa Clemente VIII criou a congregação *De auxiliis divinae gratiae*, encarregue de analisar o problema, e ordenou o silêncio sobre a matéria e o fim das hostilidades aos dois partidos em confronto⁸.

A segunda parte da história jansenista liga-se aos grandes projetos de reforma religiosa concebidos entre 1617 e 1636 por dois eclesiásticos e teólogos, o francês Jean du Vergier de Hauranne, abade de Saint-Cyran (1581-1643) e o seu amigo holandês Cornelius Jansen, bispo de Ypres (1585-1638). Desta colaboração nasceu a obra que viria a abrir verdadeiramente a polémica, o *Augustinus*, da autoria de Jansen, publicada postumamente em Lovaina em 1640⁹.

O então todo-poderoso Richelieu mandou prender Saint-Cyran em 1638, dois anos antes da publicação do livro de Jansen. A razão próxima terá sido a crítica dos jansenistas à política externa de Richelieu, por se ter aliado às potências protestantes contra uma nação católica como a Espanha. Sobre o assunto, o amigo de Saint-Cyran, Jansen, escreveu um panfleto violento intitulado *Mars gallicus*, onde não apenas questionava as opções políticas de Richelieu mas

⁸ MAIRE, Catherine- *De la cause de Dieu à la cause de la nation. Le Jansénisme au XVIIIe siècle*. Paris: Gallimard, 1998, pp. 17-20.

⁹ BÉNICHOU, Paul- *Morales du grand siècle*. Paris: Gallimard, 1948, p. 121.

ia ao extremo de questionar a própria essência da monarquia¹⁰. Nunca foi apresentada qualquer queixa formal contra Saint-Cyran. Apesar desse facto, ele ficou encarcerado até à morte de Richelieu, em 1642, vindo pouco depois a falecer, em 1643, de uma apoplexia¹¹. Em 1653 seria a vez de Roma, com a bula *Cum occasione*, condenar cinco proposições do *Augustinus* de Jansen. Com a morte de Saint-Cyran deu-se a ascensão de Antoine Arnauld (1612-1694), um dos “solitários” do convento cisterciense de Port-Royal, a líder do partido jansenista. E é a partir deste momento que se começa a formar no jansenismo um núcleo de ideias políticas.

Segundo René Taveneaux, por volta de 1650 o jansenismo tinha-se transformado de uma escola teológica agostiniana num partido de oposição. Este facto foi percebido por Marandé, conselheiro do rei e autor de um livro aparecido em 1654 intitulado *Inconveniens d’Estat procédans du jansénisme*. A principal razão aduzida nessa obra para apresentar o jansenismo como uma ameaça tem a ver com o seu fundo agostiniano. Diz o autor que toda a vida social de um estado está assente nos bons costumes, ou seja, nas virtudes morais e adquiridas (não infusas por Deus) que derivam da razão humana. Ora, os jansenistas, ao reduzir todas as ações humanas a dois princípios antagónicos, Caridade e concupiscência, não reconhecem esta “faculdade média”, a razão, tão útil para uma sociedade bem organizada¹².

Mas os “solitários de Port-Royal”, nomeadamente o famoso trio composto por Pascal, Nicole e Arnauld, não tinham todos a mesma posição perante as realidades do mundo, não obstante a pertença comum ao agostinianismo estrito. Pascal levava ao extremo a recusa

¹⁰ TAVENEAUX, René- Jansénisme et vie sociale en France au XVIIe siècle. *Revue d’histoire de l’Église de France*. 54 (1968), p. 31.

¹¹ KNOX, R.A.- *Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1950, p. 178.

¹² TAVENEAUX, René- *Jansénisme et politique*. Paris: Armand Colin, 1965, p. 16.

das capacidades humanas e o desprezo pela razão. Uma tal circunstância impedia, obviamente, um discurso estruturado do ponto de vista político. Contudo, Nicole e Arnauld tinham, apesar de tudo, algumas influências do tomismo. Quer isto dizer, por outras palavras, que manifestavam alguma abertura, por mínima que fosse, à capacidade da razão humana e ao valor intrínseco da natureza¹³.

Daí que Arnauld e Nicole admitam a existência de direitos naturais geradores de instituições razoáveis. Assim, conseguem conceber uma vida cristã neste mundo e uma ideia de progresso na ordem natural. René Taveneaux considera assim que estas posições, vizinhas do tomismo, justifiquem o princípio de uma “política cristã”¹⁴. Existiam assim, na ótica destes autores, algumas leis que conseguiam atenuar os efeitos corruptores da queda originada pelo pecado. Esta perspetiva era partilhada por um sacerdote oratoriano próximo de Arnauld e Nicole, Jacques-Joseph Duguet (1649-1733), considerado por Catherine Maire como “o último grande teólogo filiado na escola Port-Royalista”¹⁵.

Duguet operou uma transformação muito importante no pensamento político do jansenismo. Por um lado, introduziu questões sociais concretas num mundo de ideias e de combates teológicos. Por outro, estabeleceu as bases da eclesiologia jansenista e através dela fez a transição do raciocínio religioso para o raciocínio político¹⁶. A transição do religioso para o político foi também, grosso modo, uma transição de século. Uma mudança para o século do iluminismo, que é também o século da bula *Unigenitus*.

¹³ VAN KLEY, Dale- *The Jansenists and the Expulsion of the Jesuits from France, 1757-1765*. New Haven: Yale University Press, 1975, p. 18.

¹⁴ TAVENEAUX, René- *Jansénisme et politique*. Paris: Armand Colin, 1965, p. 19.

¹⁵ MAIRE, Catherine- *l'Église et la nation: du dépôt de la vérité au dépôt des lois la trajectoire janséniste au XVIIIe siècle*. *Annales E.S.C.* 46 (1991), p. 1179.

¹⁶ MAIRE, Catherine- “Agonie religieuse et transfiguration politique du jansénisme” in *Jansénisme et Révolution*. Paris: Chroniques de Port-Royal, 1990, p. 109.

A bula *Unigenitus*, do papa Clemente XI, foi publicada em 1713 e censurava 101 proposições contidas no livro *Reflections morales sur le Nouveau Testament*, uma obra do oratoriano Pasquier Quesnel (1634-1719) publicada em 1695 e que constituía uma compilação de discursos e meditações que Quesnel, ainda como membro da Congregação do Oratório, compusera em 1671. Quesnel viria a tornar-se, após a morte de Antoine Arnauld em 1694, o líder do movimento jansenista.

A bula marca um antes e um depois no movimento jansenista. As proposições censuradas abrangiam fundamentalmente assuntos teológicos, como as inevitáveis considerações acerca da graça e da predestinação, mas incluíam também questões de autoridade interna da Igreja e das relações entre as autoridades seculares e eclesiásticas. Como bem sublinhou Robert Kreiser, “para muitos observadores a soma de denúncias contidas na *Unigenitus* apontava para um triunfo do Papa sobre o rei, dos bispos sobre o clero paroquial, e do poder espiritual sobre o poder temporal”¹⁷. Por outro lado, a bula vinha pôr fim a uma situação de ambiguidade que existia no interior da Igreja Católica, ao tornar formalmente heréticos todos os que não acatassem expressamente as censuras contidas no documento¹⁸. Da parte da Igreja foi um ato de força e de intolerância perante a dissidência interna jansenista.

A reação daqueles que não acataram as censuras àquilo que consideravam ser “as verdades mais essenciais à religião” foi de recusa da autoridade papal, colocando em causa a infalibilidade do pontífice em matéria de dogma e apelando para a realização de

¹⁷ KREISER, B. Robert- *Miracles, Convulsions and Ecclesiastical Politics in Early Eighteenth-Century Paris*. Princeton: University Press, 1978, p. 14.

¹⁸ QUANTIN, Jean-Louis- “Avant et après l’*Unigenitus*”: sur les mutations du jansénisme dans la France du XVIIIe siècle” in TOLLET, Daniel (dir.)- *Le jansénisme et la franc-maçonnerie en Europe Centrale aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: PUF, 2002, p. 168.

um concílio geral¹⁹. Daí terem ficado conhecidos como “apelantes”. Isto significava a recusa de uma hierarquia assente na autoridade do Pontífice em detrimento do poder dos concílios, ou seja, implicava uma reformulação da eclesiologia que significava, na sua perspetiva, um regresso a uma pureza ancestral que fora pervertida. Essa nova eclesiologia necessitava de um modelo histórico e de uma fundamentação jurídica. O primeiro veio da Igreja primitiva, a segunda veio das antigas liberdades da velha Igreja Galicana²⁰.

Assim, o momento da *Unigenitus* é fundamental para compreender essa viragem do jansenismo de um movimento eminentemente teológico para uma corrente de pensamento político, operada por Jacques-Joseph Duguet. Essa transformação do religioso para o político assentava num método interpretativo das Escrituras que ficaria conhecido como “figurismo”.

O método residia na identificação de correspondências simbólicas entre o Antigo e Novo Testamentos, em que os acontecimentos do Novo Testamento são considerados como a realização efetiva de algo que já estava simbolizado no Antigo. Duguet já vinha a desenvolver este método exegético ainda antes do aparecimento da bula *Unigenitus*. Já em 1710, o ano da destruição do convento de Port-Royal a mando de Luís XIV, alegadamente por instigação dos seus confessores jesuítas, Duguet dava conferências exegéticas sobre o 11º capítulo da epístola de S. Paulo aos Romanos²¹. É importante notar que a destruição de Port-Royal e a bula *Unigenitus* são os dois momentos fundamentais para a estruturação da imagem que os

¹⁹ GRES-GAYER, Jacques M.- The Unigenitus of Clement XI: a fresh look at the issues. *Theological Studies*. 49 (1988), p. 276.

²⁰ VAN KLEY, Dale- Civic Humanism in Clerical Garb: Gallican Memories of the Early Church and the Project of Primitivist Reform 1719-1791. *Past and Present*. 200 (2008), pp. 96-106.

²¹ MAIRE, Catherine- “Agonie religieuse et transfiguration politique du jansénisme” in *Jansénisme et Révolution*. Paris: Chroniques de Port-Royal, 1990, p. 106.

jansenistas construíram sobre si próprios; o de mártires perseguidos e último reduto da verdadeira religião.

Erich Auerbach demonstrou bem a forma como as cartas de S. Paulo estiveram na origem da exegese figurativa cristã. Uma das mais importantes encontra-se na epístola aos Gálatas, em que se encontra a referência aos judeus “como figura de nós mesmos”. Na epístola aos romanos e na primeira epístola aos coríntios encontramos a simbologia de Cristo como o novo Adão e da graça como a nova lei, enquanto na epístola aos hebreus o sacrifício de Cristo é interpretado como figura do sacrifício oferecido pelo sumo-sacerdote²².

Desta forma, a interpretação figurativa enquadrava-se bem na espiritualidade paulina e agostiniana. As sementes lançadas por Duguet floresceram com particular vigor no seminário oratoriano de Saint-Magloire. Nas suas conferências, Duguet afirmava que a destruição de Port-Royal era sinal apocalíptico da conversão dos judeus, um tema antigo na mundividência religiosa europeia ligada ao milenarismo. Para Duguet, a bula *Unigenitus* só vinha dar mais força à ideia²³.

Em 1716 Duguet publicou as *Regles pour l'intelligence des Saintes Ecritures*. Este livro é visto como o manifesto fundador do figurismo jansenista. Aí se pode ver que esta forma de interpretação das Escrituras tinha uma particularidade: era radicalmente cristocêntrica. Não se tratava apenas de interpretar figurativamente os factos narrados no Antigo Testamento como representações do Novo. A ideia era mais profunda. Tratava-se de demonstrar a doutrina de S. Paulo de que Cristo era o fim último de toda a verdade contida sob o véu dos textos vetero-testamentários: para a compreensão da obra de Duguet “supõe-se o leitor instruído e convencido de uma

²² AUERBACH, Erich- *Figura*. Paris: Belin, 1994, pp. 55-56.

²³ MAIRE, Catherine- *l'Église et la nation: du dépôt de la vérité au dépôt des lois la trajectoire janséniste au XVIIIe siècle*. *Annales E.S.C.* 46 (1991), p. 1179.

verdade essencial à religião e que é o fundamento de tudo o que é dito neste tratado: saber que Jesus Cristo está predito e figurado em o todo o Antigo Testamento, e que os profetas nada mais têm em vista para além dele”²⁴.

Esta leitura em chave cristológica não era nenhuma novidade na espiritualidade dos oratorianos. Basta lembrar o próprio fundador do Oratório francês, Pierre de Bérulle, ou o seu sucessor à frente dos destinos da Congregação, Charles de Condren. Aquilo que Duguet nos diz é que Cristo está “escondido” no Antigo Testamento. Esta ideia de um Deus que se esconde, que tem um grande peso no jansenismo, é a base da própria interpretação figurativa cristã²⁵: “Deus, que depois da queda de Adão se tinha retirado em si mesmo, por assim dizer, e parecia guardar um profundo silêncio relativamente aos homens, não poderia decidir-se a falar-lhes, como ele faz nas Escrituras, se não fosse para os tornar mais justos e melhores. Ora, como eles não o conseguem, segundo os seus decretos eternos, a não ser por Jesus Cristo, que Ele estabeleceu como a única fonte da verdadeira justiça e a única via pela qual o pecador pode retornar a Ele, não deve espantar que os livros do Antigo Testamento, unicamente destinados a fazer conhecer Deus aos homens e os homens a si próprios, repercutam por todo o lado a Jesus Cristo”²⁶.

Assim, Cristo é a chave de todo o pensamento figurativo dos oratorianos de Saint-Magloire e seus associados, jansenistas, jansenizantes ou simplesmente agostinianos. Ele é também uma das principais razões para que os jansenistas continuem sempre a ver a Igreja de Roma como uma instituição sagrada cujo abandono

²⁴ DUGUET, Jacques-Joseph- *Regles pour l'intelligence des Saintes Ecritures*. Paris: Chez Jacques Estienne, 1716, prefácio, páginas não numeradas.

²⁵ Ver a propósito do “Deus escondido” GOLDMANN, Lucien- *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*. Paris: Gallimard, 1985.

²⁶ DUGUET, Jacques-Joseph- *Regles pour l'intelligence des Saintes Ecritures*. Paris: Chez Jacques Estienne, 1716, início do prefácio, páginas não numeradas.

cismático seria um crime face a Deus. Cristo prometeu que nunca faltaria com a verdade à sua Igreja, principalmente nos momentos de tribulação. Esta convicção é fundamental para compreender, por um lado, a crítica severa que os jansenistas fazem aos protestantes, por outro a convicção de que eles, os que se opõem à bula *Unigenitus*, constituem uma “reserva da verdade”, um grupo de eleitos que Duguet e os seus seguidores designarão por “pequeno número”. Este núcleo de eleitos constituirá uma semente, um último reduto da verdade, e representa a figura daqueles que no povo eleito resistiram à incredulidade e à corrupção e que o profeta Elias compara “a alguns ramos de oliveira que resistiram à poda ou às uvas que escaparam à precisão dos vindimadores”²⁷.

Toda a leitura que o figurismo dos oratorianos faz das Escrituras é sempre à luz de S. Paulo e S. Agostinho. Daí que não seja de espantar a oposição que é feita entre a lei e a graça, entre a figura, que não é mais que uma sombra, e a realidade anunciada pela lei do espírito, a lei da graça. Mas a lei constitui, apesar de tudo, um estádio necessário no caminho para a graça: “é verdade que a lei, como um corpo estranho, veio-se colocar entre as promessas e a sua execução. Mas longe de as abolir ela redesenhou-as sob figuras próprias para tornar a fé mais sensível e mais viva, esperando que ela pudesse ir nutrindo o Evangelho do qual ela estava completamente impregnada, cobrindo as verdades e os mistérios sob os véus que os judeus espirituais compreendiam facilmente”²⁸.

No fundo, bem vistas as coisas, este sistema de interpretação constitui o corolário do princípio paulino de subir das coisas visíveis às coisas invisíveis. De acordo com o esquema interpretativo de Duguet os factos narrados no Antigo Testamento têm dois sentidos,

²⁷ DUGUET, Jacques-Joseph- *Regles pour l'intelligence des Saintes Ecritures*. Paris: Chez Jacques Estienne, 1716, p. 256.

²⁸ DUGUET, Jacques-Joseph- *Regles pour l'intelligence des Saintes Ecritures*. Paris: Chez Jacques Estienne, 1716, prefácio, páginas não numeradas.

um sentido imediato e um sentido profético. S. Paulo já tinha sugerido, de forma bastante platônica, que o sacerdócio, o tabernáculo, as vítimas e as cerimônias judaicas eram uma figura do sacrifício de Cristo. São atos e objetos materiais mas que “contribuem para um culto que consiste em figuras e sombras das coisas divinas”²⁹. Na mesma linha de raciocínio, as promessas de felicidade temporal devem ser interpretadas como imagens de uma anunciada alegria espiritual. Seria grosseiro se assim não fosse, e se os filhos de Deus fossem movidos pelo interesse temporal ou pelo temor do castigo.

Isto leva-nos, finalmente, a um assunto fulcral na obra de Duguet, o da conversão geral de todos os judeus como corolário natural do processo de transição da lei para a graça e do temor para o amor. A conversão dos israelitas será o resultado da ação do “pequeno número” que suportará as provações e converterá o mundo: “o pequeno número será tão esclarecido e pleno de zelo, tão coberto de bênçãos nos seus trabalhos, que converterá todo o universo”³⁰. Duguet justifica esta sua profecia na epístola de S. Paulo aos romanos, capítulo 11, onde se fala nas infidelidades do povo de Israel, que matou os profetas e arrasou os altares consagrados a Deus. Aí se diz que Deus guardou para si uma “reserva” constituída por “sete mil homens que não dobraram o joelho diante de Baal”.

Este princípio do “pequeno número” será desenvolvido por um aluno de Duguet, o oratoriano Vivien Laborde (1680-1748), que chegou a ser diretor do seminário de Saint-Magloire. A militância no “pequeno número” é, na opinião de Laborde, um “testemunho de verdade”, ideia que ele vai colocar no título da sua influente obra *Du témoignage de la vérité dans l'Église*, publicada em 1717.

²⁹ DUGUET, Jacques-Joseph- *Regles pour l'intelligence des Saintes Ecritures*. Paris: Chez Jacques Estienne, 1716, p. 142.

³⁰ DUGUET, Jacques-Joseph- *Regles pour l'intelligence des Saintes Ecritures*. Paris: Chez Jacques Estienne, 1716, p. 258.

O tratado de Laborde tem alguns aspetos importantes. O primeiro é a utilização bastante pronunciada de uma linguagem jurídica. O segundo é a elaboração de uma eclesiologia de poder descentralizado e pulverizado, em que o Papa é considerado apenas como presidente do colégio episcopal e os bispos funcionam como porta-vozes da vontade do clero paroquial. A linguagem jurídica apoia-se numa sólida erudição histórica, através da invocação de precedentes que possam sustentar as teses do autor. Não será de espantar, portanto, que nos surja novamente a Igreja da Antiguidade a funcionar como modelo.

Com o objetivo de ilustrar a autoridade evangélica do “pequeno número”, Laborde recorreu ao concílio de Rimini (359 d.C.), no qual se discutiu a questão do arianismo, ou seja, da natureza divina da pessoa de Cristo. Nesse concílio houve um pequeno número de bispos que se opôs à ideia de eliminar o termo “consustancial”, baseando-se nas determinações do concílio de Niceia. O objetivo de Laborde era retirar poder à ideia de que o maior número está sempre certo: “os bispos de Rimini não o puderam condenar (ao termo “consustancial”), porque o concílio de Niceia o tinha consagrado para exprimir a divindade do Verbo, e por maior que seja o número dos pastores que se ligaram a esta prevaricação, seria um crime fazê-lo porque se tinha perante si o concílio de Niceia”³¹.

Laborde define a Igreja como uma “comunidade de homens” fora da qual não há salvação. “Maldito de mim, se a procurar noutra lugar”, diz o autor, numa mensagem clara aos protestantes: “É lá (na Igreja) que é preciso encontrar o testemunho público da verdade”³².

³¹ LABORDE, Vivien- *Du témoignage de la verité dans l'Église. Dissertation théologique*. s.n: s.n., 1714, p. 301.

³² LABORDE, Vivien- *Du témoignage de la verité dans l'Église. Dissertation théologique*. s.n: s.n., 1714, p. 10.

Laborde apresenta três razões para justificar a autoridade do “menor número”. Primeiro, a ideia, que já tinha surgido em Duguet, de que Cristo prometera que a verdade permaneceria sempre na Igreja. Segundo, que são os pastores, leia-se o baixo clero paroquial, quem verdadeiramente dá testemunho da verdade, na medida em que eles são os ministros essenciais” e “testemunhas jurídicas” da Fé das suas Igrejas. Terceiro, em caso de divisão o critério para se aquilatar da legitimidade de uma decisão nunca pode ser a do maior número, mas sim o reconhecimento ou a negação da verdadeira lei suprema “a qual sempre pública e sempre infalível, uma vez que é a lei de Jesus Cristo, condena os prevaricadores, qualquer que seja o seu número, e justifica as testemunhas fiéis, por pequeno que seja o número a que se viram reduzidas”³³.

O princípio para o conhecimento da verdade não pode ser, portanto, o da quantidade de pessoas que poderia considerar como verdadeiro um determinado axioma. Isso seria, como vimos, raciocinar numa base probabilística, que qualquer jesuíta poderia ter por boa. Não, a verdade está oculta. Oculta no nosso espírito e oculta na letra das Escrituras. É o próprio S. Paulo que nos diz que a sabedoria de Deus está escondida no mistério, *abscondita in mysterio*, e que o homem carnal não a pode conhecer, porque são precisos os olhos do espírito para a examinar.

É a partir desta ideia que Laborde faz uma reflexão que demonstra o quanto esta ideia do figurismo tem de agostiniano. De repente vemos aflorar a engrenagem psicológica da alma, em que uma vontade rainha depende dos préstimos do entendimento, seu súbdito nem sempre fiel. Na perspectiva de Laborde, esta sabedoria deve estar obscura mas não deve estar inacessível: “se não houvesse luz, a vontade não poderia crer, ou supondo que ele cresse, creia

³³ LABORDE, Vivien- *Du témoignage de la vérité dans l'Église. Dissertation théologique*. s.n: s.n., 1714, p. 97.

imprudentemente, e se não houvesse obscuridade, a vontade creria, sem dúvida, mas creria sem mérito”. Dito de outra forma, a vontade é cega e crer sem o uso do entendimento é uma imprudência. Mas o concurso do entendimento é muito limitado e não substitui a função da vontade, a de crer para além dos limites que lhe são impostos pela racionalidade. Contudo, o equilíbrio é frágil e a queda um risco permanente: “Se só houvesse luz, os corações dúbios teriam a mesma vantagem dos corações rectos, e se só houvesse obscuridade a condição dos corações rectos seria tão triste como a dos corações dúbios. É, portanto, necessário, temperar uma com a outra, a fim de conservar à prudência o seu mérito, à fé o seu exercício, à paciência a sua prova, à humilhação o seu apoio, aos corações rectos a sua vantagem, como aos corações dúbios a pena que o merece a sua duplicidade”³⁴.

O raciocínio que lhe subjaz é-nos já familiar. A vontade é livre. Como tal, qualquer tentativa para a constringer é inútil para a formação de um coração verdadeiramente cristão. Donde se conclui, diz o autor, que nada é mais estranho ao cristianismo do que “o espírito de domínio”, um conceito que Laborde viria mais tarde a desenvolver num texto dedicado a justificar a separação entre o poder espiritual e o poder secular, intitulado *Principes sur l'essence, la distinction et les limites des deux puissances, spirituelle et temporelle*, publicado postumamente em 1753.

Neste texto, o autor começa com um conjunto de axiomas de onde conclui a necessidade da existência de autoridade para a manutenção da sociedade e que as funções dessa sociedade são de duas ordens: os bens da vida presente e os bens da vida futura. Os primeiros pertencem ao corpo, os segundos pertencem ao espírito: “daqui nascem duas formas de sociedade no mundo, em que cada

³⁴ LABORDE, Vivien- *Du témoignage de la vérité dans l'Église. Dissertation théologique*. s.n.: s.n., 1714, p. 13-14.

uma deve estar confinada à ordem de bens para os quais cada uma destas sociedades foi estabelecida”³⁵.

A autoridade espiritual tem apenas uma função. Fazer morrer o homem da carne e nascer o homem do espírito: “o único objeto da potência eclesiástica... é dar essa vida preciosa aqueles que a desejem, de a conservar naqueles que já a receberam e de a restabelecer naqueles que tiveram a infelicidade de a perder”³⁶.

O cristão é um estrangeiro neste mundo, considera Vivien Laborde. Assim ele está de passagem por uma terra que não é sua e deve submeter-se. Todo o poder vem de Deus, diz S. Paulo, e revoltarmo-nos contra a autoridade secular é, desse ponto de vista, uma revolta contra Deus. No entanto o inverso também é verdadeiro. A Igreja está neste mundo mas não depende dele. Daqui se conclui que a autoridade secular não se deve imiscuir nos assuntos internos da Igreja. Não obstante, se as autoridades temporais o decidirem fazer, a Igreja nada mais tem ao seu dispor do que a oração, a esperança e a capacidade de resignação. Não pode nem deve recorrer aos meios da força. Até porque em última análise, quer o homem interior quer a verdadeira Igreja são e serão sempre livres. E sê-lo-ão porque são mestres da vontade: “esta faculdade da alma que a torna mestra de si mesma e dos seus atos...será sempre a ideia mais simples de liberdade”³⁷.

Este tratado de Laborde foi publicado em 1753, cinco anos após a morte do seu autor. No prefácio, de autor anónimo, consegue-se perceber que as razões que levaram à publicação deste texto tinham a ver com as circunstâncias muito particulares que se viviam nes-

³⁵ LABORDE, Vivien- *Principes sur l'essence, la distinction et les limites des deux puissances, spirituelle et temporelle*. s.n.:s.n., 1753, p. 4.

³⁶ LABORDE, Vivien- *Principes sur l'essence, la distinction et les limites des deux puissances, spirituelle et temporelle*. s.n.:s.n., 1753, p. 7.

³⁷ LABORDE, Vivien- *Principes sur l'essence, la distinction et les limites des deux puissances, spirituelle et temporelle*. s.n.:s.n., 1753, p. 40.

sa altura. O próprio prefaciador o reconhece ao afirmar “que nós cremos que o público o lerá com prazer, num tempo em que se disputa tanto acerca dos limites das duas potências”.

Segundo Dale Van Kley, foi nos inícios da década de 50 do século XVIII que se começou a assistir ao desmantelamento do conceito de absolutismo sagrado³⁸. Este processo teve como principal fator a luta entre os parlamentos regionais e a monarquia. Os parlamentos estavam nas mãos de advogados de extração burguesa, nos quais o jansenismo conseguira penetrar, transformando-se. Partindo da sua natureza teológica, o jansenismo tinha-se judicializado por volta dos últimos anos da década de 20, adquirindo assim uma dimensão política³⁹.

No prefácio da obra de Laborde, o anónimo prefaciador fala de um Memorial publicado em 1730 assinado por 40 advogados, dois curas e um cónego contra o bispo de Orleans “e outros Arcebispos e Bispos de diferentes dioceses”. A substância da matéria aí tratada pode resumir-se da seguinte forma: podem os curas visados por sanções eclesiásticas por parte dos bispos apelar para os parlamentos, no sentido de anular essas sanções? Dito de outra forma: pode o poder temporal impor as suas determinações à instituição eclesiástica?

O Memorial ia mais longe do que a simples separação de poderes, defendida por Laborde. Ele assumia a defesa da intervenção do poder secular na esfera espiritual, argumentando que “a disciplina eclesiástica faz parte da polícia geral de cada nação cristã”⁴⁰.

³⁸ VAN KLEY, Dale- *Les origines religieuses de la révolution française 1560-1791*. Paris: Éditions du Seuil, 2002, pp. 298 e seguintes.

³⁹ VAN KLEY, Dale- *Les origines religieuses de la révolution française 1560-1791*. Paris: Éditions du Seuil, 2002, p. 172.

⁴⁰ *Memoire pour les sieurs Samson Curé d’Olivet, Couet Curé de Darvoi, Gaucher Chanoine de Jargeaum Diocèse d’Orleans, et autres ecclesiastiques de differens diocèses, Appellans comme d’abus, contre Monsieur l’Eveque d’Orleans et autres Archeveques de differens diocèses*. Paris: de l’Imprimerie de Ph. Nic. Lottin, 1730, p. 2.

Contudo, o espírito do Memorial aproxima-se do de Laborde na ideia de que a autoridade da Igreja deve reservar-se apenas para o domínio espiritual, considerando que “resulta de todo o Evangelho que nada é mais oposto à religião, à Igreja e ao seu governo, que o domínio e o constrangimento”.

O documento demonstra que os argumentos utilizados pelos magistrados são retirados do ideário jansenista. Mas como é que se terá formado este partido jansenista no seio de uma classe profissional que era, em grande medida, a expressão de uma parte da classe burguesa?

Teremos que recorrer novamente ao figurismo para compreender essa passagem do jansenismo teológico para a sua versão judicial. Catherine Maire demonstrou como a teologia figurista passou dos teólogos de Saint-Magloire para os advogados de Paris, através da transformação da “reserva da verdade”, o grupo de eleitos destinado a manter viva a verdadeira fé na Igreja, em “reserva das leis fundamentais”, corporizado no grupo de magistrados que defendiam o constitucionalismo e a limitação do poder absoluto do monarca⁴¹. O ponto de ligação entre teologia figurativa e a magistratura tinha a ver com a defesa da autoridade dos concílios perante a centralização de poder no Papa, que os advogados viriam a transformar em defesa da autoridade dos parlamentos face à autoridade absoluta do monarca. A influência, no entanto, não se fez apenas num sentido. Figurismo e constitucionalismo influenciaram-se mutuamente, tal como nos diz Dale Van Kley: “o figurismo influiu igualmente a expressão do constitucionalismo parlamentar. Laborde, no seu *Du témoignage de la vérité*, por exemplo, não apenas demonstra a influência do mundo judiciário sobre a teologia jansenista, mas anuncia também que, reciprocamente, esta teologia pode remodelar o papel

⁴¹ MAIRE, Catherine- l'Église et la nation: du dépôt de la vérité au dépôt des lois la trajectoire janséniste au XVIIIe siècle. *Annales E.S.C.* 46 (1991), p. 1178.

dos magistrados e dos advogados, fazendo deles testemunhas leais da verdade constitucional”⁴².

A transformação do jansenismo, de doutrina teológica em movimento político, demonstra bem até que ponto o agostinianismo se afasta das concepções centralistas e autoritárias do exercício do poder. Facilmente se percebe porquê. Ele parte para uma construção de um ideal de sociedade a partir do indivíduo e daquilo que melhor define a personalidade de cada um: a vontade. Tal facto levou a que alguns autores, com particular destaque para Dale Van Kley, descortinassem no jansenismo, mais do que no iluminismo, o grande foco de contestação ao regime absolutista e as sementes da dessacralização do poder político. O mesmo é dizer, que viram no jansenismo a raiz do princípio democrático. E este é um problema historiográfico complexo: poderá uma teologia profundamente anti-humanista como o agostinianismo, ter servido de fundamento ao mais humanista dos regimes políticos?

⁴² VAN KLEY, Dale- *Les origines religieuses de la révolution française 1560-1791*. Paris: Éditions du Seuil, 2002, p. 149.

(Página deixada propositadamente em branco)

7. O PROBLEMA HISTÓRICO

A questão da influência do jansenismo na queda do Antigo Regime não pode, a meu ver, ser desligada de uma questão mais ampla, a da influência do agostinianismo na modernidade. Foram vários os autores a fazer a ligação entre o pensamento de Agostinho e a emergência da modernidade. Um dos pensadores mais influentes a colocar a questão foi Charles Taylor, para quem a formação do homem moderno assenta na ideia de introspeção e interioridade¹. Na sua obra *A Secular Age*, Taylor inclui um capítulo sobre o disciplinamento da sociedade onde fala da importância da oração metódica e da noção de vontade². Trata-se de uma ideia mais intuitiva do que demonstrada de forma documental, o que não nos deve surpreender porque Taylor é um filósofo e não um historiador na aceção estrita do termo.

Este autor constrói uma teoria a partir dos pressupostos psicológicos do agostinianismo, embora sem explicitar essa origem. De facto, vários foram os autores que identificaram essa ligação entre modernidade e introspeção. Taylor vai mais longe e consegue penetrar um pouco mais fundo, raspando o verniz dessa distinção entre interioridade e exterioridade. Contudo, outros autores houve

¹ TAYLOR, Charles- *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: University Press, 1989, pp. 111 e seguintes.

² TAYLOR, Charles- *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007, p. 112.

que olharam para o jansenismo como um fator de secularização e modernidade a partir de um outro prisma, que não se opõe a este mas que o complementa. Marcel Gauchet, por exemplo, vê no afastamento radical entre Deus e a natureza a raiz da autonomização e valorização desta última. Ao ser desligado do seu criador, a natureza teria sido “desencantada”, passando a funcionar sob regras que lhe são próprias e independentes de Deus. Para Gauchet esta questão não é específica do jansenismo, nem sequer do agostinianismo, mas está na essência do próprio cristianismo. O cristianismo, diz Gauchet, é a religião do “absolutamente outro”, ao contrário do paganismo que tinha uma relação de cooperação entre as forças divinas e natureza³. Também Louis Dupré tinha chamado a atenção para esta cisão entre Deus e natureza, inerente ao cristianismo, notando que esse facto tinha sido agravado com a teologia nominalista dos finais da Idade Média⁴.

Não será, certamente, coincidência o facto de tanto Gauchet como Dupré terem escrito textos acerca do jansenismo⁵. Os jansenistas alargaram o fosso que existia entre Deus e a criação a um nível absoluto e tornaram Deus num ser insondável e imperscrutável, completamente estranho às realidades humanas.

Os dois autores referidos tiveram uma abordagem própria de filósofos, em que, como disse, as realidades são mais intuídas do que demonstradas documentalmente. Seria com Dale Van Kley, com o seu *The Religious Origins of the French Revolution*, publicado em

³ GAUCHET, Marcel- *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985, p. 186.

⁴ DUPRÉ, Louis- *Passage to Modernity. An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*. New Haven, London: Yale University Press, 1993, p. 3.

⁵ GAUCHET, Marcel- “La question du jansenisme dans l’historiographie de la révolution” in *Jansénisme et Révolution*. Paris: Chroniques de Port-Royal, 1990, pp. 15-23 e DUPRÉ, Louis- The Case for Jansenism. *The Journal of Religion*. 76 (1996) 607-610

1996, que essa tentativa seria feita de forma mais consequente⁶. A tese aí desenvolvida sustenta que o jansenismo foi uma das fontes da Revolução Francesa, tendo como base o estudo acerca da oposição que o jansenismo desenvolveu ao absolutismo, e foi já parcialmente abordada no capítulo anterior. Aí, o autor explora a recuperação que o partido jansenista parlamentar faz das liberdades da Igreja Galicana face a Roma, de doutrinas que reclamam uma democracia interna da instituição eclesial e da valorização do clero paroquial, como foi o caso do richerismo, doutrina criada pelo teólogo francês Edmond Richer (1559-1631). Não deixa também de referir a tentativa de “espiritualização” quase absoluta da Igreja, desligando-a da realidade exterior e colocando em causa a Igreja enquanto instituição humana, presente no mundo dos homens. Este papel foi desempenhado com particular acuidade pela facção jansenista do parlamento de Paris “cuja estratégia consistiu necessariamente em reforçar a espiritualização da autoridade da Igreja até a desligar de tudo o que é factual e exterior, quer dizer, de tudo o que concerne ao repouso público, que releva do domínio legítimo do estado”⁷.

A tese de Van Kley veio lançar um debate acerca da influência da religião na transformação que levou ao mundo contemporâneo. A tese é quase contraintuitiva, tal é o peso da ideia de que esse processo resultou de um movimento gradual de emancipação da razão humana face à religião por ação da filosofia iluminista⁸. Pode

⁶ VAN KLEY, Dale- *The Religious Origins of the French Revolution. From Calvin to the Civil Constitution*. New Haven: Yale University Press, 1996. O livro teve uma edição francesa em 2002, VAN KLEY, Dale- *Les origines religieuses de la révolution française 1560-1791*. Paris: Éditions du Seuil, 2002. Van Kley tem ainda um artigo onde explora notavelmente a questão da relação entre cristianismo e modernidade, ver VAN KLEY, Dale K.- Christianity as Casualty and Chrysalis of Modernity: The Problem of Dechristianization in the French Revolution. *American Historical Review*. 108 (2003) 1081-1104

⁷ VAN KLEY, Dale- *Les origines religieuses de la révolution française 1560-1791*. Paris: Éditions du Seuil, 2002, p. 296.

⁸ Disso são exemplo obras clássicas como CASSIRER, Ernst- *The Philosophy of the Enlightenment*. Princeton: University Press, 1951; HAZARD, Paul- *European Thought*

parecer estranho, quase inconcebível, que a liberdade nasça da servidão e que a autodeterminação individual resulte de uma doutrina que na sua base apela à “despersonalização” e à anulação da vontade de cada um.

Não obstante, quando olhamos para a literatura produzida na fase imediatamente posterior à Revolução Francesa verificamos que existia uma consciência bem clara da influência que o partido jansenista e as suas variantes, espalhadas um pouco por toda a Europa católica, tiveram nos acontecimentos revolucionários. Isso é bastante evidente no caso português, mas podemos encontrar essa ideia um pouco por todo o espaço do Velho Continente abalado pelos acontecimentos de 1789.

O texto mais conhecido sobre a influência dos jansenistas na Revolução de 1789 pertence a Henri-Alexandre Audainel, pseudónimo do panfletário, diplomata, espião e deputado aos Estados Gerais, Louis-Alexandre de Launay (1753-1812). Launay foi amigo de Rousseau e teve inicialmente entusiasmo pela Revolução. Os excessos revolucionários ter-lhe-ão arrefecido o entusiasmo ainda numa fase precoce da insurreição, levando-o a optar por uma atitude conservadora. O texto em causa tem por título *Dénonciation aux français catholiques des moyens employés par l'Assemblée nationale pour détruire en France la religion catholique* e foi publicada num período de grande efervescência revolucionária, em 1791. Audainel identifica quatro grandes grupos presentes na reunião dos Estados Gerais que precedeu a efervescência revolucionária: antes de mais o dos “católicos resolutos em manter a religião dos seus pais, mas tão confiantes, tão afastados de todo o projeto de intriga, tão perfeitamente envolvidos numa mortal segurança, que nunca imaginaram a possibilidade de que uma Assembleia Nacional ousasse atacar a

in the Eighteenth-Century. New Haven: Yale University Press, 1954; GAY, Peter- *The Enlightenment: an interpretation*. New York: Vintage Books, 1966.

religião dominante”. Opostos a estes, Audainel identifica três grupos, ou três “seitas”, na designação do autor. A primeira, a mais numerosa, era a dos “ateus, discípulos dos filósofos e seus executores testamentários”. As outras duas eram como dois irmãos desavindos: jansenistas e protestantes. Os jansenistas, diz, tinham muitos pontos de contacto com os protestantes, exceto no facto de gostarem de exhibir o desprezo que lhes votavam: “imitando-os, anatematizamos. Eis talvez a sua maior distância”⁹.

Houve um aspeto que prendeu a atenção do autor e que será frequentemente invocado na literatura anti jansenista pós-revolucionária. Os primeiros eclesiásticos a assinar o juramento de fidelidade ao novo governo constitucional pertenciam à Congregação do Oratório, a qual na opinião de Audainel, “era como toda a gente sabe o berço e o abrigo dos mais furiosos jansenistas”¹⁰.

Ainda durante o período revolucionário se levantaram várias vozes no mesmo sentido, umas mais explícitas do que outras. O jornalista Mallet du Pan (1749-1800), escrevendo em 1793, avisava para o perigo que constituía a ideia de ressuscitar o cristianismo primitivo. A ideia era simplesmente subversiva e perverteria toda a ordem da sociedade: “uma igualdade absoluta de condição, uma comunidade de bens, a República dos pobres e da irmandade, associações sem governo, entusiasmo por dogmas e submissão a chefes eleitos pelos seus iguais”¹¹. Mallet du Pan nunca nomeia os jansenistas pelo nome, mas a descrição é demasiado clara para poder levantar dúvidas. No entanto, esta observação não deixa de ter algum cinismo. Na

⁹ AUDAINEL, Henri-Alexandre- *Dénonciation aux françois catholiques des moyens employés par l'Assemblée Nationale pour détruire en France la religion catholique*. Londres: Chez Edward Pall-Mall, 1791, pp. 116-132.

¹⁰ AUDAINEL, Henri-Alexandre- *Dénonciation aux françois catholiques des moyens employés par l'Assemblée Nationale pour détruire en France la religion catholique*. Londres: Chez Edward Pall-Mall, 1791, p. 134.

¹¹ MALLET DU PAN, M.- *Considerations on the nature of the French Revolution and the causes which prolong its duration*. London: J. Owen, 1793, p. 31.

verdade, o que Mallet du Pan nos diz é que os jansenistas estavam a tentar recuperar um grau de pureza original cristã, mas que isso não é necessariamente bom.

A mesma ideia do potencial subversivo do cristianismo, quando considerado na sua pureza original, aparece numa obra de um homem que acompanhou de muito perto os acontecimentos revolucionários e que é, por isso, testemunha privilegiada. Jean-Joseph Mounier (1758-1806), membro da Assembleia Constituinte e um dos principais promotores da Declaração Universal dos Direitos do Homem. Mounier defende que é um erro julgar a religião, neste caso o catolicismo, como algo incompatível com as revoluções. Fazendo notar que os jansenistas se distinguiram no início da Revolução pela defesa das liberdades, Mounier faz uma reflexão interessante: não existe uma relação necessária entre a incredulidade e o ódio aos governos estabelecidos. Pelo contrário, não há maior revolucionário do que o crente, uma vez que o ateu “cuja alma fria não vê no universo nada para além de um concurso cego de elementos sem direção, não conseguiria ser sensível aos males dos seus semelhantes”. Desta forma, aos seus olhos, “aquele que tem sentimento religioso não pode ser conseqüente nas suas opiniões, sem detestar a tirania, sem crer que os homens têm da natureza direitos que devem ser sagrados sob todas as formas de governo, e que as autoridades não podem infringir sem violar as condições primitivas da sua instituição”¹².

Mounier, recorde, sabia bem do que falava. Os jansenistas, ou mesmo simplesmente os agostinianos, tinham a força de uma convicção que advém da ideia de pureza. Tal como outro ramo famoso da família agostiniana, os calvinistas. Já no período anterior à Revolução

¹² MOUNIER, J.-J.- *De l'influence attribué aux philosophes, aux Francs-Maçons et aux Illuminés, sur la Révolution de France*. Paris: Ponthieu, 1822, pp. 65-66. A primeira edição é anterior a 1810 porque aparece citada em GRÉGOIRE, Henri-*Histoire des sectes religieuses*. Paris: Potey, 1810.

os jesuítas tinham tentado colar o jansenismo ao calvinismo¹³. As tendências teocráticas, a predestinação, a ética de disciplina individual, o agostinianismo enfim, serviam de base à comparação. No período pós-revolucionário essa torna-se uma das ideias de força da crítica jesuítica ao papel desempenhado pelos jansenistas no eclodir da revolta. Foi o caso do ex-jesuíta e teólogo Gianvincenzo Bolgeni (1733-1811) que afirmou que o jansenismo era “um calvinismo mascarado”, acrescentando que “a monarquia e a república aristocrática são odiosas ao calvinismo. A democracia é o seu ídolo”¹⁴. A um outro nível, Bolgeni cita o documento de 1730 onde três sacerdotes jansenistas recorreram ao parlamento de Paris para revogar as censuras eclesiásticas do bispo de Orleans¹⁵. A recuperação de um tal documento, a sessenta anos de distância, prova que a judicialização do jansenismo foi um facto perfeitamente consciente para os contemporâneos. Na verdade, no mesmo ano em que Bolgeni publicou o seu texto, o sacerdote italiano Luigi Cuccagni alinhava pela mesma tese, dizendo que os jansenistas “sempre disseminaram a dissensão entre o rei e os parlamentos, com o apoio dos quais se mantiveram obstinados contra a autoridade da Igreja e do monarca, perpetuando a rebelião contra o poder de uma e do outro”¹⁶.

A par da obra de Audainel, a outra grande referência da literatura anti jansenista no período pós-revolucionário será talvez o livro intitulado *Mémoires pour servir à l’histoire ecclésiastique pendant le dix-huitième siècle*, obra que deixou lastro por toda a Europa católica. A obra foi publicada em 1806 sem nome de autor,

¹³ SCHMALTZ, Tad M.- What Has Cartesianism To Do with Jansenism? *Journal of the History of Ideas*. 60 (1999), p. 42.

¹⁴ BOLGENI, Gianvincenzo- *Problema se i giansenisti siano giacobini*. Roma: Luigi Perego Salvioni, 1794, pp. 28-29.

¹⁵ BOLGENI, Gianvincenzo- *Problema se i giansenisti siano giacobini*. Roma: Luigi Perego Salvioni, 1794, p.

¹⁶ CUCCAGNI, Luigi- *Il Giansenismo senza difesa, e mal difeso dall’abate Pietro Tamburini*. Roma: Giovanni Zempel, 1794, p. 125.

mas sabe-se hoje que terá saído da pena de um escritor conservador e relativamente obscuro de nome Michel-Pierre-Joseph Picot (1770-1841). Na introdução do livro, Picot apresenta a teoria de que teriam sido os jansenistas os precursores da Revolução, uma tese que, como se tem visto, não era particularmente original. O que é interessante no texto de Picot é que ele coloca essa genealogia da insurreição política num período mais recuado do que aquele em que o jansenismo penetrou nos parlamentos franceses, nas décadas 20-30 do século XVIII. O autor vê a semente da insurreição já no século XVII, destilada nos escritos dos solitários de Port-Royal. E utiliza, para o justificar, uma fonte jansenista, ou pelo menos simpatizante dos jansenistas, o famoso bispo revolucionário e ativista maior da Igreja constitucional saída da Revolução, Henri Grégoire. Picot não o refere pelo nome, designando-o apenas por “um escritor moderno que deplorou a sua ruína (de Port-Royal)”, mas cita *ipsis verbis* as palavras de Grégoire na sua obra publicada em 1801 *Les ruines de Port-Royal des Champs*: “os aderentes de Port-Royal, diz um autor moderno que também deplorou a sua ruína, formaram constantemente uma família dispersa, mas cujos laços visíveis se fortificaram pela perseguição dirigida contra eles... sob o ponto de vista político, podemos citá-los como precursores da Revolução”¹⁷. E um pouco mais à frente, continuando a citar o mesmo Grégoire: “foi a escola de Port-Royal que, dirigindo os esforços concertados da magistratura e da parte mais sã (segundo ele) do clero, opôs uma dupla barreira às investidas do despotismo político e do despotismo ultramontano”. O bispo revolucionário situa, portanto, a aliança entre teologia e magistratura num período muito precoce do movimento jansenista.

¹⁷ *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le dix-huitième siècle. Tome Premier*. Paris: De l'Imprimerie d'Adrien le Clere, 1815, introdução, p. xlv.

Grégoire, à semelhança de Mounier, que referimos atrás, sabia bem do que falava. Tinha vivido intensamente e por dentro os acontecimentos revolucionários. Por isso as suas palavras têm um peso acrescido. Grégoire era o produto acabado de século e meio de jansenismo, agostinianismo, richerismo e todas as restantes doutrinas pró-democratizantes e anti hierárquicas que cresceram como braças do tronco agostiniano na França desse período. Para a historiografia tradicional, que considera a Igreja católica e a religião em geral como um bloco monolítico e reacionário, Henri Grégoire era visto como uma anomalia, um excêntrico que defendia simultaneamente a República, o cristianismo, a abolição da escravatura, os judeus e os direitos do baixo clero. Foi também o homem que afirmou que “os reis são na ordem moral aquilo que os monstros são na ordem física”¹⁸.

As obras de Audainel e de Picot são os dois principais livros em volta dos quais orbita uma grande quantidade de textos visando os jansenistas. Essa literatura foi em parte articulada por jesuítas, ou melhor dizendo ex-jesuítas, uma vez que a ordem tinha sido suprimida em 1773 pelo breve papal *Dominis ac Redemptor*.

Uma das ideias basilares, apresentada por Audainel e insistentemente citada por grande número de autores, é a da massiva presença de padres da Congregação do Oratório no juramento de obediência ao novo governo revolucionário. Outra ideia intimamente ligada a esta é a de uma conspiração jansenista internacional destinada a impor o deísmo e a descrença que ficaria conhecida como o “projeto de Bourfontaine”. Tratava-se de uma alegada conspiração, referida pela primeira vez pelo advogado Jean Filleau na sua *Relation juridique*, publicada em 1654, na qual ele fala de uma conspiração urdida por várias figuras, entre as quais estariam

¹⁸ RAVITCH, Norman- Liberalism, Catholicism and the Abbé Grégoire. *Church History*. 36 (1967), p. 424.

o fundador do Oratório em França, Pierre de Bérulle, o devotado amigo de Francisco de Sales, Jean-Pierre Camus, o abade de Saint-Cyran, Jean Duvergier d'Hauranne e o próprio Cornelius Jansen. A longevidade desta tese é, portanto, extraordinária, e foi alimentada durante século e meio pela própria Companhia de Jesus. Próxima dela estava a da conspiração jansenista coligada com filósofos ateus e calvinistas¹⁹.

Todas estas ideias foram exploradas por jesuítas referidos acima como Francesco Gusta, Gianvicenzo Bolgeni, Alfonso Muzzarelli, entre outros²⁰. Em Espanha o nome que mais se destacou nesta investida literária dos ex-membros da Companhia foi o de Lorenzo Hervás y Panduro (1735-1809), um membro da Companhia de Jesus que tem a particularidade de ser considerado um dos fundadores da linguística comparada.

Em 1807 Hervás y Panduro publicou as *Causas de la revolucion de Francia en el año de 1789*, uma obra que funciona como compêndio de toda esta imagética jesuítica acerca da funesta seita dos jansenistas. Ligação doutrinal aos calvinistas, conspiração de Bourfontaine, aliança entre jansenistas e filósofos, a referência de Audainel aos oratorianos, são estas algumas das traves mestras que dominam o texto. A estas há que juntar um outro alvo, porventura mais perigoso, porque mais palpável e próximo. Falo de Scipione de Ricci (1741-1810), bispo de Pistóia e Prato e do seu ideólogo, o teólogo e professor da Universidade de Pavia, Pietro Tamburini (1737-1827)²¹.

¹⁹ VAN KLEY, Dale- The Jansenist Constitutional Legacy in the French Prerevolution 1750-1789. *Historical Reflections/Réflexions Historiques*. 13 (1986) p.394 e seguintes.

²⁰ Sobre esta verdadeira diáspora de autores exilados ver TOSTI, Mario- Gli "Atleti della Fede": emigrazione e controrivoluzione nello Stato della Chiesa (1792-1799). *Cristianesimo nella Storia*. 10 (1989), pp. 347-387.

²¹ HERVÁS Y PANDURO, Lorenzo- *Causas de la revolucion de Francia en el año de 1789*. Madrid: s.n., 1807, p.182.

Scipione de Ricci é uma das figuras mais relevantes do jansenismo internacional no período que antecedeu imediatamente a Revolução francesa. A sua diocese, Pistóia e Prato, no norte de Itália, estava localizada no então ducado da Toscana, governada pelo Habsburgo Pedro Leopoldo (1747-1792), filho da imperatriz austríaca Maria Teresa.

Leopoldo foi educado num ambiente profundamente reformista e iluminado. Recebeu influências das doutrinas de Fénelon, dos jansenistas e até, segundo se julga, da franco-maçonaria. A Toscana era um excelente cenário para pôr em prática esse reformismo. Metade das terras pertenciam à Igreja e três por cento da população tinha ordens sacras. Leopoldo tomou posse do seu cargo em 1765, um ano após a grande fome de 1764²².

Rapidamente proveu as Sés episcopais com bispos jansenistas e as cadeiras universitárias de Teologia com teólogos de forte orientação agostiniana. Trabalhou no sentido da melhoria da formação do clero, com a criação de academias eclesiásticas, e impôs o rigorismo moral. Criou uma caixa única eclesiástica, na qual reuniu os rendimentos e património de mosteiros, confrarias e capelarias, no sentido de proporcionar ao clero secular um rendimento que lhe permitisse viver sem recorrer à simonia, ou seja, à venda dos sacramentos. Disciplinar e moralizar eram palavras de ordem. Por outro lado reforçou a autoridade do estado em matérias eclesiásticas, procurando subtrair a Igreja toscana à autoridade de Roma. As reformas religiosas implicaram ainda a supressão do tribunal da Inquisição, a reforma de alguns mosteiros e o encerramento de vários outros²³.

²² WARD, W.R.- "Late Jansenism and the Habsburgs" in VAN KLEY, Dale; BRADLEY, James E.- *Religion and Politics in Eighteenth Century Europe*. Indiana: University of Notre Dame Press, 2011, p. 177.

²³ SARANYANA, Josep-Ignasi- La eclesiologia de la revolución en el Sínodo de Pistoya (1786). *Anuario de Historia de la Iglesia*. 19 (2010), p. 56.

As tensões com Roma não se fizeram esperar e a partir da década de oitenta a situação agravou-se. No início de 1786, Leopoldo contactou os seus bispos no sentido da organização de um sínodo para discutir um conjunto de reformas eclesiais a efetuar. Só três bispos responderam. Destes, o que assumiu a liderança do processo foi o bispo de Pistóia e Prato, Scipione de Ricci.

Ricci era um correspondente da Igreja jansenista de Utrecht, na Holanda. Desde a segunda metade do século XVII que Utrecht era um porto seguro para os jansenistas que sofriam perseguições, principalmente franceses. Arnauld refugiou-se lá em 1679 e a Igreja de Utrecht juntou-se aos apelantes para a realização de um concílio geral em 1717, no seguimento da polémica da bula *Unigenitus*. Tendo cortado os seus laços com Roma logo nos primeiros anos do século XVIII, a Igreja de Utrecht nunca quis que esse corte fosse total, preferindo ver-se no papel do “menor número” ou no “depósito da verdade”, de onde deveria sair a semente de reforma da Igreja²⁴. A partir de Utrecht, os seus membros encetaram uma troca epistolar com vários simpatizantes em vários pontos da Europa, criando uma rede que se viria a converter numa verdadeira “internacional jansenista” ou uma “República da Graça”²⁵. Fiéis aos seus princípios agostinianos, os jansenistas de Utrecht viam nessa rede de contactos uma reencarnação do velho modelo de troca epistolar entre os bispos da igreja primitiva, iniciada com as epístolas de S. Paulo²⁶. Scipione de Ricci era um desses correspondentes.

²⁴ VAN KLEY, Dale- “Catholic Conciliar Reform in na Age of Anti-Catholic Revolution” in VAN KLEY, Dale; BRADLEY, James E.- *Religion and Politics in Elighthenment Europe*. Indiana: University of Notre Dame Press, 2011, pp. 52 e seguintes.

²⁵ A designação foi utilizada por Douglas Palmer numa dissertação apresentada à Universidade do Ohio em 2004, intitulada *The Republic of Grace. International Jansenism in the Age of Elighthenment and Revolution*, um texto que aguarda ainda publicação. A tese encontra-se disponível online.

²⁶ VAN KLEY, Dale- Civic Humanism in Clerical Garb: Gallican Memories of the Early Church and the Project of Primitivist Reform 1719-1791. *Past and Present*. 200 (2008), p. 95.

O sínodo de Pistóia, realizado em 1786, teve três vertentes reformistas fundamentais. A primeira concerne ao jansenismo político-eclesiástico, afirmando que o Papa é apenas a cabeça ministerial da Igreja e que recebe o seu mandato da própria Igreja, ficando a sua autoridade confinada a matérias espirituais e assuntos de consciência.

Segunda, a reforma litúrgica e sacramental. Esta é uma das vertentes mais importantes do sínodo e que mais impacto criou, inscrevendo-se claramente na tendência jansenista para a simplificação, a austeridade e a crítica aos excessos e aparatos da religiosidade barroca. Limitação do número de imagens, mudança do calendário litúrgico, alterações na disciplina penitencial (os jejuns quaresmais, por exemplo), mudanças na disposição litúrgico-arquitetónica, com a supressão de capelas laterais e de altares no interior da Igreja. Verificam-se alterações na própria celebração da missa, de que a mais importante talvez seja a introdução da língua em vulgar. Finalmente, surgem ainda considerações acerca de matérias de dogma, como a presença real de Cristo na Eucaristia ou o valor sacrificial da Santa Missa.

A terceira vertente diz respeito ao rigorismo moral, com a recusa absoluta do probabilismo, a implementação de um grau de exigência elevado para que se receba validamente a confissão sacramental e a utilização da confissão frequente apenas para matérias de pecados veniais. O sínodo reprovou ainda o culto do Sagrado Coração de Jesus, tão caro aos jesuítas, alegando que se tratava de um culto “carnal”, e manifestou reservas profundas relativamente à forma da adoração da humanidade de Cristo²⁷. A isto acrescia ainda a enorme desconfiança do sínodo face ao culto das relíquias e intercessão dos

²⁷ SARANYANA, Josep-Ignasi- La ecclesiologia de la revolució en el Sínodo de Pistoya (1786). *Anuario de Historia de la Iglesia*. 19 (2010), pp. 60-61. As atas do concílio podem ver-se em STELLA, Pietro (a cura di)- *Atti e decreti del Concilio Diocesano di Pistóia dell'anno 1786. Volume II*. Lirenze: Leo S. Olschki, 1986.

santos, elementos que nunca se conseguiram livrar das suspeitas e acusações, por parte dos agostinianos, de serem fundamentalmente cultos paganizantes e carnais.

As determinações de Pistóia provocaram um forte descontentamento. Em Florença rebentaram violentos motins em 1787, quando foi posto a circular um rumor de que Scipione de Ricci pretendia destruir o altar da catedral de Prato, que albergava uma cinta da Virgem e que constituía a relíquia mais venerada da cidade. Finalmente, em 1790 uma nova onda de revolta pôs fim à vigência de Ricci enquanto bispo, às suas reformas eclesiásticas e também, por arrasto, às reformas sociais e económicas de fundo iluminista efetuadas por Leopoldo²⁸.

Scipione de Ricci deixou escritas as suas memórias, que viriam apenas a ser publicadas mais de meio século após a sua morte, já na década de sessenta de oitocentos. A meu ver a figura do bispo é de tal forma relevante para a compreensão da influência do jansenismo na Revolução francesa, a qual ele saudou e apoiou entusiasticamente, que se justifica um olhar sobre o documento. O exercício justifica-se porque ele nos permite compreender as vivências da época e a maneira como estas influíram na formação do pensamento de Ricci.

Como bom jansenista Ricci era firme opositor aos jesuítas. Mas não fora sempre assim. O futuro bispo de Pistóia e Prato tivera em tempos o desejo de se fazer jesuíta e desenvolveu contactos nesse sentido²⁹. Foi ainda jovem, durante a sua estadia em Roma, que o contacto com alguns membros da Congregação do Oratório o fize-

²⁸ VAN KLEY, Dale- Civic Humanism in Clerical Garb: Gallican Memories of the Early Church and the Project of Primitivist Reform 1719-1791. *Past and Present*. 200 (2008), pp. 114-115.

²⁹ *Memorie di Scipione di Ricci Vescovo de Prato e Pistóia, scritte da lui medesimo e pubblicate com documenti da Agenore Gelli. Volume I.* Firenze: Felice le Monnier, 1865, p. 11.

ram começar a olhar para os jesuítas com outros olhos. Começou a ganhar aversão às subtilezas especulativas da filosofia de Aristóteles e ao suporte intelectual que esta fornecia ao molinismo e àquilo que ele considerava ser uma moral relaxada e permissiva. À medida que crescia a influência dos oratorianos aumentava também “o desejo de iluminar-me sobre vários pontos, especialmente sobre questões que afligiram a Igreja no passado século e no presente”³⁰. Note-se que Ricci escreveu as memórias já no século XIX.

Entrara ao serviço do Arcebispo de Florença, como seu vigário, numa altura em que as lutas entre agostinianos e jesuítas estavam ao rubro. O centro da discussão era sempre em torno das questões morais. O Arcebispo de Florença tinha introduzido alguns catecismos de tendência jansenista e suprimido o catecismo de Belarmino, um grande clássico jesuíta, provocando reações dos membros da Companhia. Neste ambiente de conflito, as tendências reformistas de Ricci deviam ser já bastante notadas, uma vez que em 1780 Leopoldo decidiu nomeá-lo bispo³¹.

O relato de Ricci é extenso e rico em detalhes que estão fora do objetivo deste estudo. Há, no entanto, uma passagem relatada pelo bispo que me parece sintetizar todo um espírito de austeridade agostiniana, de simplicidade e nudez espiritual, que merece um olhar. Trata-se também de um pedaço de pequena história que demonstra que o duque Leopoldo não tinha uma visão simplesmente pragmática ou instrumental da religião.

O bispo tinha sugerido a supressão do convento masculino de frades dominicanos, localizado no centro da cidade de Pistóia,

³⁰ *Memorie di Sicpione di Ricci Vescovo de Prato e Pistóia, scritte da lui medesimo e publicate com documenti da Agenore Gelli. Volume I.* Firenze: Felice le Monnier, 1865, p.14-15.

³¹ *Memorie di Sicpione di Ricci Vescovo de Prato e Pistóia, scritte da lui medesimo e publicate com documenti da Agenore Gelli. Volume I.* Firenze: Felice le Monnier, 1865, pp. 24-43.

e pretendia instalar nele uma escola para jovens. Foi uma oportunidade de colocar em prática os seus projetos arquitetônicos, consonantes com uma leitura do que deveria ser uma liturgia bem ordenada: “a igreja era majestosa, uniforme e das mais vastas da cidade, mas parecia ter-se tornado inútil e dispendiosa a sua manutenção. Os altares eram de bom desenho e ricos de pedra... a ideia já concebida de reduzir a um só altar toda a Igreja, como coisa mais conforme à boa disciplina e mais apta a impedir a celebração simultânea de tantas missas, introduzidas com muita indecência contra o espírito da Igreja e mantidas pela ignorância, pela irreligiosidade e pelo interesse dos ministros do santuário, esta ideia me pareceu oportuna segui-la numa igreja que deveria servir num simples conservatório”³². As modificações visavam, nas palavras do bispo, reduzir “à maior simplicidade, mais apta a reclamar os fiéis a um certo respeito e recolhimento”.

Ricci, que parecia ter alguma intimidade com o duque, convidou-o a vir ver a sua obra. Leopoldo ficou maravilhado: “o soberano quando viu a igreja reduzida a uma tão bela forma, exultou, de forma que me tomou pelo braço e exclamou: “para quê tantos altares numa só Igreja? Porquê os padres tão apressados? Que escândalo! São muitos altares, logo são precisas muitas missas. Se são muitas missas, são precisos muitos padres. Se são muitos padres, precisam-se de muitos altares, e com este círculo vicioso se perpetua um escândalo vergonhoso que se faz do santo sacrifício”. Com estes sentimentos cristãos, que claramente me demonstrou em público, me animou a fazer o mesmo nas outras igrejas da diocese”³³.

³² *Memorie di Sicpione di Ricci Vescovo de Prato e Pistóia, scritte da lui medesimo e publicate com documenti da Agenore Gelli. Volume I.* Firenze: Felice le Monnier, 1865, p. 271.

³³ *Memorie di Sicpione di Ricci Vescovo de Prato e Pistóia, scritte da lui medesimo e publicate com documenti da Agenore Gelli. Volume I.* Firenze: Felice le Monnier, 1865, p. 272.

Era este o espírito de Pistóia. Simplicidade e pureza, com o primado do espírito sobre os desmandos da carne, assente numa teologia resgatada às epístolas de S. Paulo e à austeridade, tantas vezes sombria, de S. Agostinho. Para esta tarefa de fazer descer a cidade de Deus à cidade dos homens, Scipione de Ricci contava com a colaboração de um teólogo cujas obras tinham atingido notoriedade a nível europeu: o professor da Universidade de Pavia, Pietro Tamburini (1737-1827).

A Universidade de Pavia tinha sido alvo de uma reforma profunda introduzida pela imperatriz austro-húngara Maria Teresa, a qual lançou em 31 de Outubro de 1771 um *Plano de direção, estudos, disciplina e economia da Universidade de Pavia*. O objetivo era introduzir um plano científico e pedagógico moderno e criar uma elite útil e fiel ao estado. Pretendia-se “um conhecimento mais iluminado dos deveres próprios do bom cristão, cidadão e súbdito” e “prover mais utilmente às diversas necessidades da vida civil”³⁴.

A faculdade de Teologia tinha um objetivo bem definido. Sustentar uma nova conceção das relações entre a Igreja e o Estado. O filho de Maria Teresa, José II, necessitava de um teólogo que fundamentasse o novo paradigma. A faculdade de teologia tornou-se assim um instrumento da luta do estado contra a Igreja, quase um órgão de governo.

A orientação teológica de Pietro Tamburini em nada difere da generalidade do panorama agostiniano. Uma antropologia pessimista, baseada numa conceção de homem decaído e impotente, incapaz de qualquer boa ação sem a ajuda da graça divina. Rejeição da filosofia e da moral mundana de Aristóteles e dos seus seguidores jesuítas em prol de um rigorismo moral estrito. E, claro, uma espiritualização profunda da Igreja, moldada à imagem da igreja

³⁴ GARLASCHI, Innocente- *Vita cristiana e rigorismo morale. Studio storico-teologico su Pietro Tamburini (1737-1827)*. Brescia: Morcelliana, 1984, p. 19.

primitiva, retirando-lhe qualquer meio coercivo ou violentador da vontade, relegando a Igreja, enquanto instituição, apenas para o domínio das questões de consciência. E, como tal, *imperium* em matéria civil apenas e só para o estado³⁵.

Tamburini e Ricci foram os dois principais artífices do sínodo de Pistóia, um evento que teve uma repercussão fortíssima em toda a Europa, escassos três anos antes da eclosão da Revolução francesa. Como foi dito, houve uma reação popular bastante forte contra a introdução das novidades teológicas exaradas pelo sínodo. Se em Pistóia houve motins, numa outra região do império dos Habsburgo, o Brabante, na atual Bélgica, chegou-se ao ponto de uma reação armada, com contornos de guerra civil. Foi no próprio ano da Revolução de França, 1789, e a causa profunda da revolta terá sido a tentativa do imperador José II de suprimir uma antiga constituição que garantia um conjunto de imunidades e liberdades face ao poder imperial de Viena. Rapidamente, porém, o nacionalismo absorveu a bandeira do zelo religioso e a revolta contra Viena tornou-se também a revolta contra o filosofismo e, principalmente, o jansenismo representado pelas inovações teológicas dos Habsburgo. Significativamente, um dos instigadores da revolta era um ex-jesuíta, François-Xavier de Feller (1735-1802)³⁶.

Não é comum associar as revoltas da Toscana e da Bélgica à Revolução francesa. Dale Van Kley, no entanto, defende que existe uma ligação e que essa ligação se prende com as inovações teológicas jansenistas que foram aplicadas também em França, em particular na *Constituição Civil do Clero* que nacionalizou os bens da Igreja, aboliu os votos monásticos, reformulou unilateralmente o mapa

³⁵ Para uma visão geral do pensamento de Pietro Tamburini ver GARLASCHI, Innocente- *Vita cristiana e rigorismo morale. Studio storico-teologico su Pietro Tamburini (1737-1827)*. Brescia: Morcelliana, 1984.

³⁶ POLASKY, Janet- The Success of a Counter-Revolution in Revolutionary Europe: The Brabant Revolution in 1789. *Tijdschrift voor Geschiedenis*. 101 (1989): 413-21.

eclesiástico e aboliu os capítulos das catedrais. Todas as inovações introduzidas, e sublinho todas, tiveram como justificação o regresso à antiga disciplina da Igreja e buscaram legitimação na autoridade da *Histoire Ecclesiastique* de Claude Fleury.

O homem que liderou o processo da *Constituição Civil do Clero*, Armand-Gaston Camus, era um jansenista e correspondente da igreja de Utrecht, tal como Scipione de Ricci. O modelo de Camus para a execução desse documento era o concílio de Jerusalém, em meados do século primeiro, e a autoridade dos padres da Igreja, influências que tinha bebido intensamente na obra de Fleury, incontestavelmente a mais influente nesta matéria³⁷.

Os dois artífices do sínodo de Pistóia, Scipione de Ricci e Pietro Tamburini, saudaram vivamente a Revolução francesa e a *Constituição Civil do Clero*. Mais tarde, porém, Tamburini viria a manifestar-se seriamente apreensivo pelos excessos revolucionários.

Tamburini fora ingênuo? Como foi possível não ter vislumbrado o perigo que poderia advir das tão desejadas reformas que se pretendia implantar na Igreja? Estas questões eram colocadas por alguns críticos que acusavam o teólogo de Pavia, no mínimo de uma inconsciência e irresponsabilidade bem intencionada, no máximo de um ato criminoso e deliberado. Nesta crítica destacaram-se o jesuíta italiano Vincenzo Bolgeni e o sacerdote secular Luigi Cuccagni, ambos já referidos anteriormente. Bolgeni adotou um tom mais irónico, mas ambos dão conta de uma revolta contra as responsabilidades jansenistas na difícil situação em que se encontravam o trono e o altar.

Diz Bolgeni, escrevendo em 1794: “a presente situação da Europa no que diz respeito à pureza da religião e à tranquilidade do estado

³⁷ VAN KLEY, Dale- Civic Humanism in Clerical Garb: Gallican Memories of the Early Church and the Project of Primitivist Reform 1719-1791. *Past and Present*. 200 (2008), p. 117.

toca vivamente o coração do Senhor Tamburini. Ele vem até nós, numa ária devota, a chorar sobre os males da Igreja, e a detestar as turbulências da República. Que santo homem! Que zeloso cidadão!”³⁸. O jesuíta coloca a responsabilidade de toda a situação não apenas em Tamburini, mas também nos esforços dos monarcas Habsburgo, Maria Teresa, Leopoldo e José II, passando por Scipione de Ricci e vários teólogos jansenistas espalhados por várias universidades europeias. A tese de fundo, no entanto, é a do clássico envolvimento dos jansenistas com os jacobinos e protestantes calvinistas no sentido de erradicar a religião.

O abade Luigi Cuccagni leva as palavras de Tamburini acerca dos excessos revolucionários a um maior nível de detalhe. Tamburini expôs a sua visão acerca da Revolução nas suas *Lettere Teologico-politiche sulla Presente Situazione delle Cose Ecclesiastiche*, publicadas anonimamente em 1794. Cuccagni propôs-se analisar detalhadamente esta obra.

Nas suas *Lettere*, Tamburini acaba por reconhecer a influência dos jansenistas na Revolução, à semelhança do que se passara com o bispo revolucionário Henri Grégoire. Na opinião de Tamburini houve vários períodos no desenvolvimento dos acontecimentos revolucionários. Refere a propósito a primeira assembleia, onde as coisas, afirma ele, decorreram com moderação. Foi colocada em causa, é verdade, a disciplina externa da Igreja, mas ficou reservado o artigo que defendia a primazia do poder papal, diz o teólogo de Pavia. Os jansenistas, continua ele ainda, foram os primeiros a procurar purgar os decretos disciplinares de tudo o que pudesse provocar um cisma.

A assembleia teria tido, mais tarde, infiltrações de elementos hostis à religião. Terá sido daqui, alega o teólogo, que partiram os

³⁸ BOLGENI, Gianvincenzo- *Problema se i giansenisti siano giacobini*. Roma: Luigi Perego Salvioni, 1794, p. 7.

excessos e a irreligiosidade: “ao verem que a Assembleia era composta em grande parte por muitos membros de sociedades obscuras e incógnitas, e por um bom número de filósofos libertinos, [os jansenistas] presumiram mal sobre o espírito da reforma em curso. Viram que todos os decretos pressupunham uma vaidade filosófica”³⁹.

Tamburini remete para a tese da conspiração maçónica e estabelece uma linha clara de separação entre maçonaria, filosofismo e jansenismo. Essa linha de demarcação é rejeitada por Cuccagni, que via uma ligação entre estes três grupos.

Houve outros autores a responder à obra de Tamburini, mas a substância da crítica é, em geral, a mesma⁴⁰. Todas evidenciam uma clara consciência de que o jansenismo terá tido um papel importante no eclodir dos acontecimentos revolucionários. Essa circunstância obriga a uma interrogação: porque é que essa percepção, que era tão viva na transição do século XVIII para o XIX, se foi gradualmente dissolvendo, ao ponto de a tese de Dale Van Kley, apresentada em meados da década de noventa do século XX, ser vista como uma novidade importante? Como é que se impôs a ideia de que teriam sido unicamente os filósofos e as sociedades secretas a levar a cabo o processo de secularização e de separação entre a Igreja e o estado, ao mesmo tempo que se apresentava a Igreja e a religião como um bloco monolítico e homogéneo, globalmente reacionário?

É possível que parte da resposta esteja num nome: Augustin Barruel (1741-1820), ex-jesuíta e contrarrevolucionário. Barruel foi o criador do mito da conspiração maçónica, com a publicação da sua

³⁹ CUCCAGNI, Luigi- *Il Giansenismo senza difesa, e mal difeso dall'abate Pietro Tamburini*. Roma: Giovanni Zempel, 1794, p. 71.

⁴⁰ Ver por exemplo STAGNI, Alessandro- *Opera teologico-politica dell'abate Alessandro Stagni in risposta alle Lettere Teologico-politiche sulla presente situazione delle cose ecclesiastiche del signor abate D. Pietro Tamburini*. Vercelli: Nelle Stampe de Giuseppe Panialis, 1795.

obra *Mémoires pour servir à l'Histoire du jacobinisme*, publicada em Londres em quatro tomos entre 1797-98.

A tese de Barruel impôs-se de forma irresistível e permitiu construir um inimigo externo, mais a mais secreto e sub-reptício, criando uma imagem de um clero homogêneo e mártir. Veja-se como é que um historiador do mito antimaçónico, Jacques Lemaire, se pronunciava ainda, acerca da tese conspirativa do antigo jesuíta, numa obra publicada há três décadas atrás: “não se pode deixar de notar, em primeiro lugar, que o mito da conspiração maçónica serviu sobretudo a causa dos meios clericais no importante combate ideológico que opôs ultramontanos e livres-pensadores após o fim do Antigo Regime. No século XIX, a quase totalidade dos historiadores de formação católica imputou à franco-maçonomia um papel importante na destruição da monarquia e na limitação dos poderes do clero”⁴¹.

Significativamente, Lemaire é também um produto daquilo que ele próprio denuncia. Para este autor, os opositores aos “ultramontanos”, defensores da autoridade papal, estavam nos livres-pensadores, ou seja, no filosofismo. A visão de Lemaire acaba por ser distorcida pela mundividência imposta por Barruel, que preservou o clero de qualquer possível acusação de ter contribuído para os acontecimentos de 1789.

A intenção de Barruel é já notória na obra que publicou em 1794, ainda antes das *Mémoires*, e que se intitulava *Histoire du clergé pendant la Révolution Française*. O texto conheceu imediata tradução para português, logo em 1795, publicado no Porto com o título *Historia abreviada da perseguição, assassinato e desterro do clero francês durante a Revolução*. Aí, o clero é sempre tido como um corpo uno e indivisível, sofrendo às mãos dos ímpios jacobinos. O autor faz um esforço indistigível para mostrar como os eclesiásticos

⁴¹ LEMAIRE, Jacques- *Les origines françaises de l'antimaçonnisme (1744-1797)*. Bruxelles: Éditions de l'Université, 1985, p. 10.

rejeitaram firme e unanimemente a revolução. No livro de Barruel o sacerdote podia ser ingênuo e enganado, mas nunca era insurreto.

É particularmente significativa a passagem em que Barruel afirma que o clero paroquial teria sido seduzido por Necker, ministro de Luís XVI e homem conotado com o partido dos filósofos, mediante promessas de emancipação dos curas face ao despotismo dos bispos. A esta doutrina de libertação chamava ele “presbiterianismo”. A designação mais correta a utilizar neste caso concreto seria “richerismo”. Tratava-se de uma doutrina que defendia que a Igreja devia ser governada por uma hierarquia de bispos, que são os sucessores dos Apóstolos, e por padres, que são os sucessores dos setenta e dois discípulos reunidos no concílio de Jerusalém. Segundo o seu autor, Edmond Richer (1559-1631), a autoridade eclesial, na sua expressão terrestre, deve ser exercida por todos os ministros unidos num sacerdócio comum e inspirados nas suas decisões por assembleias representativas: sínodos, no caso das igrejas locais, concílios quando se trata da Igreja na sua totalidade⁴².

Ao contrário do que Barruel afirma na sua obra, o richerismo não foi um instrumento utilizado numa manobra de manipulação do baixo clero na altura da Revolução. Desde meados do século XVII que a doutrina richerista se vinha a imiscuir na síntese ideológica dos jansenistas, num processo de crescimento gradual, ao ponto de Edmond Préclin, o primeiro investigador a estudar a fundo o problema das relações entre jansenismo e democracia, afirmar que no final do século XVIII jansenismo e richerismo se confundiam um com o outro⁴³.

Barruel, por seu lado, desenvolve a tese do clero ingênuo enganado pelas propostas do ministro Necker: “os agentes do ministro

⁴² TAVENEAU, René- *Jansénisme et politique*. Paris: Armand Colin, 1965, p. 40.

⁴³ PRÉCLIN, Edmond- *Les jansenistes du XVIIIe siècle et la Constitution Civil du Clergé*. Paris: J. Gamber, 1929, pp. 463-464.

iam incumbidos de tudo prometerem aos simples sacerdotes, sem lhes dizer o como se poderia passar sem eles depois de abatido o episcopado. Distribuíram pelas aldeias virulentas dissertações sobre as riquezas e o pretendido despotismo dos bispos”⁴⁴.

“Os eclesiásticos do campo, muito símplices para desconfiarem destes estratagemas, caíram no laço”, continua o ex-jesuíta, “entre trezentos eclesiásticos deputados, só trinta eram bispos. Desde este momento o presbiterianismo teria perdido a França se os párocos não percebessem que mais se queria destruir a religião que aliviar os seus pastores”.

Nenhuma dissensão interna, nenhuma fissura, o clero francês do período revolucionário é, aos olhos de Barruel, um corpo solidário cuja divisão é fomentada a partir de fora, à qual o bom clero resiste apesar da sua ingenuidade. Este resguardo da imagem dos eclesiásticos fez com que Barruel colocasse as responsabilidades da *Constituição Civil do Clero* naqueles que ele designou por “advogados teólogos”. Eram estes que predominavam na Mesa Eclesiástica encarregue de elaborar o novo documento: “alguns bispos e eclesiásticos, que por formalidade foram admitidos a esta Mesa, fugiram de horror logo que penetraram a conspiração”⁴⁵. Barruel chega ao ponto de afirmar que a Igreja constitucional, fundada no período revolucionário, fora formada por estes advogados, como se se tratasse de uma Igreja desprovida de ministros e composta apenas por juristas.

Apenas num momento Barruel aborda explicitamente o problema do jansenismo. A dada altura fala “de uma seita que fora proscrita

⁴⁴ BARRUEL, Augustin- *Historia abreviada da perseguição, assassinato e desterro do clero francez durante a revolução*. Porto: Oficina de Antonio Alvarez Ribeiro, 1795, pp. 13-14.

⁴⁵ BARRUEL, Augustin- *Historia abreviada da perseguição, assassinato e desterro do clero francez durante a revolução*. Porto: Oficina de Antonio Alvarez Ribeiro, 1795, pp. 48-50.

pela Igreja e que, apesar dela, se obstinava em ocultar-se no meio dos seus filhos, como para mais seguramente a destruírem no seu próprio seio”⁴⁶. Numa só ocasião Barruel os designa por jansenistas, mas faz coincidir esta designação com o grupo de advogados teólogos. O clero, mais uma vez, sai imaculado.

O que é interessante é verificar que para Barruel os advogados teólogos eram usurpadores, homens que se tinham metido numa matéria que não lhes dizia respeito. O interesse destes homens em matérias eclesiásticas era, aos olhos do ex-jesuíta, movido apenas pelo interesse temporal, pela necessidade prática de conhecer a teologia por forma a poder legislar: “incumbidos dos negócios temporais do clero e das contestações que se podiam suscitar pelos benefícios, tinham-se visto obrigados, pelo seu mesmo interesse, a estudar uma parte ao menos das leis, da disciplina e da doutrina da Igreja. Quando qualquer um é religioso e teólogo só por interesse, facilmente se vem a fazer ímpio ou herege pelo mesmo motivo”⁴⁷

Resumindo, Barruel recusa-se a reconhecer que alguém no interior da Igreja, fosse quem fosse, tivesse alguma coisa a ver com os sucessos revolucionários. Quando lemos o seu texto sugere-se-nos uma ideia de negação. A Igreja não tem contradições internas. Isso é, para ele, incontestável. Assim, o inimigo deve ser externo. Filósofos, principalmente. Mas acima de tudo inimigos escondidos, conjurados, dissimulados. Numa palavra, a franco-maçonaria.

O sucesso internacional do antigo jesuíta foi surpreendente e merece uma reflexão. Amos Hofman colocou o assunto numa perspetiva de emergência de uma opinião pública de massas. Na opinião

⁴⁶ BARRUEL, Augustin- *Historia abreviada da perseguição, assassinato e desterro do clero francez durante a revolução*. Porto: Oficina de Antonio Alvarez Ribeiro, 1795, p. 120.

⁴⁷ BARRUEL, Augustin- *Historia abreviada da perseguição, assassinato e desterro do clero francez durante a revolução*. Porto: Oficina de Antonio Alvarez Ribeiro, 1795, p. 48-49.

deste investigador, as teorias conspirativas foram amplamente usadas, quer por revolucionários quer por contrarrevolucionários, porque fora a primeira vez que na história que os líderes políticos se viram confrontados com a emergência da opinião pública como um fator político muito relevante⁴⁸. A ideia é interessante. Por outro lado, a teoria de conspiração apresenta contornos de modernidade, na medida em que as causas de um qualquer acontecimento relevante deixam de estar na providência divina e passam a localizar-se em causas puramente humanas.

A juntar ao sucesso da tese conspirativa de Barruel, existe um outro aspeto que terá contribuído para o apagamento da perceção da importância dos jansenistas na Revolução. É que os próprios jansenistas eram muito sensíveis acerca dessa matéria e sempre recusaram que os seus próprios atos tivessem tido consequências indesejáveis. Quando em 1755 o jesuíta Henri-Michel Sauvage retomou o tema da conspiração jansenista de Bourgfontaine, com a sua *Realité du projet de Bourg-fontaine démontrée par l'exécution*, publicada em Utrecht sem nome de impressor, imediatamente o livro teve uma resposta de mil e cem páginas e uma ordem de proibição por parte do parlamento de Paris, datada de 21 de Abril de 1758⁴⁹. De resto, os jansenistas sempre tiveram uma tendência autonegacionista, desde as suas origens. Já na segunda metade de seiscentos Arnauld tinha afirmado que o jansenismo não era mais do que um fantasma⁵⁰. Tal como notou S.J. Barnett, “paradoxalmente, apesar de o papel político-religioso do jansenismo ser, de facto, difícil de negar, a sua face pública foi sempre uma negação da sua própria existência... esta simples realidade serviu também para aumentar a

⁴⁸ HOFMAN, Amos- Opinion, Illusion and the Illusion of Opinion: Barruel's Theory of Conspiracy. *Eighteenth-Century Studies*. 27 (1993), p. 26-60.

⁴⁹ KLAUSNITZER, Ralf- *Poesie und Konspiration*. Berin: De Gruyter, 2007, p. 120.

⁵⁰ ARNAULD, Antoine- *Phantome du jansenisme ou justification des pretendus jansenistes*. Cologne: Chez Nicolas Schouten, 1688.

noção que um ato “moderno e progressivo” como a dissolução dos jesuítas, teria que vir de filósofos progressistas e não das mãos de fanáticos religiosos ou jansenistas autonegacionistas”⁵¹. Como veremos mais à frente neste estudo, também no caso português estas palavras de Barnett se confirmam.

Finalmente, uma terceira ordem de explicação para o apagamento da tese do jansenismo revolucionário: a apropriação que os filósofos fizeram do conceito de “iluminismo”, não deixando espaço para qualquer outra explicação alternativa que não fosse a simples ideia da luta das luzes contra o obscurantismo religioso. À luz desta explicação, progresso e religião excluem-se mutuamente.

Esta ideia tem sido desafiada por uma historiografia mais ou menos recente, apostada em reavaliar o peso do religioso na estruturação da modernidade, questionando conceitos como secularização ou descristianização. Não se trata apenas da obra de Van Kley, a qual constituiu, de facto, um marco importante nesta viragem. Uma voz com um peso tão significativo na historiografia francesa como a de Roger Chartier fez notar, no seu *Les origines culturelles de la révolution française*, falando do impacto do agostinianismo, que “mais do que as denúncias esclarecidas dos filósofos, voltairianas e materialistas, foram os discursos religiosos, virados contra si próprios por fiéis impotentes de cumprir as suas exigências, que produziram os abandonos mais massivos”⁵². Por outro lado, vários autores questionaram a própria noção de iluminismo enquanto fenómeno coerente e estruturado⁵³. E outros ainda reconheceram a influência da religião no impulso reformista do século XVIII.

⁵¹ BARNETT, S.J.- *The Enlightenment and religion. The myths of modernity*. Manchester: University Press, 2003, pp. 15-16.

⁵² CHARTIER, Roger- *Les origines culturelles de la révolution française*. Paris: Seuil, 1991, p. 137.

⁵³ Ver a este propósito DE DIJN, Annelien- *The Politics of Enlightenment: From Peter Gay to Jonathan Israel. The Historical Journal*. 55 (2012) pp. 785-805; DARNTON, Robert- *In Search of the Enlightenment: Recent Attempts to Create*

Em 1908 o investigador alemão católico Sebastien Merkle (1862-1945), especialista na história do Concílio de Trento, deu uma conferência no Congresso Internacional de Ciência Histórica de Berlim. Aí Merkle chamou a atenção para aquilo que considerava ser o “iluminismo católico”, a que chamou a “segunda idade humanista”. Na sua opinião, o movimento que ficou conhecido como iluminismo era o resultado de um processo interno do catolicismo e não um produto do avanço da racionalidade secular. As marcas distintivas deste “iluminismo católico” eram, segundo o conferencista, o combate à religiosidade barroca e a busca de uma melhor harmonia entre o catolicismo e as capacidades naturais do homem⁵⁴.

Esta poderá ter sido a primeira vez que semelhante ideia foi aventada por um historiador. O facto curioso é que da conferência resultou aquilo que melhor atesta a pertinência da mesma: uma acesa polémica. E o facto é curioso porque as críticas vieram dos dois lados da barricada que dividia católicos e não católicos. Será interessante tentar compreender porquê.

Os católicos não queriam ver o catolicismo associado a um movimento que se distinguia, pensavam eles, pelo ateísmo e a impiedade. Os protestantes, por seu lado, pretendiam manter a alegada superioridade do protestantismo em matérias de modernidade e ilustração, tentando manter a ligação do catolicismo a uma postura meramente reacionária. Os ateus e agnósticos, presume-se, não gostaram da intrusão do catolicismo num território que julgavam ser seu por

a Social History of Ideas. *The Journal of Modern History*. 43 (1971) pp. 113-132; SHEEHAN, Jonathan- Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization: A Review Essay. *American Historical Review*. 108 (2003) pp. 1061-1080.

⁵⁴ SCHAEFER, Richard- True and False Enlightenment: German Scholars and the Discourse of Catholicism in the Nineteenth Century. *Catholic Historical Review*. 97 (2011), p. 38; SORKIN, David- *The Religious Enlightenment. Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*. Princeton: University Press, 2008, p. 312.

direito adquirido. Resumindo, a ideia de um iluminismo católico não agradava a ninguém⁵⁵.

O facto é que a ideia se desenvolveu e se impôs na historiografia no final do século XX. No entanto, uma das grandes questões que se colocavam era: como definir o iluminismo católico? A ideia de se tratar de uma reação contra a religiosidade barroca tornou-se relativamente consensual⁵⁶. Mais controversa era a forma como esse movimento reformador se poderia articular com o agostinianismo, tal como propõe Dale Van Kley. Mas já antes havia autores que vislumbravam essa ligação. Já em 1958 Richard Herr, estudioso da Espanha dos finais do Antigo regime, afirmava que o jansenismo, em colaboração com o regalismo, tinha “aberto uma brecha na grossa parede que separava a Espanha do iluminismo”⁵⁷. Mas que jansenismo? Andrea Smidt, analisando igualmente o caso espanhol, defende que o reformismo religioso foi aí muito mais influenciado pelo erasmismo do século XVI do que propriamente pela teologia agostiniana importada de França, com a qual apenas reconhece contactos ocasionais⁵⁸. Não deixa, no entanto, de lhe chamar jansenismo, o que é curioso. É como se o movimento reformista se tivesse desligado das suas bases teológicas mas mantivesse a designação, que passaria a sintetizar um espírito mais geral, difícil de definir concretamente. Por seu lado, Michael Printy, estudando o caso do catolicismo alemão, considera que o pessimismo moral

⁵⁵ LEHNER, Ulrich- “The Many Faces of the Catholic Enlightenment” in LEHNER, Ulrich L.; PRINTY, Michael O’Neill- *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*. Leiden: Brill, 2010, p. 4.

⁵⁶ KLUETING, Harm- “The Catholic Enlightenment in Austria or the Habsburg Lands” in LEHNER, Ulrich; PRINTY, Michael Neill- *A Companion to Catholic Enlightenment in Europe*. Leiden: Brill, 2010, p. 131.

⁵⁷ HERR, Richard- *The Eighteenth Century Revolution in Spain*. Princeton: University Press, 1969, p. 36 (a edição original é de 1958).

⁵⁸ SMIDT, Andrea J- “Luces por la Fe”: The Cause of Catholic Enlightenment in 18th Century Spain” in LEHNER, Ulrich L.; PRINTY, Michael O’Neill- *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*. Leiden: Brill, 2010, pp. 404-407.

e rigorismo agostiniano foram mesmo rejeitados pelo iluminismo católico, fundamentalmente otimista e crente nas capacidades humanas. Não deixa, porém, de reconhecer que lhe subjazem alguns aspetos especificamente jansenistas e agostinianos⁵⁹.

A questão é difícil precisamente porque a ideia de base é, como já disse anteriormente, contraintuitiva. Pode uma corrente teológica que defende a negação pessoal e a “despersonalização” ser um fator de emergência da modernidade? Eu diria que pode. E algumas das razões foram já explicitadas. Desde logo o império da vontade, que não reconhece constrangimentos externos à consciência individual. Mas há ainda a teologia sacrificial, que se adaptava bem ao surgimento de uma consciência cívica patriótica onde se exigia a anulação do indivíduo perante o coletivo nacional. Não por acaso estes dois elementos, vontade e patriotismo, irão confluir no movimento romântico, que era, como sabemos, uma corrente de hiperindividualidade. Finalmente, há ainda um terceiro aspeto que me parece importante. O do contributo da oração metódica e do objetivo de aperfeiçoamento pessoal, que pressupõe um objetivo que não deixa de ser otimista embora parta de premissas pessimistas.

Estes três elementos, que são no fundo três aspetos diferentes de um mesmo elemento, o agostinianismo, serão determinantes para a construção do mundo contemporâneo. Tentarei demonstrá-lo com o estudo detalhado do caso português, que em meados do século XVIII espantou o mundo. Como é que um país tão atrasado e dominado por uma cultura clerical tão arraigada se pôde converter no

⁵⁹ PRINTY, Michael- *Enlightenment and the Creation of German Catholicism*. Cambridge: University Press, 2010, p. 10. No interior desta polémica acerca da influência do otimismo iluminista ou do pessimismo agostiniano nos movimentos de reforma religiosa e social, de referir ainda o importante artigo de Jeffrey Burson, no qual ele dá destaque aos jesuítas como impulsionadores do iluminismo católico, ver BURSON, Jeffrey D.- The Crystallization of Counter-Enlightenment and Philosopher Identities: Theological Controversy and Catholic Enlightenment in Pre-Revolutionary France. *Church History*. 77 (2008) 955-1002.

farol da civilização com um simples ato de “modernidade”: expulsar a Companhia de Jesus? Desse espanto nos dá conta o filósofo d’Alembert: “as circunstâncias da sua destruição foram bem estranhas a todos os níveis. A agitação partiu do local de onde menos se esperava, de Portugal, o país da Europa mais entregue aos padres e aos monges, que não parecia talhado para se livrar tão prontamente dos jesuítas, e ainda menos para ser ele a dar o exemplo”⁶⁰.

⁶⁰ D’ALEMBERT, Jean- *Sur la destruction des jesuites en France par un auteur desinteressé*. Edinbrough: J. Balfour, 1765, p. 124.

(Página deixada propositadamente em branco)

8. LIBERALISMO

Um dos momentos determinantes para o nascimento da ideia de escrever este livro resultou da leitura de várias obras de cariz filosófico, político e teológico dos inícios do século XIX em Portugal. Falo em particular do período que se seguiu à Revolução liberal de 1820. Surpreendeu-me muito o teor dos textos. É comum ver o movimento liberal como essencialmente antirreligioso, maçónico e anticlerical, e não foi isso que ali encontrei.

O preconceito vinha da tal tese intuitiva, que vê a religião como um fenómeno exclusivamente reaccionário. Em vez disso encontrei nesses textos uma agenda reformista que segue essencialmente as linhas do iluminismo católico. Na verdade, já alguns autores tinham notado esse facto, embora de forma discreta. Já em 1974 José Eduardo Horta Correia tinha identificado nalguns membros das cortes uma tendência para um cristianismo interior, consistindo essencialmente em atos internos e livre de constrangimentos exógenos, ou dito de outro modo, um cristianismo de consciência: “nota-se, em suma, nesta época, uma busca de autenticidade, de distinção entre o essencial e o acidental”¹. Alguns anos mais tarde, em 1992, numa obra sobre a ideologia política da imprensa liberal portuguesa exilada, José Augusto dos Santos Alves colocava a questão em termos muito semelhantes: “como explicar a reivindicação

¹ CORREIA, José Eduardo Horta- *Liberalismo e catolicismo. O problema congreganista (1820-1823)*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1974, p. 25.

do cristianismo dos tempos antigos, a moralização da religião, simultânea com a dos costumes, da política, em suma, a exigência de um homem novo, feita pelos liberais?”². Também Miriam Halpern Pereira, numa monografia sobre Mouzinho da Silveira, fez notar a preocupação deste importante estadista liberal em harmonizar liberalismo e catolicismo numa base de espiritualização e interiorização da religião: “transparece assim nesta crítica à Igreja do Antigo Regime uma vontade de purificação, de regresso às fontes, aos Evangelhos, que indiscutivelmente se assemelha ao espírito da Reforma, embora não seja acompanhada de qualquer vontade de rutura com Roma”³. Finalmente, como interpretar a adesão entusiástica de uma boa parte do baixo clero secular português à revolução, estudada por Ana Mouta Faria?⁴. Será o liberalismo verdadeiramente antirreligioso e anticlerical?

O que encontrei na literatura liberal e que constituiu um dos pontos de partida para esta investigação está longe, muito longe, de se tratar de irreligião. Mesmo a questão do anticlericalismo tem que ser vista com cuidado. Existe uma forma muito específica de anticlericalismo, o anticongreganismo, ou seja, o ataque às ordens religiosas. O mesmo se passou com o liberalismo espanhol⁵. O que é interessante verificar é que os argumentos dos liberais para atacar os monges são os mesmos que foram usados, dois séculos antes, por Jean-Pierre Camus, o amigo de Francisco de Sales, ou pelo oratoriano Claude Séguenot, que vimos em capítulos ante-

² ALVES, José Augusto dos Santos- *Ideologia política na imprensa do exílio. “O Portuguez” (1814-1826)*. Lisboa: INIC, 1992, p. 45.

³ PEREIRA, Miriam Halpern- *Mouzinho da Silveira. Pensamento e acção política*. Lisboa: Texto editora, 2009, p. 47.

⁴ FARIA, Ana Mouta- *Os liberais na estrada de Damasco: clero, Igreja e religião numa conjuntura revolucionária (1820-1823)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006, pp. 328 e seguintes.

⁵ CALLAHAN, William J.- *Church, Politics, and Society in Spain 1750-1874*. Cambridge: Harvard University Press, 1984, p. 134.

riores. A defesa do clero secular e as acusações de laxismo moral constituem duas pedras basilares da acusação.

Na verdade, a ideia dos votos monásticos e de uma vida religiosa colocada à parte choca frontalmente com o princípio de que todos devem aspirar à perfeição. Não surpreende, por isso, que o oratoriano Claude Séguenot tivesse utilizado esse argumento no seu *De la Sainte Virginité*, publicado em 1638: “a perfeição não está ligada a nenhum estado, ela é para todos e a Graça Cristã que a contém santifica-nos indiferentemente a todos”. Próximo de Séguenot estava Jean-Pierre Camus, cujo livro *Acheminement à la devotion civile*, de 1624, levou à acusação, por parte de membros das ordens religiosas, de pretender “secularizar a devoção”⁶.

Séguenot expôs ainda outros argumentos em que explora a contradição profunda que, aos seus olhos, existia entre o cristianismo agostiniano e o ideal monástico. Um dos mais convincentes era o de que os votos monásticos eram uma imposição externa à vontade do indivíduo, e como tal não contribuía em nada para a salvação.

Esta contradição era inegável. Alguns autores, no entanto, identificam uma ligação estreita entre o jansenismo e o monasticismo. É o caso de Dale Van Kley, que argumenta desde logo com os solitários do mosteiro cisterciense de Port-Royal, com os oratorianos, dominicanos, beneditinos, etc⁷. Não obstante, é preciso não esquecer que os solitários de Port-Royal eram apenas isso, solitários, não sujeitos a uma disciplina de votos monásticos, e que os oratorianos estavam longe de ser uma ordem religiosa no sentido clássico do termo, funcionando mais como uma associação de padres seculares unidos por uma comunhão de objetivos: a moralização da vida sacerdotal e

⁶ *Les ordres religieux jugés par J.P. Camus*. Paris: Dentu, 1862, p. 23.

⁷ VAN KLEY, Dale- *The Jansenists and the Expulsion of the Jesuits from France, 1757-1765*. New Haven: Yale University Press, 1975, p. 220.

a difusão da oração mental⁸. Até por estes dois propósitos se vê que a Congregação do Oratório estava muito mais ao serviço da valorização do clero paroquial e da “devoção civil”, enunciada por Camus, do que do ideal monástico. Quanto às restantes ordens religiosas enumeradas por Van Kley, em nenhuma delas se pode afirmar que o jansenismo fosse ideologia dominante.

Terá sido precisamente esta tensão entre o agostinianismo e o monasticismo, alegada por Camus e Séguenot, que terá tornado o jansenismo tão permeável às influências do richerismo e da defesa do clero secular face às ordens religiosas. Essa tensão é bem visível em Portugal na crítica antimonástica do período da revolução de 1820.

A oposição entre as ordens monásticas e o clero secular surge em evidência num escrito publicado por dois frades agostinhos, Francisco Forjaz e João Baptista, em 1814, intitulado *Os frades julgados no tribunal da razão*. A obra funciona como uma apologia das ordens religiosas e permite-nos atestar da natureza dos principais argumentos que então corriam para justificar a supressão da vida monástica.

O principal deles era o do relaxamento moral e da perfeição, que os autores consideram uma “questão da moda”: “algumas pessoas de piedade lamentam a decadência deste estado da sua antiga observância em algumas religiões (ordens religiosas), e desejariam ter meios para restaurar a antiga disciplina com os olhos em Deus e nas coisas santas, mas destes sentimentos puros, que nascem de boa fonte, abusam outros muitos, em que reina o

⁸ Para o caso dos oratorianos em Portugal ver SANTOS, Eugénio dos- *O Oratório no Norte de Portugal. Contribuição para o estudo da história religiosa e social*. Porto: INIC, 1982, p. 221; SANTOS, Eugénio dos- “Oratorianos” in AZEVEDO, Carlos Moreira- *Dicionário de História Religiosa de Portugal, volume J-P*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 330.

espírito de oposição, e que querem falar a torto e a través sobre esta questão da moda”⁹.

E consideram, assim, que se trata de um abuso usar o relaxamento moral como argumento para a supressão: “Pode-se conceder de plano que há muitos religiosos no nome, cujas ações são muito alheias da sua profissão, porém concluir daqui que todo o corpo de que eles são membros é digno da mesma censura, bizarra consequência! Grande parte dos cristãos não vive conforme o Evangelho, neste sistema deve abolir-se o cristianismo. Grande parte dos homens não vive conforme ao direito natural, por esta lógica deve ser destruído o género humano. Pode haver raciocínio mais absurdo?”¹⁰.

A conclusão dos autores em face de tamanho zelo denuncia uma profunda capacidade de diagnóstico: “mania da perfeição”. Por detrás das considerações tecidas parece surgir uma reação probabilística, uma jesuítica tolerância e complacência face às fraquezas do homem: “quem segue na História das Sociedades o fio dos acontecimentos, e analisa o seu espírito, facilmente descobre que cada século tem a sua mania, e que a do nosso é “a perfeição”¹¹.

Sete anos mais tarde, já após a Revolução de 1820, um outro frade agostiniano, feito refratário e tornado padre secular, de seu nome Joaquim Plácido Galvão Palma, deputado às cortes saídas do processo revolucionário, vinha também colocar a questão do relaxamento moral do clero. Apesar do título da obra, *Reflexões sobre o clero regular*, a crítica aos eclesiásticos é transversal e abrange seculares e regulares. O título, contudo, demonstra bem as preocupações da época, quase exclusivamente centrada nos claustros.

⁹ *Os frades julgados no tribunal da razão*. Lisboa: na Impressão Regia, 1814, p. 114.

¹⁰ *Os frades julgados no tribunal da razão*. Lisboa: na Impressão Regia, 1814, pp. 122-123.

¹¹ *Os frades julgados no tribunal da razão*. Lisboa: na Impressão Regia, 1814, p. 136.

O relaxamento afastou os ministros da religião da “majestosa simplicidade dos Apóstolos e seus discípulos nos dourados dias da primitiva Igreja”, declara o autor¹². Com um olhar inquisitivo de introspeção agostiniana Galvão Palma sugere: “desçamos ao fundo do coração humano, estudemos as suas paixões e veremos como se encadeiam umas nas outras. Logo que os clérigos tiveram riqueza, quiseram poder, logo que tiveram poder, perturbaram a sociedade”¹³.

Um dos produtos dessas paixões foi a “teologia polémica”, produto do espírito clerical e, principalmente, monástico. Tudo isso contraria a simplicidade do espírito do Evangelho e mergulha a cristandade em estéreis questões de escolástica. As ordens religiosas foram em grande medida responsáveis por este desvario, principalmente os mendicantes e dominicanos, que “são parto monstruoso do tenebroso século duodécimo e décimo terceiro, séculos de ignorância dos povos”¹⁴. A solução para esta perversão da disciplina eclesiástica parece ser, aos olhos de Galvão Palma, a extinção das ordens religiosas e a transformação dos sacerdotes em funcionários públicos: “o estado deve sustentar mui decentemente os ministros da religião como os empregados mais distintos deste mesmo estado, mas não deixar-lhes rendas como tem, produzidas e cultivadas com o suor dos povos”¹⁵.

¹² *Reflexões sobre o clero regular por hum cidadão presbytero e filosofo amigo da religião e da Patria*. Lisboa: na Officina de Antonio Rodriguies Galhardo, 1821, preâmbulo, página ii.

¹³ *Reflexões sobre o clero regular por hum cidadão presbytero e filosofo amigo da religião e da Patria*. Lisboa: na Officina de Antonio Rodriguies Galhardo, 1821, p. 8.

¹⁴ *Reflexões sobre o clero regular por hum cidadão presbytero e filosofo amigo da religião e da Patria*. Lisboa: na Officina de Antonio Rodriguies Galhardo, 1821, p. 24.

¹⁵ *Reflexões sobre o clero regular por hum cidadão presbytero e filosofo amigo da religião e da Patria*. Lisboa: na Officina de Antonio Rodriguies Galhardo, 1821, p. 14.

Desta forma, considerava-se que as ordens religiosas fomentavam a dissensão e alimentavam estéreis confusões teológicas que afrontavam a simplicidade do Evangelho. O espírito de singeleza evangélica era outra das faces desta “perfeição” que constituía uma verdadeira “questão de moda”. Era a luta do compósito e racional contra o uno e afetivo.

Era esta também a opinião de Possidónio Estrada, antigo frade trinitário e fervoroso partidário do regime liberal. No seu texto intitulado *Problema resolvido se os corpos regulares devem totalmente suprimir-se*, o autor expõe aquilo que considera ser a degeneração moral originada pela erudição fradesca. Ao longo do texto vão sendo expostas as grandes polémicas que dividiram as diferentes ordens religiosas, principalmente as polémicas entre franciscanos e dominicanos acerca da Imaculada Conceição, ou as lutas entre o tomismo, defendido pelos dominicanos, contra o escotismo perfilhado pelos franciscanos. Fala principalmente acerca das questões em torno da Graça divina, opondo jesuítas a jansenistas. Como seria de esperar, o autor constrói em torno dos jesuítas a pior das imagens, homens de vaidade incontrolável que atacaram o *Augustinus* de Cornelius Jansen, “um livro escuro, apenas conhecido de alguns doutores” apenas e só porque “tudo queriam fazer com estrondo”¹⁶. E toma o partido dos jansenistas: “era justo acusar e perseguir como hereges uns homens tão pios e respeitáveis, firmes sempre na sua intenção de catolicidade, assim como nas suas opiniões teológicas?”.

E conclui que foram as ordens religiosas que originaram a moralidade relaxada, através da sua veia opinativa em matérias de foro moral: “os escolásticos trataram da moral como escolásticos, subtilizando, sofisticando, disputando a respeito de tudo, substituindo palavras às coisas, confundindo as ideias símplices e escurecendo

¹⁶ *Problema resolvido se os corpos regulares devem totalmente suprimir-se, ou conservarem-se alguns para memoria*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1821, p. 9.

as primeiras verdades por meio de falsas aplicações. As ordens mendicantes, porém, puseram tudo em pior figura”¹⁷.

É interessante verificar que a retórica do cristianismo evangélico contra os abusos do clero e a perversão da disciplina original da Igreja vem quase sempre acompanhada de uma fortíssima posição em defesa daquilo que poderíamos designar por um “patriotismo cívico”. Tal circunstância parece ir no sentido de uma constatação que Dale Van Kley tinha já feito, de que em determinada altura o agostinianismo começou a incorporar elementos de um humanismo patriótico e cívico¹⁸.

Atente-se num texto também publicado em 1821, ano em que, por razões óbvias, viu a luz uma enorme vaga desta literatura. O texto tem por título *A soberania da nação ou manifesto aos frades e clérigos* e foi publicado em Lisboa, com autoria desconhecida. Logo no frontispício pode ler-se um dístico: “amaldiçoado aquele que não ama a pátria”. No seu interior encontra-se uma curiosa síntese entre a ideia do contrato social e a da Igreja primitiva. Há uma forte contestação à ideia de monarquia de direito divino, considerando que “não há coroa que não seja usurpada, ou pela fraude ou pela força”. Foi assim que se formaram as monarquias da Europa e a única razão que pode justificar a sua permanência é a da sua utilidade social e assentimento dos súbditos. A única monarquia de direito divino é a da Igreja, que tem em Cristo o seu monarca. E Cristo quis que a monarquia por si constituída se governasse democraticamente, através de assembleias: “o mesmo Divino Legislador quis que a sua Igreja fosse governada por Cortes, pois não são outra coisa os

¹⁷ *Problema resolvido se os corpos regulares devem totalmente supprimir-se, ou conservarem-se alguns para memoria*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1821, p. 9.

¹⁸ Ver em particular os artigos VAN KLEY, Dale- Civic Humanism in Clerical Garb: Gallican Memories of the Early Church and the Project of Primitivist Reform 1719-1791. *Past and Present*. 200 (2008) 77-120 e VAN KLEY, Dale- Religion and the Age of “Patriot Reform”. *The Journal of Modern History*. 80 (2008) 252-295.

Concílios Gerais. Não obstante a assistência do Espírito Santo, que Jesus Cristo prometeu à sua Igreja, nós vemos que ela só decide em Cortes os dogmas santíssimos da Religião. Cortes onde os patriarcas, arcebispos, bispos, presbíteros, diáconos, canonistas, teólogos e abades, todos, ou votam ou são ouvidos”¹⁹.

Na opinião do anónimo autor, não existe nada nas Escrituras que sustente a ideia do valor absoluto de uma monarquia. E dá como exemplo S. Paulo, que pregando em Roma exortava à obediência ao imperador, e em Atenas pregava a obediência à república grega.

O “pacto social ou nacional”, fonte da organização política, é na maior parte das vezes apresentado à luz de uma leitura agostiniana. Um excelente exemplo disto mesmo é Manuel Pires Vaz (1762-1834), professor de teologia e filosofia no seminário de Coimbra²⁰. O seu *Discurso filosófico e teológico, jurídico e político sobre a liberdade humana fysica e moral*, publicado na cidade do Mondego em 1823, é uma leitura densa e intrincada. Pode, porém, resumir-se da seguinte forma. Existem duas ordens de leis. Por um lado a lei natural e a lei evangélica, que Deus inscreve no coração de cada homem. Por outro a lei eclesiástica e a lei civil, que é imposta externamente. Na primeira categoria de leis impera a vontade servida pelo entendimento. É o reino da liberdade, que não conhece constrangimentos, nem o receio ou temor. A vontade, no entanto, é cega e sujeita às paixões, sendo assistida por um entendimento obscurecido pelo pecado original. Trata-se do sistema clássico de Agostinho e da engrenagem da alma. A segunda ordem de leis, embora diga respeito à organização das sociedades humanas, tem também uma origem divina, ainda que mediada pela autoridade humana, “e de Deus recebe a força que tem para obrigar os cidadãos, não só quanto ao foro exterior

¹⁹ *A soberania da nação ou manifesto aos frades e clérigos*. Lisboa: na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1821, p. 9.

²⁰ Sobre Manuel Pires Vaz ver SILVA, Inocêncio Francisco da- *Dicionario bibliografico portuguez. Tomo sexto*. Lisboa: na Imprensa Nacional, 1862, p. 87.

e pelo medo das suas penas correspondentes, mas também quanto ao foro interior e pelo dever de consciência”²¹.

Destas duas ordens de leis deduz o autor a necessidade de separação entre a autoridade eclesiástica e a autoridade civil, mas reservando sempre a soberania para Deus, fim último de todas as leis. Assim, sendo Deus o verdadeiro soberano, não pode haver mais nenhum, do que resulta que a Igreja, enquanto instituição terrena, deve ser governada em regime democrático: “não se pode na verdade duvidar das grandes vantagens que resultariam para a Igreja e para o Estado da celebração dos concílios nacionais, assim como dos sínodos diocesanos. A Santa Igreja Católica Apostólica Romana tem sempre julgado necessários estes meios, desde os Apóstolos até nós... ora esta mesma prática, tão útil e tão edificativa, ainda que infelizmente desusada em Portugal há tão longo tempo, se se renovar nesta Nação (como é para desejar) concorrerá certamente, não só para fazer mais brilhante a Igreja lusitana, mas também para coadjuvar e aperfeiçoar a regeneração política desta nação”²².

A expressão “Igreja lusitana” denuncia claramente o quanto deve este pensamento aos princípios das liberdades da Igreja galicana. A ideia viria, alguns anos mais tarde, a adquirir uma grande importância, ao ponto de se ter considerado a hipótese de um cisma com Roma. Foi já depois da implantação definitiva do regime liberal e disso nos dá conta um *Projecto de regulamento das relações civis da Igreja Lusitana*, publicado em 1839. Aí se pode ler que “entre nós começa a falar-se em cisma religioso, e bem que não estejamos preocupados desse receio, contudo julgamos de prudência prevenir

²¹ VAZ, Manuel Pires- *Discurso filosófico e theologico, jurídico e politico sobre a liberdade humana fysica e moral e sobre o seu recto uso individual e social*. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1823, p. 21.

²² VAZ, Manuel Pires- *Discurso filosófico e theologico, jurídico e politico sobre a liberdade humana fysica e moral e sobre o seu recto uso individual e social*. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1823, p. 67.

essa possibilidade”²³. Trata-se um projeto de legislação que deveria tomar a Igreja sob tutela estatal e converter os sacerdotes em servidores do estado: “como ministros da religião do estado, devem ser equiparados aos funcionários públicos, visto que o serviço do culto é uma necessidade social”²⁴.

A antropologia dos liberais era a do homem cindido, dividido entre a consciência individual, sujeita à vontade, e os deveres do cidadão patriótico. É essa a diferença mais profunda entre o cidadão e o súbdito. O cidadão deve ser conquistado pelo coração para que cumpra os deveres que essa condição lhe impõe. Já não é suficiente a simples coerção, como nos tempos do Antigo Regime e da inquisição, em que bastava proferir verbalmente a adesão a um credo. A construção do cidadão começava na engrenagem da alma, não na ponta de uma espingarda ou na ameaça de uma fogueira.

“A introdução do Santo Ofício em Portugal havia necessariamente de fazer a religião odiosa, queimando gente nas praças públicas e confiscando-lhes os bens com processos tenebrosos. Este modo de sustentar a Fé, que só foi propagada com a palavra e o exemplo de homens desinteressados e santos, havia necessariamente de produzir hipócritas e libertinos, e a guerra declarada ao raciocínio havia necessariamente de estupidificar os entendimentos e embrutecer os corações”. Assim se exprimia, em finais de 1826, o padre Inácio José de Macedo, redator do jornal *O Velho liberal do Douro* e partidário do constitucionalismo. Escrevia numa altura particularmente difícil, quando a contrarrevolução, na figura de uma “Junta Apostólica”, fazia razias em Trás-os-Montes e ameaçava tomar o resto do país.

²³ *Projecto de regulamento das relações civiz da Igreja Lusitana*. Lisboa: na Imprensa Nevesiana, 1839, p. 6.

²⁴ *Projecto de regulamento das relações civiz da Igreja Lusitana*. Lisboa: na Imprensa Nevesiana, 1839, p. 17.

Neste texto, intitulado *Influencia da religião sobre os costumes*, Inácio José de Macedo faz uma reflexão acerca da relação entre a sinceridade dos sentimentos cristãos e a moralização dos costumes civis. As fontes que refere, não surpreendentemente, são as mesmas da maioria dos restantes autores liberais do mesmo período: Claude Fleury, claramente o autor moderno mais citado, e os incontornáveis S. Paulo e S. Agostinho: “uma Fé morta, diz o Apóstolo, e uma religião só exterior, de nada serve para os costumes públicos”, diz o autor, que não esconde a angústia pela situação social e política do país²⁵. Ao lê-lo, compreende-se porque é que a literatura paulina e agostiniana torna odioso o hipócrita e execrável a duplicidade.

O seu modelo é a figura, tantas vezes idealizada, dos cristãos dos primeiros séculos: “nós vemos pela história dos primeiros séculos que os cristãos não estremeciam diante da espada dos tiranos, que renunciavam aos bens terrenos quando eram incompatíveis com os celestes”. Apesar disso, “a graça sempre opera no coração dos justos” e como tal “mesmo hoje existem edificantes exemplos de honra, probidade, de desinteresse, de caridade e patriotismo em todas as profissões e ofícios mecânicos. E porquê? Porque nesses a religião não é cerimônia exterior, é uma convicção íntima da alma e uma harmonia da crença com a prática da vida. Os homens não são autómatos”²⁶. Como bom agostiniano, Inácio José de Macedo recorre à psicologia agostiniana, fazendo uma crítica à faculdade imaginativa da alma, que prende o homem aos sentidos exteriores e ao homem carnal: “Por este modo as ideias religiosas não penetram o coração para influírem nas ações, ficam na superfície

²⁵ MACEDO, Inácio José de- *Influencia da religião sobre os costumes*. Lisboa: Imprensa da Rua dos Fanqueiros, 1827, p. 15.

²⁶ MACEDO, Inácio José de- *Influencia da religião sobre os costumes*. Lisboa: Imprensa da Rua dos Fanqueiros, 1827, p. 13.

da imaginação, e contentes com meras exterioridades assentamos que somos verdadeiros cristãos”²⁷.

Dos autores deste período encontramos imensos exemplos semelhantes. Dois deles, no entanto, merecem um estudo um pouco mais detalhado. Um deles, Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), justifica-o pela importância da sua ação política. O outro, o padre oratoriano Luís Marques Lagoa (1760-1842), merece um olhar atento pela publicação de uma obra que é, a meu ver, o melhor exemplo do espírito que perpassa por toda esta literatura.

Começemos pelo oratoriano. Luís Marques Lagoa era um entusiasta do liberalismo que em 1822 redigiu a obra *Grito da verdade consignada na Escritura e Tradição contra as maximas pseudo-catolicas e anti-sociais* e a dedicou à Assembleia Nacional. Sendo professor na casa que a Congregação do Oratório tinha em Estremoz, instruía os seus discípulos no zelo patriótico e na defesa da Constituição. De acordo com o Diário do Governo 26 de Março de 1822 ficamos a saber que esta era uma posição adotada pela generalidade dos padres e estudantes do Oratório de Estremoz: “[Luís Marques] tem em todo o tempo dado as mais evidentes provas do seu amor e zelo para com o bem da Pátria, não tendo diminuído nada o seu patriotismo, antes cada vez se tem mais exaltado com o princípio e progressos da feliz Regeneração Política da Monarquia... cuja marcha tem seguido os mais padres da sua Congregação e até os estudantes”²⁸.

A obra publicada em 1822 é, por razões que me escapam, extremamente rara²⁹. No entanto o mesmo autor viria a publicar alguns anos mais tarde, em 1834, uma *Nova exposição das verdades consignadas na Escritura e Tradição expendidas no livro intitulado O*

²⁷ MACEDO, Inácio José de- *Influencia da religião sobre os costumes*. Lisboa: Imprensa da Rua dos Fanqueiros, 1827, p. 12.

²⁸ *Diário do Governo de Terça Feira, 26 de Março de 1822*, p. 503.

²⁹ Existe um exemplar na biblioteca da Universidade Católica em Lisboa, mas com um acesso muito restrito.

grito da verdade. Trata-se de uma obra igualmente rara, mas da qual se pode encontrar um exemplar de fácil acesso na Biblioteca Nacional de Lisboa. No discurso preliminar o autor expõe o cerne das suas preocupações: reabilitar a antiga disciplina da Igreja, desfigurada “pelo entusiasmo de um certo número de teólogos que, mais atentos aos prejuízos da sua imaginação do que aos sólidos fundamentos do cristianismo, roubaram a esta santa e carinhosa mãe os dotes mais preciosos de que se adorna”³⁰.

A obra é um manifesto da separação entre o poder civil e o poder religioso, da defesa da governação democrática da Igreja e da liberdade de consciência. Inclui também uma encarniçada defesa de S. Agostinho na espinhosa questão da tolerância, ou falta dela, demonstrada pelo bispo de Hipona. E é a questão da liberdade de consciência que eu gostaria de focar a respeito deste livro.

A argumentação do oratoriano é puramente agostiniana. A liberdade de pensar constitui, segundo as suas palavras, “um dos atributos essenciais da humanidade” e só pode estar sujeita a Deus. A razão deste facto é a absoluta autonomia da vontade. O estado pode possuir os corpos, pode constranger, mas isso não restringe o último e mais profundo testemunho da liberdade, ou seja, a opinião e o desejo íntimo como último reduto da vontade. Assim, diz-nos o padre Marques Lagoa que “cada um tem, humanamente falando, a liberdade de não orar e não fazer obras boas, e esta liberdade não pode ser constrangida por alguma potência criada, porque os espíritos são unicamente e por sua natureza subordinados à ação imediata de Deus”³¹.

³⁰ LAGOA, Luis Marques- *Nova exposição das verdades consignadas na Escripura e tradição expendidas no livro intitulado O Grito da Verdade contra as maximas pseudo-catholicas e anti-Sociaes*. Lisboa: Typografia Carvalhense, 1834, discurso preliminar, p. xvii.

³¹ LAGOA, Luis Marques- *Nova exposição das verdades consignadas na Escripura e tradição expendidas no livro intitulado O Grito da Verdade contra as maximas pseudo-catholicas e anti-Sociaes*. Lisboa: Typografia Carvalhense, 1834, p. 6.

Lagoa é talvez o autor, de todos os que compulsei para este período, que melhor demonstra a forma como a ideia de teocracia absoluta de Deus leva à apologia da liberdade de consciência. Os recantos mais íntimos do coração do homem só podem estar sujeitos ao escrutínio do Soberano dos soberanos. Os reis da terra nada mais podem do que obrigar os corpos, jamais a vontade. No entanto, esta liberdade na esfera moral não implica arbitrariedade na vida civil, uma vez que esta implica obrigações de vária natureza: “a potência temporal, é verdade que pode constranger os súbditos à prática exterior do culto admitido no estado, e isto para bem da ordem, ela pode e deve embaraçar que pessoa alguma perturbe a religião e os dogmas recebidos, e pretenda introduzir na sociedade, ou manifesta ou ocultamente, alguma mudança ou qualquer novidade”³².

Esta separação entre corpo e espírito torna-se o fundamento da separação de poderes entre estado e Igreja. Assim, temos logicamente que concluir que se a ação da Igreja está para o espírito como o poder civil está para o corpo, então a Igreja não tem qualquer poder de coagir os corpos. E uma vez que a consciência nunca pode ser coagida, temos que admitir que a Igreja não tem nenhum poder de coação, seja ele de que natureza for. A Igreja só pode persuadir, convencer, tentar penetrar no coração do homem: “O fim da Sociedade eclesiástica é conduzir os cristãos para a vida eterna. O fim da sociedade civil é promover o bem temporal dos povos, que depende principalmente da tranquilidade do estado... de que serviria à Igreja o lançar mão da força e da violência para obrigar qualquer homem a preencher as ações exteriores da Religião sem movimento algum de piedade?”.

A polaridade interior/exterior, que perpassa pela literatura deste período, surge ainda mais aguda em Luís Marques Lagoa e serve

³² LAGOA, Luis Marques- *Nova exposição das verdades consignadas na Escripura e tradição expendidas no livro intitulado O Grito da Verdade contra as maximas pseudo-catholicas e anti-Sociaes*. Lisboa: Typografia Carvalhense, 1834, p. 5.

de motivo para uma fortíssima rejeição do fanatismo religioso. O princípio agostiniano do valor da ação moral surge aí explicitada com toda a clareza: “se nós somos obrigados a obedecer segue-se que não há sacrifício algum da nossa parte. Se não há sacrifício também não há merecimento, e se não há merecimento segue-se, por última conclusão, que não há Igreja militante”³³.

O zelo da tolerância evangélica levou o oratoriano a tomar a defesa de S. Agostinho na espinhosa questão dos donatistas, quando o bispo de Hipona foi obrigado a pedir ao poder imperial para reprimir os excessos desse grupo dissidente. O assunto lançava sempre uma sombra de dúvida na verdadeira intenção do bispo e no século XVII o filósofo Pierre Bayle tinha escrito um extenso artigo no seu *Dictionnaire historique et critique* no qual Agostinho era acusado de intolerância. O artigo de Bayle foi alvo da indignação de Luís Marques Lagoa: “ele atreve-se a acusá-lo [a Agostinho] de um zelo amargo contra os heterodoxos, ao mesmo tempo que é bem sabido que este Doutor da Igreja, tão profundo em seus conhecimentos, tão sublime em suas ideias e tão universalmente admirado, foi de uma doçura admirável e superabundava em caridade. Ele estava muito penetrado do amor de Deus para aborrecer ao seu próximo”³⁴. A Caridade, a virtude teologal mais importante de todas, é apresentada como a base da tolerância. O homem mergulhado na Caridade nunca pode coagir. Assim, na opinião do oratoriano, o recurso de Agostinho às autoridades civis justifica-se simplesmente pelas violências cometidas pelos donatistas contra as pessoas dos católicos ortodoxos. A intervenção visava apenas restabelecer a ordem pública e não violentar a consciência fosse de quem fosse.

³³ LAGOA, Luis Marques- *Nova exposição das verdades consignadas na Escripura e tradição expendidas no livro intitulado O Grito da Verdade contra as maximas pseudo-catholicas e anti-Sociaes*. Lisboa: Typografia Carvalhense, 1834, p. 95.

³⁴ LAGOA, Luis Marques- *Nova exposição das verdades consignadas na Escripura e tradição expendidas no livro intitulado O Grito da Verdade contra as maximas pseudo-catholicas e anti-Sociaes*. Lisboa: Typografia Carvalhense, 1834, p. 113-14.

Os dirigentes da Igreja tornam-se assim os representantes terrenos de uma divindade simultaneamente poderosa e ausente. Suficientemente poderosa para que tudo e todos lhe estejam submetidos. Demasiado ausente para que se faça ouvir a voz da sua autoridade. Num só movimento o poder eclesiástico esvazia-se na medida em que aumenta o poder soberano de Deus. Como tal, a tensão dialética entre a ausência e a soberania de Deus deixa um vazio de poder. Há um Deus infinito que se esconde e se recusa a agir. É preciso, então, que os reis da terra assumam essa responsabilidade. Os ministros de Deus são embaixadores de um rei mudo. Nada podem, nem devem fazer.

A soberania absoluta de Deus é o assunto principal de um interessante texto de um dos mais destacados políticos deste período. O autor chamava-se Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846) e tinha sido aluno da Congregação do Oratório. A figura de Pinheiro Ferreira é uma das mais destacadas do panorama intelectual do século XIX português. Tendo saído do Oratório em virtude de não sentir em si vocação para a carreira eclesiástica, foi professor do colégio das artes em Coimbra e aí foi denunciado à Inquisição como sendo jacobino e franco-maçom. As acusações não tiveram procedência. Viajou pela Europa e em 1804 tornou-se encarregado dos negócios da representação portuguesa em Berlim, cidade onde teve oportunidade de assistir a conferências de homens como Fichte e Schelling. Alegadamente, terá sido Silvestre Pinheiro Ferreira o homem que avisou D. João VI das pretensões de Napoleão de invadir a península ibérica, dando origem à fuga da corte para o Brasil. O próprio Pinheiro Ferreira se viria a juntar ao monarca no Rio de Janeiro. Terá sido também ele o primeiro a aconselhar o monarca a dotar o país de uma Constituição³⁵.

³⁵ Para uma biografia de Pinheiro Ferreira ver COELHO, Maria Luiza Cardoso Rangel- *A filosofia de Silvestre Pinheiro Ferreira*. Braga: Livraria Cruz, 1958, pp. 6-41.

Existe uma vasta obra filosófica e de teoria política da sua autoria³⁶. Há também textos de natureza religiosa. Pinheiro Ferreira rejeitava a mística panteísta, que juntava Deus e o mundo, vendo-a como uma tendência paganzante inadmissível. A sua visão era de uma absoluta separação entre a criatura e o Criador³⁷. Essa vertente pró-agostiniana tê-la-á, muito provavelmente, assimilado nas aulas dos padres do Oratório. Mas o seu texto *Da oração do cristão*, publicado em 1844 nas páginas do periódico *O cristianismo* e republicado no ano seguinte em Lisboa, numa edição bilingue em português e italiano, é verdadeiramente surpreendente. É-o pelo facto de as ideias aí destiladas nos permitirem diagnosticar uma alma agostiniana e oratoriana muito arraigada. O assunto do texto, a oração mental, constitui matéria muito cara aos padres da Congregação e é em larga medida a própria razão de ser do seu instituto. Ao passarmos os olhos pelo texto de Pinheiro Ferreira apercebemo-nos que aquelas poderiam ser palavras escritas por Bérulle, fundador do Oratório francês no início do século XVII ou do seu sucessor Charles de Condren.

O ponto fundamental é o da condição miserável da criatura face a Deus: “dizer que nos propomos nas nossas orações despertar a misericórdia de um Deus infinitamente bom, não seria só uma absurda blasfémia, seria uma monstruosa ingratidão. A presunção daquele que fosse assaz insensato para imaginar que a infinita grandeza do Criador do céu e da terra se ufanaria de o ver a ele, desprezível verme, rendendo homenagem à Divindade, seria o cúmulo do orgulho e da estupidez”³⁸.

³⁶ Sobre o assunto ver SILVA, Maria Beatriz Nizza da- *Silvestre Pinheiro Ferreira: ideologia e teoria*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1975.

³⁷ COELHO, Maria Luíza Cardoso Rangel- *A filosofia de Silvestre Pinheiro Ferreira*. Braga: Livraria Cruz, 1958, pp. 93 e seguintes,

³⁸ FERREIRA, Silvestre Pinheiro- *Da oração do cristão*. Lisboa: na Imprensa Nacional, 1845, p. 1.

Tendo esta premissa por base, o autor passa a falar do pecado original e da queda do homem, concluindo daí que “nada podemos abandonados às nossas forças”. O texto de Pinheiro Ferreira segue, como se pode ver, todo o roteiro clássico agostiniano e não espanta, por isso, que seja dominado pela ideia de oposição entre interno e externo e pelas relações entre a alma e o corpo. Embora valorize mais a oração mental, não deixa, porém, de reconhecer a necessidade dos atos externos do culto, reconhecendo que em nenhum momento o homem pode prescindir do corpo. Pelo contrário, é pelo corpo que o homem exercita as faculdades da alma.

Assim, reconhece duas formas de oração: “são dois os modos porque em geral podemos satisfazer ao saudável preceito da oração e da adoração do Senhor. Um por meio de atos internos, em que só Deus é testemunha do que se passa nas profundezas dos nossos corações, outro por meio de diversos atos de culto externo, quer seja com o fim de convidarmos, com o nosso exemplo, os outros homens a unirem as suas às nossas vozes... quer seja para seguirmos o seu exemplo, se por eles houvermos sido precedidos nestas demonstrações”³⁹.

A validade desta manifestação externa de devoção é atestada por uma constatação simples: “o nosso espírito está intimamente ligado ao corpo, que com ele constitui a sua individualidade durante a sua peregrinação pela terra, não pode dispensar-se do concurso deste material instrumento das suas faculdades, quer seja para exercer a ação da sua vontade sobre os objetos que o rodeiam, quer seja mesmo para, só consigo, se entregar à meditação de quaisquer assuntos que o interessam”.

Desta forma, Pinheiro Ferreira está a dizer-nos que o homem não se pode dispensar de lidar com o corpo em nenhuma circunstância. Mesmo a oração metódica deve começar por lidar com a

³⁹ FERREIRA, Silvestre Pinheiro- *Da oração do cristão*. Lisboa: na Imprensa Nacional, 1845, p. 4.

carne antes de subir a objetos mais inteligíveis. Não se trata de nenhuma novidade, como já vimos, pois já S. Paulo falava em subir das coisas visíveis para as coisas invisíveis. Para isso é requerida a capacidade de concentração: “se quer fixar a sua atenção sobre algum objeto, é mister que encadeie por algum modo a ação dos seus sentidos externos, sob a pena de ver arrebatar a cada passo, por mil supervenientes distrações. O homem religioso não tarda pois em sentir a necessidade de enfrear, por meio de convenientes práticas exteriores, a dissipação e rebeldia de seus aliás indómitos sentidos, a fim de que estranhas ideias o não venham estorvar no curso de suas piedosas orações”⁴⁰.

A oração é, como tal, um ato de glorificação de Deus, no qual o homem deve aniquilar-se, reduzir-se à sua insignificância. O objeto central da oração do cristão deve ser a meditação no sacrifício de Cristo, uma vez que “aos merecimentos e mediação do Redentor do Mundo é que nós, bem como os santos, devemos todos quantos favores houvermos recebido ou recebermos da mão de Deus”. O caminho para essa meditação será sempre o da humildade, da desconfiança de si mesmo e do autoconhecimento.

Esta é, em síntese, a alma do texto de Silvestre Pinheiro Ferreira. Que um homem de estado, um diplomata, pensador, partidário do liberalismo, que inclusivamente foi alvo de acusações de jacobinismo, se expresse desta forma, pode parecer estranho. Mas não é, certamente. Silvestre Pinheiro Ferreira é exatamente o oposto. Longe, muito longe de constituir uma singularidade, ele é antes um representante de uma forma de pensar (seria melhor dizer antes, uma forma de sentir) que traça a personalidade de uma época. Mas essa forma de pensar ou sentir não nasceu do nada. Foi o resultado de uma grande mutação cultural.

⁴⁰ FERREIRA, Silvestre Pinheiro- *Da oração do cristão*. Lisboa: na Imprensa Nacional, 1845, p. 5.

Essa mutação foi percebida pelos contemporâneos. Já vimos que a uma escala europeia foram vários os autores que estabeleceram uma relação entre o agostinianismo, em particular na sua vertente jansenista, e os acontecimentos revolucionários de França. O mesmo se passou em Portugal.

(Página deixada propositadamente em branco)

9. A CONSPIRAÇÃO MAÇÓNICA

Em 1824 foi publicado em Lisboa um livro escrito por um personagem que assinava sob o estranho pseudónimo de Simplicio Simpliciter Simplex (Simplicio Simplesmente Simples). O pseudónimo escondia a identidade de um cónego da Sé da Guarda, Manuel Pina da Cunha (1760-c.1823), e a obra tinha por título *Pedaços justificativos muito analogos as circunstâncias do tempo aos verdadeiros amantes da Santa Liberdade*¹.

Há um aspeto em que a obra é notável. O diagnóstico que faz da natureza das forças em confronto no período das revoluções liberais. A análise torna-se tanto mais interessante quanto o autor adota, no texto introdutório, um tom vagamente hermético e enigmático, sem no entanto deixar de caracterizar com algum detalhe as referidas forças.

Pina da Cunha fala de dois “grandes partidos” que havia meio século (a cronologia é do próprio autor) se digladiavam na Europa: “o primeiro, que se diz *o antigo*, defende que é ele o amante da Santa Liberdade. Princípios políticos e religiosos o obrigam a pensar deste modo. O segundo, que se chama *moderno*, sustenta que

¹ Para a verificação da verdadeira identidade do autor ver ANDRADE, Adriano da Guerra- *Dicionário de Pseudónimos e Iniciais de Escritores Portugueses*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1999, p. 338.

não ama a Santa Liberdade quem vive de prejuízos e não se conduz pelas regras do direito natural”².

O designado “partido moderno” sustenta que o direito natural é lei suficiente para o homem se governar. A natureza, dizem os seus partidários, não sanciona qualquer distinção hierárquica: “os lobos vivem sem rei e vivem muito bem: olhai como fogem do tumulto! Descansados no ermo, gozam dos prazeres que a natureza lhes apresenta”. Este elogio do selvagem escandalizava os sectários do “partido antigo” os quais estavam convencidos, diz-nos Manuel Pina da Cunha, “que houve crime na raça humana... este vício de origem fez a escravidão desses miseráveis que, sem culto nem lei, desconhecem o benefício da Santa Liberdade”. Assim, para os partidários “antigos” a natureza é produto de um lapso que impõe a necessidade de um resgate que liberte o homem do embrutecimento do estado natural. Eis como o autor caracteriza a posição dos “antigos”: “desta escravidão nos livrou o Filho de Deus. A lei, quanto mais santa mais livre faz o homem. Do império das paixões nasce a barbaridade, escravidão, todos os crimes... soltar as paixões é escravizar as virtudes”³. O partido antigo, diz-nos ainda o cónego, afirma que a Revelação quebrou os laços que agrilhoavam a humanidade. O moderno, por seu turno, zomba desta ideia e “avança mesmo que só pode ser livre aquele que conseguir desterrar da cabeça a ideia de Deus”.

Embora não os mencione pelo nome, não é difícil reconhecer quem são os partidos “antigo” e “moderno”. O texto faz o retrato fiel da luta entre o filosofismo e o jansenismo. Manuel Pinha da Cunha

² SIMPLEX, Simplicio Simpliciter- *Pedaços justificativos muito analogos às circunstâncias do tempo offerecidos aos verdadeiros amantes da Santa Liberdade*. Lisboa: Imprensa da Rua dos Fanqueiros, 1824, p. iii.

³ SIMPLEX, Simplicio Simpliciter- *Pedaços justificativos muito analogos às circunstâncias do tempo offerecidos aos verdadeiros amantes da Santa Liberdade*. Lisboa: Imprensa da Rua dos Fanqueiros, 1824, p. iv.

não simpatiza com nenhum dos dois: “os dois partidos...ambos defensores da Santa Liberdade, no calor do argumento obram prodígios, e vão enchendo o mundo de sangue”. E conclui com uma nota de ironia: “como a espada vai decidir a questão, logo que termine a desavença entendo por legítimos os que restarem depois da bulha. Aos vencedores ofereço estas memórias”⁴.

O texto revela uma consciência muito aguda do espírito de facção que dominava a Europa nesta altura. O olhar de espectador equidistante demonstra também que o autor se posicionava numa área mais próxima do Antigo Regime. Essa é uma impressão que se vai confirmando quando passamos do hermetismo do texto introdutório para a apresentação de um conjunto de documentos traduzidos pelo autor.

É desses documentos que se extrai de forma inquestionável um forte sentimento anti jansenista. O segundo documento apresentado, intitulado *Vozes de hum eclesiastico expatriado de França aos pastores do rebanho fiel de Jesu Christo do Reino de Portugal*, não é mais do que uma versão da famosa conspiração de Bourfontaine, que fala de uma alegada reunião secreta que teria tido lugar em 1621 entre vários homens que, não sendo formalmente designados como jansenistas, partilhavam no entanto um agostinianismo e um cristianismo interior muito fortes. Entre eles figuram o abade de Saint-Cyran, Jean-Pierre Camus (designado como “Pedro Camúsio”) e o próprio Cornelius Jansen.

A tese era a de que estes homens se tinham reunido para destruir o cristianismo e impor a irreligiosidade. O que é interessante, e ao mesmo tempo constitui uma falácia artificiosa, é que o autor anónimo vai recorrer à interpretação agostiniana mais rígida, que

⁴ SIMPLEX, Simplicio Simpliciter- *Pedaços justificativos muito analogos às circunstâncias do tempo offerecidos aos verdadeiros amantes da Santa Liberdade*. Lisboa: Imprensa da Rua dos Fanqueiros, 1824, p. v.

era de facto a destes homens, para justificar a sua alegada irreligiosidade: “há Deus, dizem eles, mas este Deus é livre e absoluto, salva os homens que quer e condena os que lhe parece, porque quer voluntariamente e o faz a seu arbítrio, sem que o homem tenha direito de se queixar. Este Deus é independente de nós outros, não necessita do nosso culto, e é por isso que nós não somos obrigados à observância de alguma religião”⁵.

Esta é, como todos os argumentos falaciosos o são, uma meia verdade. Em nenhum momento os jansenistas podem ser acusados de apelar à irreligião e à não observância do culto. No entanto, é verdade que a separação absoluta que o jansenismo introduz entre a criação e o Criador leva a uma desvalorização do culto externo e material. Também é verdade que a doutrina da predestinação, agravada pela imposição de uma perfeição inatingível, poderia funcionar como fator desmobilizador, senão mesmo desesperador, relativamente à salvação.

Próximo deste argumento estava um outro também aludido pelo anónimo autor do documento (é importante lembrar que este documento se trata de uma tradução inserta por Manuel Pina da Cunha na sua obra): “a Igreja só consiste nos justos e como estes só Deus conhece, é a Igreja invisível (que é o mesmo que não haver Igreja)”⁶.

Outros argumentos não têm pura e simplesmente nenhuma base na doutrina jansenista. É o caso da afirmação de que “os mistérios da Encarnação e Redenção são uma história apócrifa, uma coisa inventada”. É completamente descabido. Muito pelo contrário, vimos

⁵ SIMPLEX, Simplicio Simpliciter- *Pedaços justificativos muito analogos às circunstâncias do tempo offerecidos aos verdadeiros amantes da Santa Liberdade*. Lisboa: Imprensa da Rua dos Fanqueiros, 1824, pp. 19-20.

⁶ SIMPLEX, Simplicio Simpliciter- *Pedaços justificativos muito analogos às circunstâncias do tempo offerecidos aos verdadeiros amantes da Santa Liberdade*. Lisboa: Imprensa da Rua dos Fanqueiros, 1824, p. 20.

em capítulos anteriores a importância que o mistério da Encarnação tinha nos primeiros oratorianos franceses, bem como nos solitários de Port-Royal e no jansenismo em geral.

O que este livro de Manuel Pina da Cunha nos mostra é que também em Portugal existiu uma consciência da relevância da teologia jansenista para o eclodir dos acontecimentos revolucionários. Encontramos, inclusivamente, traços desta literatura em períodos bastante avançados. Disso é prova a tradução e publicação, em 1843, da *Liga da teologia moderna com a philosophia em damno da Igreja de Jesus Christo*, da autoria de Francisco Marinho, presbítero da Congregação da Missão. A primeira tradução portuguesa desta obra tinha saído em 1824, pela pena do padre oratoriano José Morato⁷.

Trata-se de um grande clássico da literatura conspirativa anti jansenista colocada a circular por antigos jesuítas. O autor foi Rocco Bonola, jesuíta italiano nascido em 1736 e que faleceu algures já na segunda década do século XIX. O texto original foi publicado em 1789 sem nome nem local de edição. Os destinatários óbvios da contestação seriam os protagonistas que por essa altura dominavam a cena internacional da designada “nova teologia”, com Scipione de Ricci, Pietro Tamburini e o seu sínodo de Pistóia à cabeça.

A “teologia moderna” aparece nesse texto a juntar-se numa frente comum com o filosofismo e o calvinismo no sentido de destruir a Igreja. Os filósofos seriam os arquitetos deste magno projeto: “havia já muito tempo que a pacífica e perspicaz filosofia, sempre amiga da humanidade e inimiga das divisões e preocupações antigas, filhas de uma religião mal entendida, havia formado o grande e universal projeto de reunir numa só religião e num só culto ao

⁷ MORATO, José- *Liga da falsa theologia moderna com a philosophia*. Lisboa: Impressão Regia, 1824.

Deus Supremo, todas as seitas dissidentes em que se divide a nossa formosa Europa”⁸.

O esquema era ardiloso. Tudo deveria ser feito por via das melhores intenções. Purificar a Igreja, regressar à antiga disciplina e impor um horizonte de perfeição absoluta na vida do cristão: “deploraremos a funesta escuridão das verdades mais sacrossantas da Igreja Católica e detestaremos o orgulho dos soberbos em não reconhecer as verdades mais claras do Evangelho”. Assim se poderia atingir o objetivo final: “destruiremos a Igreja com as suas mesmas armas, sepultá-la-emos debaixo das suas ruínas e, com encanto mágico, representaremos estas mesmas ruínas como um edifício majestoso, formado debaixo do gosto da arquitetura antiga dos primeiros séculos da Igreja”⁹.

Já vimos num capítulo anterior que uma das ideias chave desta literatura promovida por antigos jesuítas era a identificação do jansenismo com o calvinismo. Bonola retoma a ideia utilizando uma imagem muito sugestiva: a de um “Agostinho impostor”. A ideia era simples: os jansenistas limitaram-se a ir a Genebra buscar o calvinismo, colocaram-lhe uma máscara de Agostinho e apresentaram-no ao mundo sob o aplauso geral. Assim, este sedutor se foi assenhoreando de mentes e corações: “pusemos-lhe sobre a cabeça sua mitra veneranda, na mão o sagrado bago e na língua as suas mesmas palavras mas em sentido inteiramente diverso. Com esta libré tão venerável, e com universal aplauso de todo o consistório genebrino o tirámos daquela cidade, onde o Concílio de Trento o fizera refugiar... debaixo deste aspeto começou o nosso Agostinho a viajar por toda a Europa”. A questão que o autor coloca é a de como foi possível? Onde se baseia todo este embuste e qual a fonte de onde emana a força da

⁸ BONOLA, Rocco.- *Liga da teologia moderna com a philosophia em damno da Igreja de Jesus Christo*. Lisboa: na Fenix, 1843, p. 2.

⁹ BONOLA, Rocco.- *Liga da teologia moderna com a philosophia em damno da Igreja de Jesus Christo*. Lisboa: na Fenix, 1843, pp. 7-9.

sedução deste impostor? Eis a resposta que o abade Bonola dá, pela própria boca dos alegados conspiradores jansenistas: “aproveitando-nos das circunstâncias e favor do tempo, apresentamos o nosso Agostinho às universidades, às escolas particulares, às corporações regulares e aos teólogos como um inimigo implacável e triunfador do pelagianismo molinístico”¹⁰. Aos olhos de Rocco Bonola a força da sedução do impostor está na sua falsa pureza, na hipocrisia puritana de denunciar uma moral supostamente relaxada, ou seja, na hipocrisia de denunciar os outros como hipócritas.

Como se pode verificar, a natureza da contestação à nova teologia de fundo agostiniano não diferia substancialmente da que se fazia no resto da Europa. Em grande medida estas ideias, difundidas à escala internacional por jesuítas exilados e outros grupos afetos ao Antigo Regime, constituíam um movimento coerente, com autores de referência e obras citadas inúmeras vezes.

No interior deste círculo anti jansenista português importa ainda referir o frade alcobacense frei Fortunato de S. Boaventura (1777-1844). Este cisterciense viria a doutorar-se em teologia na Universidade de Coimbra onde chegou mesmo a lecionar. Após a revolução liberal de 1820 tornou-se partidário do regime absolutista tornando-se arcebispo de Évora, por nomeação de D. Miguel, em 1832. A vitória definitiva dos liberais em 1834 levou-o a exilar-se em Roma, onde viria a falecer.

Fortunato desenvolveu uma intensa atividade literária afeta à contrarrevolução, principalmente em publicações periódicas de nomes improváveis como *O punhal dos corcundas* ou o *Mastigoforo*, e outras com títulos mais convencionais como *Archivos da religião cristã* ou o *Defensor dos jesuítas*. O seu estilo era particularmente ácido, frequentemente irónico.

¹⁰ BONOLA, Rocco.- *Liga da teologia moderna com a philosophia em damno da Igreja de Jesus Christo*. Lisboa: na Fenix, 1843, pp. 33-34.

Particularmente interessante é uma sua recensão a uma obra de Rafael de Velez (1777-1850), arcebispo de Santiago de Compostela intitulada *Apologia del Altar y del Trono*. O texto foi publicado num número do *Mastigoforo* de 1829 e faz uma excelente compilação de todos os autores que desde a segunda metade do século XVIII abraçaram a teologia agostiniana e lhe deram dimensão política¹¹. Aí se desenvolve a ideia de uma conspiração de filósofos e jansenistas contra a Igreja. O texto, contudo, é mais sério do que o de Bonola, mais sustentado em factos e menos ligado a conspirações imaginárias e reuniões secretas.

Os alvos são os do costume. Ricci, Tamburini, o sínodo de Pistóia. A estes junta os monarcas Habsburgo e teólogos que defenderam a supremacia do poder temporal face à Igreja, como Febronius, pseudónimo de Johannes Nikolaus von Hontheim (1701-1790), bispo auxiliar de Tréveris, ou Josef Valentin Eybel (1741-1805), o teólogo da casa dos Habsburgo. A tudo isto junta ainda conspirações de filósofos e sociedades secretas como os famosos *illuminati*, de Adam Weishaupt.

O frade alcobacense era, de facto, um homem do Antigo Regime. Por alturas do regresso dos jesuítas a Portugal, mais de uma década após o seu restabelecimento em 1814 pela bula *Solicitudo Omnium* do Papa Pio VII, não deixou de demonstrar a sua satisfação: “sou avisado de lugares tão diversos como Lisboa ou Coimbra, de que a imprevista chegada de seis sacerdotes e dois leigos da Companhia de Jesus à primeira daquelas cidades tem posto em a maior desolação e consternação os liberais e pedreiros deste reino”¹². Curiosamente, no que toca à destruição da Companhia de Jesus e apesar da aversão à teologia de inspiração agostiniana, Fortunato de S. Boaventura insiste sobretudo na conspiração dos filósofos, alvitando que “a destrui-

¹¹ *O Mastigoforo*. Lisboa: na Impressão Regia, 1829, nº 8.

¹² *O defensor dos jesuítas, nº 1*. Lisboa: na Impressão Regia, 1829, p. 3.

ção dos jesuítas nasceu próxima e diretamente do projeto formado pelos ímpios do século XVIII para a extinção do catolicismo”¹³. Os jansenistas, contudo, não foram também poupados. Dentro do espírito geral da contestação aos teólogos agostinianos, o autor marca claramente os limites da perfetibilidade humana, notando que uma teologia excessivamente exigente redundava sempre em desespero: “a maioria dos probabilistas não deve ser julgada com excessivo rigor, pois bem longe de se quererem acreditar pela novidade ou importância das suas descobertas, ou lisonjear as paixões humanas, trabalhavam somente para desviar os fiéis das duas extremidades, a saber, consciência larga, de onde nasce a presunção, e consciência mui apertada ou escrupulosa, que traz consigo a desesperação... o jansenismo afetando sempre de rigorista, dissuadiu os povos da frequência dos sacramentos, e especialmente da Sagrada Comunhão, por exigir dos fiéis a “pureza dos anjos”¹⁴.

É de notar que, apesar da veemência com que se rebate a teologia de Tamburini e de outros arautos da sujeição eclesiástica aos poderes temporais, é raro haver uma crítica aos jansenistas que não venha acompanhada de uma associação aos filósofos. Isso é perfeitamente compreensível, primeiro pela consciência viva de que existiam tendências libertinas e antirreligiosas a ferver, algo que é possível constatar, por exemplo, pela documentação inquisitorial portuguesa. Presume-se que no resto da Europa católica o panorama fosse semelhante. Com o final do século XVIII verifica-se também o aumento da influência das sociedades secretas, algo que também se pode constatar por via documental¹⁵. Não obstante, a natureza

¹³ *O defensor dos jesuítas, n.º 1*. Lisboa: na Impressão Regia, 1829, p. 5.

¹⁴ *O defensor dos jesuítas, n.º 3*. Lisboa: na Impressão Regia, 1829, pp. 5-6.

¹⁵ Dos processos de maçonaria em Portugal, e excetuando um surto persecutório esporádico no início da década de 40 do século XVIII, que se ficou por meia dúzia de processos, o grande pico de acusações encontra-se na última década do século, com 35 processos (ANTT- Inquisição de Lisboa, processos 412; 6151; 14043; 3757; 4394; 7030; 7298; 8593; 8594; 8595; 8596; 8597; 8598; 8599; 8600; 8601; 8602;

teológica e filosófica das duas correntes, filosofismo e maçonaria, por um lado, e jansenismo, por outro, é de tal forma diversa que será difícil estabelecer pontos de contacto excetuando, talvez, num só: a consciência cívica e o desejo de construir uma sociedade “policiada”, tendo este termo uma conotação bem diferente daquele que hoje lhe atribuímos.

Seja como for, a confusão entre jansenistas e filósofos, ou jansenistas e maçons era comum. Talvez aqui funcione o velho adágio que diz que “o inimigo do meu inimigo meu amigo é”. Muitos filósofos desprezavam o velho poder de Roma, não porque isso significasse uma descaracterização do verdadeiro cristianismo mas porque não conseguiam admitir que a religião tivesse um tal peso na sociedade. Os jansenistas, pelo contrário, resistiam ao poder de Roma mas não o desprezavam. A velha capital imperial seria sempre a sede da cadeira de Pedro e o pontífice deveria ser a cabeça, reconhecida por todos, de uma espécie de república espiritual. O peso da religião deveria manter-se, adquirindo uma nova forma. Tais diferenças eram inconciliáveis, na verdade, mas as subtilezas teológicas escapavam à percepção do vulgo. Jansenismo e maçonismo eram termos que muitas vezes eram tidos como equivalentes.

Era este o caso do antigo frade trinitário Possidónio Estrada. A substância da sua crítica à forma vigente de viver a espiritualidade era puramente agostiniana. Não existe nada nos seus escritos que possam indiciar a mínima adesão a uma qualquer sociedade secreta ou a uma ideologia antirreligiosa. Disso é testemunho

8608; 8610; 8611; 8612; 8613; 8614; 8615; 9120; 9748; 11980; 13828; 14997; 13373; 13500; 13503; 14029; 14648 e 14941). Antes disso há a registar apenas cinco processos entre 1778 e 1790 (ANTT- Inquisição de Lisboa, processos 12515; 7853 e 7858; Inquisição de Coimbra, processos 8089 e 8094). Para o período posterior a 1800 existem apenas nove processos (ANTT- Inquisição de Lisboa, processos 12727; 6404; 6777; 7291; 14001; 13658; 16809 e 17981 e Inquisição de Coimbra, processo 7788). Sobre o desenvolvimento da maçonaria em Portugal ver o capítulo “Avanço cultural e avanço maçónico” in DIAS, Graça e Sebastião Silva- *Os primórdios da maçonaria em Portugal. Volume I. Tomo I.* Lisboa: INIC, 1980, pp. 237-269.

exemplar uma sua obra intitulada *Superstições descobertas, verdades declaradas e desenganos de toda a gente*, publicada em 1822. Nesse texto o autor recorre à crítica agostiniana do paganismo, em que a religiosidade surge marcada pela intersecção entre Deus e o mundo. Vimos que na base desta crítica estava a própria estrutura psicológica da alma humana tal como o agostinianismo a entende, com a submissão do entendimento à faculdade da imaginação. Essa ligação às imagens impunha uma mundanidade que fazia com que o paganismo fosse uma religião carnal, assente em rituais, sacrifícios e oferendas. Fazia também com que consagrasse uma espécie de religiosidade de troca, mantida pelo interesse particular ou pelo temor do ofertante. Isso era inaceitável para um agostiniano como Possidónio Estrada.

A recusa da religiosidade popular torna-se total, em nome do verdadeiro cristianismo. As superstições, diz o autor citando o livro IV da *Cidade de Deus*, “foram destruídas pela profundíssima humildade de Jesus Cristo, pela pregação dos apóstolos e pela fé dos mártires, que morreram pela verdade e que vivem com a mesma verdade”¹⁶. A situação da religiosidade popular é tão mais gravosa quanto muitas vezes são usados elementos sagrados, como hóstias ou crucifixos, nesses rituais: “eu conheço que a superstição quanto mais é acompanhada de coisas santas, tanto mais é criminal, porque só o que deveria servir para honrar a Deus, serve para honrar o demónio”¹⁷. Possidónio não compreende como é que a *vox populi* pode afirmar que a água das fontes tem mais virtude no dia de S. João ou que as flores colhidas no dia de Ascensão têm uma virtude particular¹⁸.

¹⁶ ESTRADA, Possidónio- *Superstições descobertas, verdades declaradas e desenganos de toda a gente*. Lisboa: na Impressão de João Baptista Morando, 1822, p. 3.

¹⁷ ESTRADA, Possidónio- *Superstições descobertas, verdades declaradas e desenganos de toda a gente*. Lisboa: na Impressão de João Baptista Morando, 1822, pp. 7-8.

¹⁸ ESTRADA, Possidónio- *Superstições descobertas, verdades declaradas e desenganos de toda a gente*. Lisboa: na Impressão de João Baptista Morando, 1822, pp. 215-216.

Os rituais de curandeiros, as mezinhas e coisas semelhantes são, do seu ponto de vista, atos “criminais”. Possidónio Estrada é o melhor exemplo do intelectual iluminado por via religiosa. E o mais interessante é que temos que recuar à engrenagem da alma para conseguir chegar à substância da sua crítica. Essa mesma substância lhe serve para atacar falsos santos e visionários que pululavam pela Europa do Antigo Regime. Um visionário é um indivíduo que está capturado pela sua imaginação: “os homens que são mais destituídos de virtude é que mais a querem inculcar. Parece que neles é que teve princípio a superstição. Um homem virtuoso não põe a cabeça à roda quando reza e quando fala. O homem virtuoso quando faz oração recolhe-se a um lugar oculto”¹⁹. Neste assunto assume particular acutilância a questão da sensibilidade religiosa feminina. As palavras de Possidónio Estrada são também confirmadas pela documentação inquisitorial portuguesa, que indica que o maior número de casos de santidade afetada se refere por larga maioria a mulheres: “eu conheço muitas mulheres, especialmente freiras, que têm muitas vezes convulsões, que fazem quase persuadir que os seus efeitos e enorme força com que se movem excedem as forças naturais”²⁰.

As *Superstições descobertas* de Possidónio Estrada foram um grande sucesso editorial. Ainda em 1839, o conservador Francisco Xavier Gomes Sepúlveda, abade de Rebordãos, escrevia nos seus *Gemidos da Igreja Lusitana* acerca do “autor do péssimo e condenado livro, *Superstições descobertas*...livro que gira nas mãos de todos (e já em 3ª edição !!!)”²¹. O próprio Possidónio Estrada nos diz, numa obra intitulada *Ajuste de contas com a corte de Roma*, que em Lisboa, o

¹⁹ ESTRADA, Possidónio- *Superstições descobertas, verdades declaradas e desenganos de toda a gente*. Lisboa: na Impressão de João Baptista Morando, 1822, p. 37.

²⁰ ESTRADA, Possidónio- *Superstições descobertas, verdades declaradas e desenganos de toda a gente*. Lisboa: na Impressão de João Baptista Morando, 1822, p. 174.

²¹ SEPULVEDA, Francisco Xavier Gomes de- *Gemidos da Igreja Lusitana*. Lisboa: na Imprensa Nacional, 1839, p. 15.

prior de S. Mamede, perto do Rato, subiu ao púlpito “obrigando os fregueses a queimarem o livro, no caso de o terem, e até gritando que saísse da Igreja quem estivesse por aquela doutrina”²².

Apesar de ser simplesmente um agostiniano, Possidónio Estrada era tido por muita gente por pedreiro-livre, o termo mais corrente à época para designar um membro da maçonaria. O próprio nega perentoriamente. O autor afirma ter lido a obra de Barruel mas manifesta ceticismo sobre o que lá está escrito. Diz que não encontra motivos para dizer mal dos pedreiros-livres, mas que ao mesmo tempo nenhum motivo existe para que se diga bem. Reprova em particular o secretismo da organização, que confessa não compreender: “gritam outros que os Pedreiros livres são homens de caridade, de muitas virtudes, e que tem no seu grémio as maiores personagens do mundo. Então se assim é porque se juntam só de noite? Porque não aparece uma lista de toda essa gente virtuosa, dessas grandes figuras que lá representam?”²³.

A confusão feita por muita gente entre jansenistas e maçons justifica-se pela similitude de objetivos, em particular pela recusa da tutela de Roma sobre a vida social e religiosa e, acima de tudo, a tutela sobre as consciências. Para uma parte substancial do povo os jansenistas eram “irreligiosos”. Para os jansenistas o povo era inculto. Possidónio Estrada manifestou-se chocado por ter encontrado “homens de idade provecta que até ignoram que coisa seja o pecado original”²⁴. A agravar a situação estava o facto de Possidónio, um frade trinitário, é bom lembrá-lo, ser um defensor

²² ESTRADA, Possidónio- *Ajuste de contas com a corte de Roma*. Lisboa: Na Typografia de Antonio Galhardo, 1822, p. 47.

²³ ESTRADA, Possidónio- *Ajuste de contas com a corte de Roma*. Lisboa: Na Typografia de Antonio Galhardo, 1822, p. 42.

²⁴ ESTRADA, Possidónio- *Superstições descobertas, verdades declaradas e desenganos de toda a gente*. Lisboa: na Impressão de João Baptista Morando, 1822, p. 10.

da extinção das ordens religiosas²⁵. A crítica feita ao monasticismo por este autor, contudo, é uma refutação construída com bases puramente agostinianas, numa tradição anti-congreganista que já vinha de Jean-Pierre Camus no início do século XVII. Não obstante, aos olhos de muitos a figura de Possidónio não poderia deixar de ser a de um anticristo ou de um demónio.

O fosso cavado entre as massas populares e os agostinianos ou jansenizantes acabou por identificar estes últimos com filósofos e pedreiros-livres. A ideia de uma conspiração maçónica era também mais facilmente apreensível do que a complexidade das lutas teológicas. Isso acabou por fazer com que o mito maçónico se tornasse predominante e o peso dos agostinianos e jansenistas se fosse tornando menos nítido na consciência popular. As acusações contra a teologia agostiniana vieram sempre de homens oriundos de meios letrados. Só eles tinham os conhecimentos que lhes permitiam reconhecer essa influência. Mas há outra razão, talvez mais importante, para que a imagem da filosofia e do maçonismo se tenha sobreposto sobre o agostinianismo jansenizante. É que eram os próprios agostinianos a recusar essa ideia e, mais do que a recusar, a reprimi-la.

Não deixa de ser interessante o facto de toda esta literatura anti jansenista apenas ter visto a luz do dia depois de 1820, ou seja, depois da primeira revolução liberal, e principalmente durante o período 1823-27, altura em que as forças contrarrevolucionárias pareciam prevalecer. Dir-se-ia que toda esta argumentação teria andado escondida, numa fermentação que apenas aguardava a altura ideal para sair à luz do dia. É legítimo interrogarmo-nos porquê. Tanto mais que a tese maçónica circulava em Portugal já praticamente desde o

²⁵ Ver *Problema resolvido se os corpos regulares devem totalmente supprimir-se, ou conservarem-se alguns para memória*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1821, embora tenha sido publicado sem nome de autor sabe-se hoje que foi de autoria de Possidónio Estrada. A identificação do autor encontra-se em CORREIA, José Eduardo Horta- *Liberalismo e catolicismo. O problema congreganista (1820-1823)*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1974, p. 154.

começo do século, o que é o mesmo que dizer, quase imediatamente a seguir aos acontecimentos revolucionários de França.

Existe no entanto uma exceção. Um livro escrito pelo oratoriano José Morato. Embora fosse oriundo de uma congregação que estava bastante conotada com as correntes agostinianas, Morato surge como uma das mais importantes vozes da reação contra os efeitos políticos derivados da teologia de Agostinho. O oratoriano foi o autor de um livro impresso em Londres com o extenso título *Conheça o mundo os jacobinos que ignora ou Exposição das verdades catholicas contra os artigos fundamentaes do systema anarchico dos theologos regalistas do seculo XVIII e do presente*. Só o título engloba todo um programa. A “nova teologia”, que curiosamente reclamava ser a mais antiga, tinha instaurado um estado de anarquia nas relações entre estado e Igreja, subvertendo a autoridade e lançando a Europa no caos. O livro foi introduzido clandestinamente em Portugal e desencadeou uma reação que, analisada superficialmente, poderia ser considerada desproporcionada por parte do poder vigente. Um olhar mais atento, contudo, permitir-nos-á compreender melhor as causas de uma tal reação.

No que diz respeito à substância da obra não existe nada de particularmente original que a distinga de outras do mesmo género. Ataque ao sínodo de Pistóia e aos teólogos regalistas, que designa por “seita teológica”, recusa dos princípios richeristas de democracia interna da Igreja, etc. Mais tarde, em 1823, José Morato viria a redigir um segundo trabalho destinado a servir de apoio e justificação a este primeiro livro²⁶. Nessa justificação há dois pontos que me parecem ser de destacar pela agudeza e profundidade de análise que revelam.

²⁶ MORATO, José- *Peças justificativas da doutrina, e autor do livro intitulado Conheça o mundo os jacobinos que ignora*. Lisboa: na Typografia de Antonio Rodrigues Galhardo, 1823.

Morato apercebeu-se de que teria havido, em algum momento, uma mudança cultural profunda e que sem essa mudança cultural os teólogos agostinianos não teriam tido possibilidade de impor a sua agenda ideológica. O autor trata a questão a dois níveis, a nível europeu e a nível nacional. E é quando olha para a realidade interna do país que o oratoriano coloca uma hipótese que agitou consciências. A transformação cultural que permitiu a imposição da agenda da “seita teológica” fez-se, em Portugal, de forma abrupta e conscientemente direcionada. As suas origens encontram-se no pombalismo.

Esta ideia terá sido sugerida a Morato por um obscuro livro publicado em Amesterdão em 1769 por um dos membros da “seita teológica”, o italiano Carlantonio Pilati (1733-1802). O livro foi publicado sob anonimato. Neste livro, publicado em francês, encontramos a já vastamente decantada associação entre agostinianismo, regalismo e apologia da tolerância e da separação de poderes: “faremos nascer no coração dos cidadãos o amor da pátria, o afeto pelo príncipe e a submissão às suas vontades. Os seus sentimentos não serão mais partilhados entre dois poderes cujos interesses são diferentes e frequentemente opostos”²⁷. O apelo “ao coração” tem a marca inconfundível dos argumentos afetivos resultantes da psicologia que está por detrás de toda esta teologia. Daí não surpreender que um pouco mais à frente encontremos outro argumento que lhe anda quase sempre associado: “a verdadeira religião não domina os corpos mas os espíritos, e por consequência ela não deve estender os seus limites pelo ferro e pelo fogo, mas pela doçura e pela persuasão”²⁸.

²⁷ *Projet d'une réforme a faire en Italie*. Amsterdam: Chez Marc Michel Rey, 1769, p. 32.

²⁸ *Projet d'une réforme a faire en Italie*. Amsterdam: Chez Marc Michel Rey, 1769, p. 38

Todos estes argumentos provocavam a repulsa de José Morato. Daí nada de novo. O que o terá feito pensar terá sido o desejo expresso pelo autor de que uma reforma teológica de grande magnitude se fizesse em Itália, país que ele considerava muito atrasado em relação a outros. Nesses outros, na opinião do autor, a quem Morato se refere como “o reformador”, brilhava com uma luz especialmente intensa Portugal, o grande farol do anti jesuitismo, “onde o ilustre conde de Oeiras opera maravilhas que os portugueses jamais esperaram ver no seu país”²⁹. Este ponto impressionou bastante o oratoriano José Morato, que julgou reconhecer no “reformador” o porta-voz de uma liga internacional de que o conde de Oeiras, futuro Marquês de Pombal, seria uma das cabeças.

O segundo aspeto interessante da obra de Morato é a interpretação que ele faz das consequências psicológicas e antropológicas que esta teologia encerra. Morato reconheceu com clareza o “homem dividido” dos agostinianos, que aos seus olhos era um homem morto. Ao contrário da ideia paulina de que é o espírito que vivifica o corpo, Morato considera que dividir assim o homem é destruí-lo na sua unidade essencial.

A reação contra uma espiritualização excessiva leva-o mesmo a louvar filósofos empiristas como Locke e Condillac, autores que “davam ao mesmo tempo por certa e indubitável a dependência de duas substâncias de que se compõe o homem, para os conhecimentos e operações que não estão sujeitas ao nosso alcance”³⁰. Esta dependência foi posta em causa por uma teologia que separa radicalmente a alma do corpo, executando um verdadeiro “homicídio”: “funda uma legislação inteira para a alma separada do corpo,

²⁹ *Projet d'une réforme a faire en Italie*. Amsterdam: Chez Marc Michel Rey, 1769, p.

³⁰ MORATO, José- *Peças justificativas da doutrina, e autor do livro intitulado Conheça o mundo os jacobinos que ignora*. Lisboa: na Typografia de Antonio Rodrigues Galhardo, 1823, p. 107.

e outra para o corpo separado da alma e ambas para o homem que já mataram, ou que por esta divisão já não existe”. Morato faz notar que esta “exclusão do corpóreo e externo é tão confessada no partido, que dando-a já por indisputável, formam argumentos contra os católicos e se indignam, como o padre Pereira”³¹. O “padre Pereira” é o oratoriano António Pereira de Figueiredo (1725-1797), o teólogo do regalismo pombalino que acabaria por adquirir reputação internacional assinalável como membro do “partido teológico”. Como oratoriano e antigo aluno do colégio das Necessidades da Congregação do Oratório, Morato terá sido, muito provavelmente, seu aluno.

Como referi, a grande relevância de Morato face aos seus congêneres literários e ideológicos reside na sua precocidade. É significativo que o livro tenha sido introduzido clandestinamente em Portugal. Tal facto demonstra receio. Esse receio provou ser perfeitamente justificado. Quando o livro chegou às mãos de Ricardo Raimundo Nogueira, membro do conselho da regência que tinha ficado a governar após a fuga da corte portuguesa para o Brasil, a reação foi de profundíssimo desagrado. Raimundo Nogueira submeteu a obra ao censor Lucas Tavares, padre oratoriano e ex-colega de José Morato no colégio das Necessidades.

Embora fossem ambos filhos da Congregação do Oratório, havia todo um mundo de ideias a separar Morato e Lucas Tavares. Eram quase o negativo um do outro. Tavares era um agostiniano radical e o seu parecer acerca da obra foi arrasador. Raimundo Nogueira escreveu para o Rio de Janeiro propondo ao rei que não apenas a obra fosse proibida, mas que o seu autor fosse severamente punido. Nos principais locais públicos de Lisboa foi afixado um edital com a data de 13 de Março de 1815, onde se teciam considerações violentas sobre a obra e o seu autor: “havendo-se introduzido furtivamente

³¹ Esta questão da divisão entre carne e espírito é tratada nas páginas 108-109.

nestes reinos um livro impresso em Londres no ano de 1810... livro cheio de erros intoleráveis, que debaixo do nome de verdades católicas trazem veneno e contágio o mais pernicioso na sociedade civil e união cristã, e que depois de estarem rebatidos e há muito proscritos pela constante decisão dos doutores mais pios, mais religiosos e mais versados em um e outro direito, vem reproduzir e excitar de novo argumentos que só um sofisma fanático n'outro tempo abortou em alguns casuístas, notoriamente aduladores, destituídos de sólidos princípios da razão e do direito, e artificiosos no empenho em confundir o sacerdócio e o império, e de semear discórdia e perturbação entre o Estado e a Igreja”³². Ordenava-se, assim, que quem tivesse exemplares do livro os entregasse num prazo de vinte dias na Mesa do Desembargo do Paço. Quanto à punição do autor decretava-se a sua prisão no castelo do Lindoso, pena que, aparentemente, nunca se chegou a verificar porque o autor terá fugido para Espanha.

Quando olhamos para os argumentos que são expostos no edital torna-se evidente que o aquilo que parece incomodar os censores é o facto de José Morato vir agitar fantasmas antigos que pareciam estar ultrapassados. O documento surge como um manifesto de uma ideologia triunfante, o regalismo, a supremacia do poder temporal sobre o espiritual, bem como a autonomização do civil face ao religioso. As antigas polémicas do século XVIII estavam ultrapassadas e o novo século deveria trazer a paz e, com esta, o triunfo da “nova teologia”. Ninguém deveria voltar a agitar as águas e foi isso que não se perdoou ao oratoriano.

O único membro do conselho da regência que terá votado contra a proibição da obra e a reclusão do autor terá sido o Cardeal-Patriarca de Lisboa, D. Carlos da Cunha Meneses (1759-1825), um homem de

³² SILVA, Inocencio Francisco da- *Diccionario bibliographico portuguez. Tomo Quinto*. Lisboa: na Imprensa Nacional, 1860, p. 78.

cariz mais conservador e a quem Morato dedicou a sua obra justificativa do livro condenado, publicada em 1823. Aí, o autor trata-o por “vítima das novas opiniões teológicas”. De facto, a revolução liberal de 1820 levou ao seu desterro para o convento carmelita do Buçaco e posteriormente para Bayonne, em França. Só regressaria a Portugal nesse mesmo ano de 1823 em consequência do sucesso do movimento contrarrevolucionário da Vila-Francada³³. No ano seguinte o patriarca viria mesmo a publicar um folheto bastante áspero contra aquilo que considerava ser “literatura antirreligiosa”³⁴.

A acérrima perseguição feita ao livro e à pessoa do padre José Morato parecer ter sido despoletada por um membro muito importante do conselho de regência, Ricardo Raimundo Nogueira. As ideias contidas no livro provocaram-lhe uma reação de repúdio veemente. Assim, se compreendermos este homem poderemos compreender porque é esta questão da importância política do agostinianismo era tão sensível nesta época.

O melhor documento para esboçar uma biografia de Ricardo Raimundo Nogueira é o elogio fúnebre que dele fez o padre José Agostinho de Macedo (1761-1831), um antigo aluno da congregação do Oratório³⁵. Para o assunto que estamos aqui a tratar interessa tanto a identidade de Ricardo Raimundo Nogueira como a do autor do seu elogio. José Agostinho de Macedo é nada menos do que o grande divulgador da tese da conspiração maçónica em Portugal. É a versão portuguesa do abade Augustin Barruel, de quem bebeu

³³ VARGUES, Isabel Nobre; TORGAL, Luís Reis- “Da revolução à contra-revolução: vintismo, cartismo, absolutismo. O exílio político” in MATTOSO, José (dir.)- *História de Portugal. Volume 5. O liberalismo*. Lisboa: Estampa, 1993, p. 65.

³⁴ *Pastoral de Carlos I, Cardeal de Lisboa condenando a imprensa, que segundo ele atacou a religião católica, e proibindo os fiéis de lêrem certos opúsculos que ele considera antireligiosos*. Lisboa: na Typografia de Antonio Rodrigues Galhardo, 1824.

³⁵ DOMINGUES, Francisco Contente- *Ilustração e catolicismo. Teodoro de Almeida*. Lisboa: Edições Colibri, 1994, p. 142.

a inspiração. Era também um admirador incondicional de Ricardo Raimundo Nogueira.

No elogio que escreveu acerca do conselheiro de estado, Macedo denuncia claramente uma íntima comunhão de ideias com Nogueira. Aí se constata como Ricardo Raimundo Nogueira era o mais puro produto da enorme transformação cultural que representou para Portugal a ação do Marquês de Pombal e expulsão dos jesuítas. Este homem era, diz-nos Agostinho de Macedo, o claro exemplo do “gosto das boas letras que desde o ano de 1759 tinham começado a emergir do eclipse, em que por tão dilatados tempos estiveram sepultadas”³⁶. A referência explícita a 1759 deve-se ao facto de ser esse o ano da expulsão da Companhia de Jesus.

Ricardo Raimundo Nogueira fora professor na Universidade de Coimbra, deputado da Inquisição, reitor do Real Colégio dos Nobres e membro do conselho de regência após a partida da corte para o Brasil. Para além disso foi membro da junta que em 1823 ficou encarregue de redigir a Constituição do reino, acabando também nesse ano por ser nomeado membro do Conselho de Estado.

O aspeto mais interessante do elogio fúnebre de José Agostinho de Macedo é que através do discurso laudatório que faz a Raimundo Nogueira o autor vai revelando as suas convicções mais íntimas e pessoais, quase como se se fosse revelando a si mesmo por interposta pessoa. É essa leitura interpessoal, entre o homem que lançou a perseguição aos críticos da teologia agostiniana, por um lado, e o que popularizou o mito maçónico, por outro, que nos permite sugerir uma corelação entre estes dois aspetos.

Existem passagens muito sugestivas. Atente-se, por exemplo, na avaliação que Macedo faz da passagem de Nogueira pelo Santo

³⁶ MACEDO, José Agostinho de- *Elogio histórico do Illustrissimo e Excellentissimo Ricardo Raymundo Nogueira, conselheiro d'Estado*. Lisboa: na Impressão Regia, 1827, p. 11.

Ofício: “em 9 de Junho de 1789 Ricardo Raimundo Nogueira é nomeado deputado da inquisição de Coimbra: Este ano foi o primeiro de uma época fatal, que nunca esquecerá no Mundo, e em que começaram os ataques descobertos e diretos contra a religião católica... esta época é a da Revolução Francesa, cujos hálitos tanto se dilataram que, se até ali o nome de deputado do Santo Ofício era temerosa, se começou a dizer publicamente odioso”. José Agostinho de Macedo considera que só mesmo um homem da estirpe de Nogueira poderia contrariar um tal estado de coisas, através da persuasão e da bondade que lhe eram intrínsecas: “o espírito da Religião Evangélica e Católica é o espírito da tolerância discreta e da brandura, e se em algum tempo lhe imputaram excessos, estes eram dos homens e não do espírito da Religião, porque é divino. Estas são as ideias do filósofo cristão, e estas sempre e naquele melindroso lugar, as de Ricardo Raimundo Nogueira”³⁷. Finalmente, como que para ilustrar o seu modelo de filósofo cristão, exalta um dos solitários de Port-Royal, Blaise Pascal: “o verdadeiro sábio nunca foi um ímpio. Um único Pascal impõe silêncio a todos os incrédulos de todos os séculos”.

José Agostinho de Macedo era, tal como Nogueira, um homem afeto à nova teologia de espírito agostiniano. Foi isso que fez com este último tivesse ficado tão irritado com o livro de José Morato. A própria expressão “filósofo cristão” designa uma realidade muito próxima da teologia de S. Agostinho³⁸. Na verdade, desde o século XVII que uma das grandes buscas da Congregação do Oratório francês era a construção de uma “filosofia cristã”, com o fim de combater a filosofia paganzante dos autores clás-

³⁷ MACEDO, José Agostinho de- *Elogio histórico do Illustrissimo e Excellentissimo Ricardo Raymundo Nogueira, conselheiro d'Estado*. Lisboa: na Impressão Regia, 1827, pp. 17-18.

³⁸ Sobre a noção de filosofia cristã ver NÉDONCELLE, Maurice- *Existe-t-il une philosophie chrétienne?* Paris: Arthème Fayard, 1956.

sicos³⁹. O texto mais importante produzido pelos oratorianos a esse respeito tinha sido a *Philosophia Christiana*, do padre André Marin, conhecido também pelo pseudônimo de Ambrosius Victor. O grande princípio de base desta obra é a leitura de Descartes à luz de S. Agostinho e aí desempenhavam grande importância a introspeção e a meditação com o objetivo de libertar o entendimento da escravidão dos sentidos. A filosofia cristã, tal como os oratorianos de França a conceberam, separava radicalmente a natureza e a graça. O nome mais famoso dos filósofos do Oratório foi, obviamente, Malebranche.

O conceito de filosofia cristã deve ter sido bastante caro a José Agostinho de Macedo. A formação agostiniana poderá tê-la recebido no período em que foi monge da ordem de S. Agostinho, da qual acabaria por ser expulso ou, mais provavelmente, na Congregação do Oratório⁴⁰. Mas essa base teológica era complementada por aquilo que parece ser uma influência cartesiana. Atente-se numa passagem da sua obra intitulada *A verdade ou pensamentos filosóficos sobre os objetos mais importantes à religião e ao estado*, publicada em Lisboa em 1814: “quem deseja merecer o nome de verdadeiro filósofo busque, primeiro que tudo, conhecer-se a si mesmo: interrogue, inquiria aquele interno e eloquentíssimo lume que lhe descobre aquela superioridade que o homem tem sobre qualquer ser que não possui aquele lume, procure conhecer aquele Ente necessariamente superior a tudo... o conhecimento de si mesmo consiste em descobrir aqueles diferentes e ocultos movimentos que nos conduzem como criaturas racionais a tantas ações morais...o

³⁹ Sobre o assunto ver ALQUIÉ, Ferdinand- *Le cartésianisme de Malebranche*. Paris: J.Vrin, 1974, p. 27; VELOSO, A.M.- A agostinização do pensamento de Descartes. *Revista portuguesa de filosofia*. 44 (1988), p. 140-141; VAN CAMP, henri- La “philosophie chrétienne” de Louis Thomassin de l’Oratoire (1619-1695). *Revue neo-scolastique de philosophie*. 40 (1937) 242-266.

⁴⁰ MELLO, Joaquim Lopes Carreira de- *Biographia do padre Jose Agostinho de Macedo*. Porto: Typografia de Francisco Pereira d’Azevedo, 1854, p. vi.

conhecimento de si mesmo consiste em descobrir as relações que temos com os nossos semelhantes e os recíprocos ofícios, com os quais a eles nos ligamos”⁴¹.

Depois passa à consideração do pecado original: “se o homem é tão infeliz, é preciso dizer que há algum delito que o torna culpado desde o seu nascimento...não há mais do que o dogma do pecado original que nos subministre o meio de resolver tão grande dificuldade”⁴².

Finalmente, reflete sobre o sentimento de si próprio num tom meditativo de tonalidades cartesianas: “a ideia mais natural à humanidade, por uma espécie de instinto, é a ideia de distinção de espírito e matéria...ora eu não sinto, nem a existência, nem a figura, nem a estrutura, nem o jogo das fibras em meu cérebro, nem de qualquer outra parte interior do meu corpo. Logo, cada uma de suas partes, e todas tomadas coletivamente, são outra coisa que não sou eu. O mais ignorante dos homens sente-se a si, como eu me sinto a mim...sinto pois que sou uma substância, isto é, um ser, o qual recebe modificações diversas, e as perde sem deixar de existir. Ora este sentimento interior, individual e permanente não é um acidente que em mim se produza de novo, é a minha mesma essência, a essência da minha alma”⁴³.

Esta reflexão interiorista serve de pretexto para atacar os materialistas que consideram o homem simplesmente como uma máquina. Se o homem fosse uma máquina, argumenta José Agostinho de Macedo, seria um autómato desprovido de vontade: “eu pergunto

⁴¹ MACEDO, José Agostinho de- *A verdade ou pensamentos filosóficos sobre os objectos mais importantes à razão e ao estado*. Lisboa: na Impressão Regia, 1814, pp. 1-3.

⁴² MACEDO, José Agostinho de- *A verdade ou pensamentos filosóficos sobre os objectos mais importantes à razão e ao estado*. Lisboa: na Impressão Regia, 1814, p. 9.

⁴³ MACEDO, José Agostinho de- *A verdade ou pensamentos filosóficos sobre os objetos mais importantes à razão e ao estado*. Lisboa: na Impressão Regia, 1814, pp. 10-11.

ao fatalista, como poderiam as leis punir os transgressores se estes fossem máquinas não livres em as transgredir ou observar?”⁴⁴.

O padre Macedo não consegue reconhecer qualquer influência do jansenismo ou agostinianismo nos acontecimentos revolucionários porque ele próprio está impregnado da doutrina do bispo de Hipona e não pode admitir que esta doutrina possa, de alguma forma, contribuir para a desestruturação da religião e da velha ordem social. Isto é tanto mais notável quanto se está aqui a tratar de um homem que foi uma das mais importantes vozes portuguesas da reação às revoluções francesa e liberal portuguesa.

A defesa do Antigo Regime e da monarquia surge no padre Macedo acompanhada de sentimentos ambíguos face ao regime liberal. Essa ambiguidade foi bem captada pelo autor de um folheto publicado anonimamente em 1822 com o título *Luthero, o padre José Agostinho de Macedo e a Gazeta Universal*. Trata-se de um escrito satírico onde o autor faz uma comparação entre Macedo e Lutero, a começar pela circunstância de serem ambos frades renegados da ordem agostiniana. Num dado passo do texto diz-se que “o padre Macedo ataca em seus escritos o governo, as cortes e o sistema liberal, e ao mesmo tempo protesta o maior respeito pelo sistema, pelas cortes e pelo governo”⁴⁵.

Causa perplexidade constatar que Macedo não se apercebeu que uma ideologia fortemente voluntarista, centrada no indivíduo e desafeiçoada do mundo sensível, como era a sua, implicaria necessariamente a valorização de cada homem considerado em si mesmo, independentemente do seu estado e condição social. Ora, Macedo não simpatizava com a ideia de igualdade, tal como afirmou expressamente no prefácio da sua obra antimacônica *O segredo re-*

⁴⁴ MACEDO, José Agostinho de- *A verdade ou pensamentos filosóficos sobre os objetos mais importantes à razão e ao estado*. Lisboa: na Impressão Regia, 1814, p. 25.

⁴⁵ *Luthero, o Padre Jose Agostinho de Macedo e a Gazeta Universal*. Lisboa: na Typografia de Antonio Rodrigues Galhardo, 1822, p. 5.

velado ou manifestação do systema dos pedreiros livres: “chamarei jacobino, no decurso desta obra, a todo o homem iniciado nessa igualdade e liberdades desorganizadoras que produziram todas as maldades e todos os desastres da Revolução Francesa”⁴⁶. O próprio autor anónimo do folheto satírico não deixa de registar estas incongruências no pensamento de José Agostinho de Macedo: “nem a educação, nem os estudos, nem o modo de vida do padre Macedo podiam fazê-lo inimigo da nova ordem das coisas, porém o facto é que ele não só se mostra tal, mas procura figurar à testa do partido contrário à liberdade”⁴⁷.

Ao invés de muitos outros autores de formação agostiniana, José Agostinho de Macedo recuou perante as implicações de um regime liberal. No entanto defendeu um regime monárquico constitucional por oposição ao absolutismo. Não obstante, para que um tal regime lhe parecesse aceitável ele teve que lhe dar a *gravitas* respeitável da antiguidade. Na sua opinião, Portugal sempre tinha tido uma constituição política, embora o decurso do tempo tivesse levado ao seu apagamento progressivo: “ela [a Constituição] existia desde 1143, mas o lapso de sete séculos que pulveriza, ou carcome os mármore e os bronzes, tinha atenuado este alicerce do nosso edifício social”⁴⁸.

A antropologia agostiniana e o anti jesuitismo de Macedo esbarram no horror que lhe causou a Revolução Francesa e nas consequências sociais e políticas do liberalismo. A solução que ele encontrou foi estabelecer um inimigo externo que pudesse explicar o desastre. Mais a mais tratando-se de um inimigo sub-reptício e

⁴⁶ MACEDO, José Agostinho de- *O segredo revelado ou manifestação do systema dos pedreiros-livres e iluminados e sua influencai na fatal Revolução Francesa*. Lisboa: Impressão de Alcobia, 1810, prefácio, página não numerada.

⁴⁷ *Luthero, o Padre Jose Agostinho de Macedo e a Gazeta Universal*. Lisboa: na Typografia de Antonio Rodrigues Galhardo, 1822, p. 4.

⁴⁸ MACEDO, José Agostinho de- *Elogio histórico do Illustrissimo e Excellentissimo Ricardo Raymundo Nogueira, conselheiro d' Estado*. Lisboa: na Impressão Regia, 1827, p. 42.

dissimulado. A maçonaria encaixava na perfeição. Nem uma palavra sobre o sínodo de Pistóia, sobre Ricci e Tamburini, autores bastante visados pela literatura contrarrevolucionária internacional e que José Agostinho de Macedo ignora totalmente.

Já falei atrás da circunstância interessante de, à exceção do padre José Morato, não existir nenhuma obra publicada em Portugal contra os teólogos agostinianos antes da Revolução Liberal. O discurso do poder era feito por gente que lhe era afeta e isso levou à promoção da maçonaria a causa geral de todos os males. O discurso do padre Macedo foi até 1820 a voz oficial do poder. Isso é tão mais evidente quanto se verifica que a quase totalidade das suas obras publicadas até 1820 têm o selo da impressão régia.

O mesmo selo da impressão régia tem uma outra obra antimaçónica da mesma índole, traduzida do italiano por Joaquim-José Pedro Lopes, intitulada *As ideias liberais, ultimo refugio dos inimigos da religião e do throno*. Publicada em 1819, esta obra constitui uma apologia do absolutismo. É interessante verificar que aí se recupera uma ideia da literatura anti jansenista, a associação entre protestantes, filósofos e jansenistas para a destruição da religião e da ordem civil. Cita mesmo como fonte um dos autores que mais eficazmente difundiu essa teoria de uma aliança tríplice, Henri-Alexandre Audainel⁴⁹. No entanto, curiosamente, nesta nova versão os jansenistas e agostinianos são removidos do cenário conspirativo, passando de uma aliança tríplice para dupla, entre filósofos inimigos da religião e protestantes. Este estranho desaparecimento dos jansenistas das catacumbas e conciliábulos da conspiração não deixa de ser reveladora.

Também publicada na mesma impressão régia foi outra obra de cariz antimaçónico: *A voz da natureza sobre a origem dos governos*,

⁴⁹ *As ideias liberais, ultimo refugio dos inimigos da religião e do throno*. Lisboa: na Impressão Regia, 1819, p. 62.

de frei Joaquim de S. Agostinho Brito Galvão. A forte influência do agostinianismo francês é denunciada pela citação de autores como Bossuet e, principalmente, do abade Fleury. O autor desenvolve também a ideia da luta subterrânea das sociedades secretas apostadas em subverter a ordem estabelecida, e integra-as numa longa tradição de contestação à ordem hierárquica vigente: “terminemos estes testemunhos pelo clamor geral de todos os séculos, e concluamos. Valdenses, wicleffitas, maniqueus, albigenses, anabatistas, franc-mações, iluminados, autores de revoluções e sedições antigas e modernas, todos têm pregado a igualdade primitiva, todos se têm armado para restabelecê-la: e qual tem sido o resultado? Eles têm de facto transtornado o mundo e inundado a terra de sangue”⁵⁰. As referências aos maniqueus e albigenses denunciam claramente, como veremos, a influência de Barruel.

A ideia de uma conspiração maçónica é largamente contrariada por um homem que conhecia bem a sociedade da época e que acompanhou os acontecimentos revolucionários de perto. Falo de Manuel Francisco de Barros e Sousa, visconde de Santarém (1791-1856). Em 1825, numa altura em que os ventos pareciam soprar de feição para as cores da contrarrevolução, Manuel Francisco publicava em Londres um conjunto de reflexões nas quais tentava encontrar as razões para aquilo que, à época, parecia ser o fracasso do ideário liberal. Contra a ideia de uma Igreja contrária à Revolução, o autor faz uma divisão entre o alto e o baixo clero, dizendo que este último aderiu significativamente ao movimento revolucionário: “o alto clero, isto é, os bispos, os cónegos e os grandes dizimadores sinecuristas viam n’um governo representativo a próxima redução das suas rendas. Mas em compensação o baixo clero, isto é, a milícia militante, que serve o altar e que só é *dignus mercede sua*, estava

⁵⁰ GALVÃO, Frei Joaquim de Santo Agostinho Brito- *A voz da natureza sobre a origem dos governos*. Lisboa: na Impressão Regia, 1814, p. 149.

unido com a causa da Constituição e da Liberdade”⁵¹. A ideia de Barros e Sousa foi a de que a maçonaria tentou capitalizar para si os louros do movimento revolucionário, prejudicando com isso a causa: “os pedreiros livres fizeram muito mal à causa da liberdade, apesar de todos eles professarem a causa do liberalismo, porque como eles pretendiam ser só os que tinham feito a Revolução e os que a sustentavam (o que de facto assim não era), davam com esta impostura um carácter de partido a uma causa que era realmente nacional”. E dá, depois, razões para sustentar esta sua tese: “a origem da Revolução no Porto não foi maçónica. António da Silveira não era maçom e a maçonaria do Porto nunca entrou nos *clubs* dos conjurados. Depois disto, nem a milésima parte dos que se achavam no Rocio nos dias 15 e 17 de Dezembro e 1 de Outubro de 1820 eram maçons. Iguamente é certo que muitos dos homens mais abalizados das Cortes não eram maçons, e muitos daqueles que o eram não faziam caso de o ser”⁵².

Opinião contrária tinha um homem que chegou a ser presidente das cortes constituintes nascidas da Revolução: Francisco Manuel Trigoso de Aragão Morato. Nas suas *Memórias*, escritas sensivelmente por meados da década de vinte, Aragão Morato afirma que a razão de fundo para os acontecimentos de 1820 teriam sido os abusos em que caíra a monarquia absoluta em Portugal, que teriam facilitado a disseminação de associações maçónicas pelo país: “persuado-me que estes vícios e abusos foram a verdadeira causa desta Revolução e da sua fácil propagação, e que os pedreiros livres foram o instrumento dela, instrumento temível que fascinou os olhos dos que governavam, para não poderem ou não quererem penetrar as suas tramas, e que por meio de recrutamentos feitos em todas as províncias e

⁵¹ SOUSA, Manuel Francisco de Barros- *Revolução Anti-Constitucional, suas verdadeiras causas e efeitos*. Londres: L.Thompson, 1825, p. 5.

⁵² SOUSA, Manuel Francisco de Barros- *Revolução Anti-Constitucional, suas verdadeiras causas e efeitos*. Londres: L.Thompson, 1825, p. 9.

da introdução das Sociedades Patrióticas conseguiu dominar muito tempo a opinião pública e apoderar-se das rédeas do governo”⁵³. E deixa a entender que eram os próprios partidários do liberalismo que tentavam afastar de si a ideia de uma ligação entre a Revolução e a maçonaria: “perdoem-me os nossos liberais, que tanta mofa fazem de se atribuir as modernas revoluções à influência dos pedreiros livres”. No entanto, as memórias de Aragão Morato acabam por confirmar a tese que tenho vindo a expor. Antigo aluno do Oratório, ele não esconde a admiração pelo seu mestre António Pereira de Figueiredo, um dos grandes expoentes europeus do “partido teológico” agostiniano. Aliás, é essa admiração que serve de mote para Aragão Morato construir uma violenta argumentação contra o padre José Morato e o seu livro. O desprezo pela obra deste último é evidente: “hoje, nos escritos do Padre José Morato, que assaz conheci na Congregação, assim como conheci o padre António Pereira, é este escritor taxado de herege e cismático. Algum dia a posteridade porá um e outro no verdadeiro lugar que lhes compete”⁵⁴. Para um aluno ou um sacerdote do Oratório, expostos como estavam aos princípios do agostinianismo, uma figura como José Morato deveria sempre parecer um traidor ou um irmão desgarrado. Contudo, o ataque de Aragão Morato ao seu confrade oratoriano era, na verdade, uma retaliação, uma vez que José Morato o tinha atacado primeiro, acusando-o de richerismo e de difundir ideias democráticas no seio da Igreja numa sessão das cortes constituintes⁵⁵.

⁵³ MORATO, Francisco Manuel Trigoso de Aragão- *Memórias*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1933, p. 96.

⁵⁴ MORATO, Francisco Manuel Trigoso de Aragão- *Memórias*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1933, pp. 37-38.

⁵⁵ Esta polémica tem a ver com uma discussão entre os deputados Ferreira Borges e Aragão Morato durante uma sessão nas cortes. Sobre o assunto ver MORATO, José- *Peças justificativas da doutrina, e autor do livro intitulado Conheça o mundo os jacobinos que ignora*. Lisboa: na Typografia de Antonio Rodrigues Galhardo, 1823, p. 96 e MORATO, Francisco Manuel Trigoso de Aragão- *Memórias*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1933, p. 192.

Podemos assim suspeitar de que existia uma corrente agostiniana que vivia num estado de negação face às implicações da doutrina que professavam. Alguns desses agostinianos, numa espécie de associação contranatura, simpatizavam mesmo com o absolutismo. A censura régia não deixava passar a ideia das potencialidades revolucionárias das correntes agostinianas e promovia a a ideia da conspiração maçónica, tornando-a hegemónica.

Assim se torna mais compreensível a violência da repressão contra a obra do padre José Morato. Contudo, para além dos membros da junta do governo que reagiram contra o livro, principalmente Ricardo Raimundo Nogueira, existe um outro personagem cuja compreensão ajudará a tornar mais cristalinas as verdadeiras motivações por detrás de todo este caso. Falo do oratoriano Lucas Tavares, o homem que Raimundo Nogueira encarregou de censurar a obra de Morato.

Os dois, Morato e Tavares, tinham sido colegas no colégio das Necessidades da Congregação do Oratório. Eis o que o censurado Morato afirma do seu censor Tavares: “é homem de pouco talento. Vivi anos com ele, foi-me condiscípulo na filosofia e na teologia. Amante perdido da novidade e entregando-se à lição de livros maus, só aprendendo deles o mau pior, isto é, o que se fazia mais perceptível”⁵⁶.

Na verdade Lucas Tavares era era um agostiniano radical. O seu compromisso com a doutrina do bispo de Hipona não permitia concessões, o que o levou a defender alguns dos seus aspetos mais impiedosos e controversos, como o da questão salvação das crianças que morriam sem batismo. Acerca do assunto redigiu um pequeno opúsculo: *Ao Espírito Santo e às almas simples, que respeitam a sua voz divina, ofereço a refutação do livro intitulado “A salvação dos*

⁵⁶ MORATO, José- *Peças justificativas da doutrina, e autor do livro intitulado Conheça o mundo os jacobinos que ignora*. Lisboa: na Typografia de Antonio Rodrigues Galhardo, 1823, p. 181.

inocentes”. Aí o autor entra numa polémica com o autor da referida *Salvação dos inocentes*, o cónego da Sé de Lisboa, José de S. Bernardino Botelho, que defendia que a redenção levada a cabo por Cristo garantia a salvação das crianças mortas sem batismo. Lucas Tavares nega perentoriamente tal possibilidade. Aproveita a ocasião para zurrir os filósofos, em particular o “monstro de impiedade” Rousseau, mas principalmente os jesuítas, conhecidos pela sua tendência em alargar e facilitar o caminho para o céu, relaxando os limites da moral. Sobre a obra de S. Bernardino Botelho diz: “o assunto desta infeliz obra é persuadir ao povo rude e ignorante que os meninos mortos sem batismo, e os gentios adultos, a quem não chegou a luz do Evangelho, todos se salvam na Fé e Caridade da Igreja. É esta uma novidade tão profana e erro tão execrando, que admira como alguns párocos e teólogos, tão respeitáveis por seu saber e virtudes, o abraçassem”⁵⁷. Todas as virtudes dos gentios são na verdade pecados, afirma Lucas Tavares, porque não conhecem a Deus verdadeiro e lhes falta, assim, a virtude da Caridade, a única que pode legitimar qualquer ação moral: “é necessário ser hóspede em teologia para não saber que todas as obras dos gentios, ainda aquelas que parecem mais virtuosas como são a esmola, a fidelidade conjugal, o sincero amor da Pátria e outras semelhantes, todas são virtudes gentílicas, todas verdadeiros pecados, porque não tiveram por fim último a Deus verdadeiro”⁵⁸.

Os grandes alvos desta refutação da obra do cónego Botelho são na verdade os jesuítas. De facto, o texto serve de pretexto para atacar o pelagianismo e a compreensão demonstrada face às fra-

⁵⁷ TAVARES, Lucas- *Ao espírito santo e às almas simples, que respeitam a sua voz divina ofereço a refutação do livro intitulado A salvação dos inocentes*. Lisboa: na Typografia de Simão Thaddeo Ferreira, 1823, p. 7.

⁵⁸ TAVARES, Lucas- *Ao espírito santo e às almas simples, que respeitam a sua voz divina ofereço a refutação do livro intitulado A salvação dos inocentes*. Lisboa: na Typografia de Simão Thaddeo Ferreira, 1823, p. 26.

quezas humanas por parte dos padres da Companhia de Jesus. O registo é de ironia ácida: “os padres Le Plazze e Gravina (jesuítas) abriram as doze portas da Jerusalém celeste aos gentios, hereges, maometanos, turcos, e a todos finalmente, contanto que não fossem jansenistas”⁵⁹. Esta era também, afiança Lucas Tavares, a doutrina do cônego S. Bernardino Botelho, que escreveu na sua *Salvação dos inocentes* que um homem “pode pela razão natural conhecer a existência de um Deus, e que movido e iluminado pelo Espírito Santo ama ardentemente o seu Author Supremo...e está justificado por esta fé implícita”. A isto Lucas Tavares respondeu simplesmente: “Ó Deus, quantos erros em tão poucas palavras”⁶⁰.

Lucas Tavares publicou ainda uma tradução de um obscuro jansenista, Mathieu Feydeau, que viveu no século XVII. A tradução foi feita por um “presbítero conimbricense” e dedicada ao 4º conde de Oeiras, Sebastião José de Carvalho e Melo e Lorena. Aí se debatem, sob uma linha estritamente rigorista, os temas da predestinação e da graça de Deus, do pecado original, os efeitos da concupiscência, etc⁶¹. Significativamente, a publicação tinha o selo da impressão régia. A tudo isto acresce ainda o facto de Lucas Tavares ser um partidário da extinção das ordens religiosas, tendo escrito dois textos acerca do assunto⁶².

⁵⁹ TAVARES, Lucas- *Ao espírito santo e às almas simples, que respeitão a sua voz divina ofereço a refutação do livro intitulado A salvação dos innocentes*. Lisboa: na Typografia de Simão Thaddeo Ferreira, 1823, p.15. O “padre Gravina” era o jesuíta Giuseppe Maria Gravina, defensor do probabilismo e autor de *Trattamenti apologetici sul Probabilismo*. Palermo: nella Stamperia de SS`Apostoli, 1755. Não consegui apurar a identidade do “padre Le Plazze”.

⁶⁰ TAVARES, Lucas- *Ao espírito santo e às almas simples, que respeitão a sua voz divina ofereço a refutação do livro intitulado A salvação dos innocentes*. Lisboa: na Typografia de Simão Thaddeo Ferreira, 1823, p. 38.

⁶¹ *Cathecismo ou illustração sobre a matéria da graça oferecido ao Illustrissimo e Excellentissimo Senhor Conde de Oeiras Sebastião José de Carvalho e Mello e Lorena*. Lisboa: na Impressão Regia, 1816.

⁶² SILVA, Inocencio Francisco da- *Diccionario bibliographico portuguez. Tomo Quinto*. Lisboa: na Imprensa Nacional, 1860, p. 205.

A revolução de 1820 não parece ter sido particularmente perturbadora para o censor oratoriano. Em 21 de Setembro desse ano o novo governo decide criar uma comissão de censura para a qual nomeia quatro membros. Lucas Tavares surge aí juntamente com Sebastião Francisco Mendo Trigo, Pedro José de Figueiredo e um outro sacerdote, José Portelli. A comissão deveria funcionar “em huma das casas da impressão régia”⁶³. Na prática isto significava uma recondução de Tavares no cargo. Tanto Mendo Trigo como Pedro José de Figueiredo eram académicos e eruditos, com obra publicada que versava temas como literatura, gramática e história⁶⁴. Quanto ao oratoriano José Portelli era também, tal como Lucas Tavares, um agostiniano do Oratório que publicara uma tese sob orientação do seu confrade e mestre, António Álvares, que era considerado o “chefe do partido jansenista em Portugal”⁶⁵. Nessa tese, publicada em latim e destinada a “demonstrar que a doutrina de S. Agostinho não é obscura”, são abordados e longamente comentados os principais temas da doutrina agostiniana, sempre numa perspectiva de rigorismo⁶⁶.

A presença de dois agostinianos de linha dura na comissão de censura, metade da totalidade dos seus membros, é bastante significativa daquilo que o agostinianismo e o liberalismo tinham como

⁶³ *Gazeta de Lisboa*, nº 229, de 23 de Setembro de 1820, página não numerada.

⁶⁴ Mendes Trigo publicou uma tradução da obra de Racine, a *Fedra*. Lisboa: Typografia da Academia Real das Ciências, 1814 e viria a publicar em 1823 um *Exame critico das primeiras cinco edições dos Lusíadas*. Lisboa: Academia das Ciências, 1823. Quanto a Pedro José de Figueiredo a sua principal obra foi uma *Arte da Grammatica portuguesa*. Lisboa. Impressão Régia, 1799.

⁶⁵ Desta fama de “chefe do partido jansenista” nos dá conta Cândido dos Santos em *O jansenismo em Portugal*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade, 2007, p. 143.

⁶⁶ As teses foram publicadas por Cândido dos Santos em versão bilingue, português e latim, tendo sido traduzidos dos originais latinos, ver SANTOS, Cândido dos- *O jansenismo em Portugal*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade, 2007, pp. 143 e seguintes.

património ideológico comum. A comissão de censura funcionou até à aprovação da lei de liberdade de imprensa de 4 de Julho de 1821. Tal como as restantes liberdades, a liberdade de imprensa não deixou de estar sob a mira da literatura contrarrevolucionária.

A este respeito o texto mais interessante é o *Discurso sobre a liberdade de imprensa*, da autoria do teólogo e professor do seminário de Coimbra, Manuel Pires Vaz. Existem algumas características que dão a este texto um carácter singular. Desde logo a utilização de termos modernos, como “opinião pública” e “classe média”. Atente-se na crítica que o autor faz ao conceito de “opinião pública”: “opinião” em sentido filosófico, e considerada estritamente, é o estado do entendimento humano relativamente ao conhecimento da verdade, quando esta julga mais provável”. Os termos “conhecimento da verdade” e “mais provável” denunciam um espírito rigorista e anti probabilista. Para além do mais a crítica que é feita à liberdade é feita no campo da “engrenagem da alma” estudada em capítulos anteriores, com a vontade como faculdade rainha, auxiliada pelo entendimento: “[a liberdade] pertence à faculdade da alma que se denomina vontade... esta liberdade pois, como particular e tão nobre prerrogativa com que Deus ornou a vontade humana, faz com que ela possa estender a sua influência no exercício dos seus próprios atos, e quanto permitirem as forças físicas do homem, já aos atos das outras potências da alma, já aos atos dos sentidos e membros do corpo, já, finalmente, por meio daquelas e destes, também aos objetos exteriores que existem fora do mesmo homem”⁶⁷.

A vontade é livre mas cega, obscurecida pelo pecado original. Necessita do uso do entendimento. O entendimento tem a consciência dos limites enquanto a vontade não conhece fronteiras. Assim, é pelo uso do entendimento que a vontade pode conhecer os seus limites e

⁶⁷ VAZ, Manuel Pires- *Discurso sobre a liberdade de imprensa*. Coimbra: na Real Imprensa da Universidade, 1823, p. 9.

as restrições que lhe são impostas pelas leis que Deus lhe estipulou: “Quando porém Deus concedeu ao homem este precioso dom, esta liberdade física, permitiu-lhe porventura o seu uso absoluto, e até onde ele pudesse estender-se? Não, sem dúvida. Ele o restringiu logo pelos preceitos que o deviam regular, os quais lhe intimou assim pela luz da Razão Recita (quanto aos que constituem a lei natural), como pela luz da Revelação (quanto aos divinos positivos)”⁶⁸.

Manuel Pires Vaz alinha também com a tese maçónica, criticando os “escandalosos partos científicos que saíram dos gabinetes maçónicos e se publicaram por meio da imprensa livre”⁶⁹. Nenhuma referência ao agostinianismo. As razões serão, naturalmente, as mesmas que já vimos para os autores antirrevolucionários de tendência agostiniana. Apenas num momento ele faz uma levíssima alusão à tendência da “classe média” para purificar e espiritualizar demasiado a religião: “há, porém, hoje em Portugal uma nova classe, que se denomina “média”, e que quer ser suprema e única na supremacia. Uma classe que promete ao povo ignorante Liberdade para o escravizar... [e] uma religião pura e perfeita para o descatozizar e fazer ateu”⁷⁰.

O mais interessante deste texto é que o seu autor joga com os argumentos e com o arsenal teórico do adversário para contrariar as suas conclusões. Ou melhor, ele não reconhece no agostinianismo um adversário, uma vez que ele próprio foi formado no seu espírito. Ele nada vê para além de uma vontade de espiritualizar a religião e de a tornar perfeita, mas nunca liga esse facto a nenhuma doutrina em particular, muito menos ao agostinianismo ou ao jansenismo. Deixa a pairar a ideia de um *complot*, de uma exigência de perfeição

⁶⁸ VAZ, Manuel Pires- *Discurso sobre a liberdade de imprensa*. Coimbra: na Real Imprensa da Universidade, 1823, p. 9.

⁶⁹ VAZ, Manuel Pires- *Discurso sobre a liberdade de imprensa*. Coimbra: na Real Imprensa da Universidade, 1823, p. 42.

⁷⁰ VAZ, Manuel Pires- *Discurso sobre a liberdade de imprensa*. Coimbra: na Real Imprensa da Universidade, 1823, p. 77.

que não é mais do que um ardil por parte de filósofos ou maçons irreligiosos, no sentido de destruir a religião.

Em conclusão, constata-se que o agostinianismo era o paradigma dominante quer entre os adeptos da nova ordem das coisas, quer entre os que pretendiam reverter o processo. Os primeiros fundamentavam-se no voluntarismo e interioridade para justificar a liberdade. Os segundos reconheciam também esse voluntarismo e essa interioridade mas recuavam perante o horror revolucionário de França e olhavam com ceticismo para as ideias de igualdade e destruição das antigas hierarquias. Necessitavam de um outro modelo explicativo e esse veio das sociedades secretas e das teorias da conspiração. O maçom e o filósofo tornam-se, assim, o rosto da anarquia que varria a Europa.

Tudo isto implica questões: como é que o agostinianismo se tornou o paradigma dominante? Foi sempre assim no catolicismo português e europeu ou houve ruturas e mudanças de paradigma? A resposta exige um olhar retrospectivamente longo no tempo. Pelo menos um século e meio antes da revolução liberal. É aí, nesse já então remoto século XVII, que encontramos as raízes e as sementes das agitações que fizeram nascer o mundo contemporâneo.

(Página deixada propositadamente em branco)

10. POMBALISMO

No dia 9 de Maio de 1795, Bartolomeo Pacca embarcava no porto italiano de Livorno com destino a Lisboa. A viagem durou dezasseis dias. No dia 25 estava diante da barra que separa o Tejo do mar, um local perigoso que obrigou a uma espera, até que viesse um marinheiro experiente que conhecesse bem o local. Na manhã de dia 26, Pacca entrava no Tejo, tendo perante si um espetáculo que o impressionou vivamente. “A situação de Lisboa é uma das mais belas do mundo e pode sem inferioridade ser comparada à de Constantinopla e Nápoles”, escreveu nas suas memórias¹.

O italiano vinha ocupar o posto de núncio apostólico em Lisboa e, logo à chegada, apressou-se a enviar um mensageiro que fosse avisar o seu predecessor, o cardeal Bellisomi, e a corte, que na altura estava instalada no palácio de Queluz. A distância entre Lisboa e Queluz impôs uma espera de trinta e seis horas, ao fim das quais foi enviado o visconde d’Asseca com um opulento cortejo, para vir receber o novo representante da Santa Sé. Para o fazer condignamente foram disparados tiros de artilharia na fortaleza de Belém e levou-se um coche com oito cavalos atrelados.

¹ *Mémoires historiques du Cardinal Pacca sur les affaires ecclésiastiques d’Allemagne et de Portugal pendant ses nonciatures*. Paris: Librairie Catholique de P.-J. Camus, 1844, p. 272.

Bartolomeo Pacca tinha sido nomeado núncio apostólico em Paris quando rebentou a revolução francesa, episódio que o impediu que fosse empossado no cargo. Foi seguidamente nomeado para o mesmo cargo em Lisboa. No dia em que desembarcou, Pacca não podia suspeitar os altos desígnios que o destino lhe reservaria.

Na verdade, o núncio viria a ser uma das figuras centrais de um dos episódios mais dolorosos e marcantes do catolicismo: a anexação dos estados pontifícios ao império, por Napoleão Bonaparte, através do decreto de 17 de Maio de 1809. Nesse dia, Bartolomeo Pacca estava ao lado do Papa Pio VII, de quem era *pro-secretário de estado* e a quem se manteria sempre fiel durante esses tempos de tribulação. Foi ele quem redigiu a bula de excomunhão de Bonaparte, proeza que lhe valeu três anos e meio de cárcere. Napoleão nunca lho perdoou e teve ocasião de lho dizer olhos nos olhos. Finalmente, é a Pacca que se deve a bula do restabelecimento dos jesuítas, *Solicitudum omnium ecclesiarum*, de 1814. O fiel secretário de Pio VII nunca escondeu a sua admiração pela Companhia de Jesus².

Mas naquele dia de Maio de 1795 Bartolomeo Pacca era ainda e simplesmente Bartolomeo Pacca, um eclesiástico de 39 anos aspirante ao cardinalato, que viria a conseguir seis anos mais tarde, por altura da sua saída de Lisboa.

As suas *Mémoires historiques sur les affaires ecclésiastiques d'Allemagne et Portugal*, publicadas em 1844, o ano da sua morte, constituem um documento importante para a compreensão do ambiente intelectual reinante em Portugal no período pós-pombalino. Com um olhar perscrutador, o italiano traça um diagnóstico profundo do estado moral da nação e deteta um fantasma omnipresente a pairar sobre todas as cabeças pensantes do país: jansenismo.

² CAPEFIGUE, M.- *Les diplomats et hommes d'état européens*. Bruxelles: Meline, Cans et Compagnie, 1847, pp. 158 e seguintes.

Os apóstolos da teologia agostiniana radical tinham-se apossado de quase todos os cargos de responsabilidade do país, insinua o núncio. A ideologia de Pistóia, destilada nos escritos de Febronius, Tamburini, Eybel e outros da mesma estirpe, tinha infetado todo o corpo da nação. De resto, em Lisboa vivia ainda um dos maiores expoentes europeus do regalismo e da “nova teologia”, como gostavam de a designar os seus opositores: António Pereira de Figueiredo, o grande teólogo do pombalismo.

O foco da infeção parecia-lhe bastante claro: a Universidade de Coimbra. É impossível não reparar no número de vezes que Pacca se refere a esta “instituição corrompida”, evidenciando o carácter eminentemente jansenista que lhe tinha sido imposta pelos seus reformadores. Epítetos como “oficina do cisma” (*atelier do schisme*) ou “cátedra da pestilência” (*chaire de pestilence*) foram alguns dos termos utilizados³. Os magistrados saídos de Coimbra, impregnados de máximas jansenistas e regalistas, faziam tudo para opor resistência ao exercício da jurisdição eclesiástica. Desta forma, segundo o núncio, no que dizia respeito às coisas da Igreja vivia-se em Portugal um sistema de “anglicanismo velado”⁴.

O grande instrumento de reforma da universidade coimbrã tinha sido o bispo da cidade do Mondego, Francisco de Lemos Faria Pereira Coutinho (1735-1822). Pacca identifica o bispo como uma das principais figuras do jansenismo em Portugal: “mostrou sempre antipatia pela Santa Sé e os seus ministros, e protegia na universidade os mestres e professores que sustentavam com mais ardor as doutrinas jansenistas e febronianas. No tempo da minha

³ Ver *Mémoires historiques du Cardinal Pacca sur les affaires ecclésiastiques d'Allemagne et de Portugal pendant ses nonciatures*. Paris: Librairie Catholique de P.-J. Camus, 1844, pp. 275 e 270 respectivamente.

⁴ Ver *Mémoires historiques du Cardinal Pacca sur les affaires ecclésiastiques d'Allemagne et de Portugal pendant ses nonciatures*. Paris: Librairie Catholique de P.-J. Camus, 1844, p. 275.

nunciatura em Portugal estava em correspondência com o muito conhecido Grégoire, bispo intruso de Blois, jansenista fanático, republicano e regicida”⁵.

Na verdade, Francisco de Lemos foi um dos principais instrumentos na reforma universitária levada a cabo pelo Marquês de Pombal, primeiro na qualidade de membro da Junta da Providência Literária, encarregue de elaborar o plano de reforma, e mais tarde como reitor da Universidade⁶. Lemos chegou a elaborar planos para a organização de um sínodo moldado à imagem do de Pistóia, planos que não se concretizaram porque os conselheiros da rainha D. Maria consideravam que se tratava de uma aventura perigosa, influenciando a soberana no sentido inverso ao das pretensões do bispo de Coimbra⁷.

Existe hoje na Biblioteca Nacional de Lisboa uma censura feita pelo próprio bispo a um conjunto de teses apresentadas à Universidade por um aluno do Colégio Novo de Santa Cruz de Coimbra. A dita censura, datada de 30 de Julho de 1796, é um precioso documento para a compreensão do enquadramento mental deste universo agostiniano português de fim de século, em particular o do bispo de Coimbra.

Um dos pontos mais contestados por Francisco de Lemos foi a distinção apresentada pelo autor das teses acerca da existência de uma religião natural, distinta da religião revelada. A tese contestada dizia que se podia considerar a existência de uma religião natural apoiada na razão humana. Daqui se seguia a existência de duas religiões, uma natural, a outra sobrenatural. Uma tal tese era incon-

⁵ Ver *Mémoires historiques du Cardinal Pacca sur les affaires ecclésiastiques d'Allemagne et de Portugal pendant ses nonciatures*. Paris: Librairie Catholique de P.-J. Camus, 1844, p. 285.

⁶ PAIVA, José Pedro- Os novos preladados diocesanos nomeados no consulado pombalino. *Penélope*. 25 (2001), p. 54.

⁷ MILLER, Samuel J.- Dom Frei Joaquim de Santa Clara (1740-1818) and Later Portuguese Jansenism. *The Catholic Historical Review*. 69 (1983), p. 31.

cebível, dizia o bispo, por três razões: é desmentida pela história, é incompatível com a ideia de Revelação e fornece armas aos inimigos da mesma Revelação. O argumento histórico apresentado pelo bispo é muito controverso, para dizer o mínimo. Sustenta que a religião original era monoteísta e que o paganismo e politeísmo resultaram de uma degenerescência dessa religião revelada original⁸.

A rejeição desta religião natural primordial é feita em nome de dois argumentos doutrinários. Primeiro, refutar o deísmo apregoado pelos filósofos, que tinham apenas como princípio a existência de Deus e desvalorizavam a mensagem evangélica do cristianismo. Depois, para poder subalternizar a razão humana, sujeitando-a completamente à autoridade suprema de Deus. Aos olhos do prelado, o conceito de “natural” é estranho, para não dizer oposto, ao conceito de religião. Assim, Lemos não poderia admitir que o homem pudesse aceder às verdades da religião sem ser por uma ação sobrenatural de Deus. Daí o conceito de “religião natural” ser, para o bispo, uma contradição nos termos: “porque sendo a necessidade da mesma Revelação um dos principais pontos em que os teólogos combatem os incrédulos, os quais a julgam desnecessária e inútil, fundados na suficiência da razão, não se lhes pode nesta disputa conceder aquela distinção nem a existência de uma religião natural, obra da razão, sem se lhes dar uma arma que eles têm voltado sempre e voltam contra os seus adversários”⁹.

A censura do bispo de Coimbra pode ser considerada um ato de revolta contra a exaltação do estado da natureza. O homem decaído, impotente, deve humilhar-se. Daqui ao ataque aberto ao molinismo jesuítico foi um passo. Os jesuítas foram os inventores do jansenismo, afirma o bispo. Não existe nenhum jansenismo, existe

⁸ Biblioteca Nacional de Lisboa, código 13090//1, *Dedução theologica da censura feita pela auctoridade episcopal de Coimbra*, p. 2.

⁹ Biblioteca Nacional de Lisboa, código 13090//1, *Dedução theologica da censura feita pela auctoridade episcopal de Coimbra*, p. 4-4v.

apenas a pura e sã doutrina de S. Agostinho, e existem aqueles que a seguem ou não: “vem-se por fim a descobrir ser fantástica a heresia do jansenismo, e só inventada para fazer odiosa a doutrina de S. Agostinho”¹⁰.

Regressemos às memórias do núncio Bartolomeo Pacca e ao seu diagnóstico da vida intelectual e espiritual portuguesa dos inícios de oitocentos. Num dado passo do seu texto, o núncio aborda a complicada questão da doença mental da rainha D. Maria I. E fá-lo integrando esse assunto no quadro mais geral da afirmação do jansenismo como paradigma dominante. Dito de outro modo, Bartolomeo Pacca considerava que o jansenismo era, em última análise, o responsável pelo lamentável estado da monarca.

À primeira vista pode considerar-se uma afirmação absurda ou, no mínimo, tendenciosa. Contudo, o raciocínio feito pelo núncio não era absurdo. Longe disso. Era voz corrente entre o povo de que o responsável pelo estado mental da rainha era o seu confessor, José Maria de Melo (1756-1818), tido por “fanático” religioso. Partindo deste facto de *vox populi*, Bartolomeo Pacca faz notar que o comportamento da rainha parecia denotar um fundo de angústia e desespero religioso: “persuadiu-se que estando a sua danação escrita no céu, todas as suas boas obras eram vãs e sem esperança”. Desta simples insinuação, o autor evolui para um argumento muito utilizado pelos críticos do jansenismo, o de que a exigência de perfeição absoluta impunha um desespero que afastava as pessoas da prática dos sacramentos: “via-se com dor esta piedosa e religiosa princesa ganhar horror a todos os exercícios da religião. Ela não queria entrar em nenhuma Igreja, em nenhum oratório e tremia à vista de um crucifixo ou de uma imagem da Santa Virgem. Interrompia frequentemente as

¹⁰ Biblioteca Nacional de Lisboa, código 13090//1, *Dedução theologica da censura feita pela auctoridade episcopal de Coimbra*, p. 25v.

suas conversas com as pessoas que a rodeavam com a exclamação: “Estou condenada! Estou condenada!”¹¹.

A respeito das suspeitas populares sobre a responsabilidade do confessor no estado mental da rainha diz Bartolomeo Pacca que “este burburinho ganhava tanto mais consistência quanto se sabia que Melo era oratoriano e que não era inimigo do seu antigo confrade Quesnel, célebre na história do jansenismo, com princípios tão próprios, como se sabe, a conduzir ao desespero”¹².

De acordo com o relato do núncio, o qual, é sempre bom lembrá-lo, transmite uma visão parcial da situação, José Maria de Melo chegou a aliciar outros bispos do reino no sentido de convencer a rainha a extinguir o Santo Ofício e teria sido um dos principais elementos a contribuir para a extinção das ordens religiosas, tendo-se servido para isso da sua posição como presidente da *junta para o melhoramento temporal das ordens religiosas*. De forma semelhante, ainda de acordo com o relato de Pacca, José Maria de Melo ter-se-ia valido do seu cargo como inquisidor-geral para efetuar uma censura férrea a todas as obras que manifestassem tendências favoráveis aos interesses da Santa Sé.

As memórias do cardeal Pacca evidenciam a base de reformismo religioso do pombalismo, assente numa perspectiva agostiniana. E, ao contrário do que se poderia pensar, essa base de reforma religiosa não foi invertida após a queda de Pombal. Atestam-no o ambiente que o cardeal Pacca descreveu para a corte portuguesa nos inícios de oitocentos. É bom lembrar aqui, a propósito, as diligências e os protestos do rei D. João VI ao Papa Pio VII, após este ter exarado

¹¹ Ver *Mémoires historiques du Cardinal Pacca sur les affaires ecclésiastiques d'Allemagne et de Portugal pendant ses nonciatures*. Paris: Librairie Catholique de P.-J. Camus, 1844, p. 276.

¹² Ver *Mémoires historiques du Cardinal Pacca sur les affaires ecclésiastiques d'Allemagne et de Portugal pendant ses nonciatures*. Paris: Librairie Catholique de P.-J. Camus, 1844, p. 277.

a bula *Solicitude omnium*, pela qual restabelecia a Companhia de Jesus. O monarca português queixava-se de não ter sido informado previamente, o que se justificava “na medida em que ela (a corte portuguesa) tem muito que se queixar das ofensas da Companhia de Jesus, contra a qual se procedeu em Portugal da maneira mais enérgica, pelo alvará de 3 de Setembro de 1759”¹³. E esta ideia do reformismo religioso do consulado pombalino é tão mais importante quanto muitas vezes se associa Pombal aos filósofos e à irreligiosidade. Tentarei demonstrar mais à frente que isso não corresponde à verdade.

Logo nos inícios do século XIX, o magistrado jansenista francês Louis Silvy (1760-1845), conselheiro de Luís XVI à época da eclosão revolucionária¹⁴, chamava a atenção para o facto de Pombal “desejando descer à raiz do mal do qual ele tinha sondado toda a profundidade, se aplicou a regenerar o ensino público logo após a expulsão dos jesuítas. Rapidamente o estudo dos Padres da Igreja e da Tradição, a dos nossos melhores canonistas e de excelentes teólogos que a França produziu durante um século, foram propagados pelos seus esforços em Portugal”¹⁵. Silvy recusa-se a utilizar a designação “jansenismo” para qualificar estas transformações. Para este magistrado o jansenismo não existe. A palavra limita-se e designar um partido “quimérico e imaginário” que foi inventado pelos inimigos da sã doutrina de S. Agostinho¹⁶. Esta posição ajuda a

¹³ SILVY, Louis- *Éclaircissement au sujet des dépêches du prince régent de Portugal concernant les jésuites envoyées a son ministre de Rome*. Paris: Adrien Égron, 1816, p. 2.

¹⁴ Sobre Louis Silvy ver MIGNE, Jacques-Paul- *Nouvelle encyclopédie théologique ou nouvelle série de dictionnaires sur toutes les parties de la science religieuse. Tome troisième*. Paris: J.-P. Migne, 1851, cols. 1122-1124.

¹⁵ *Les jésuites tels qu'ils ont été dans l'ordre politique, religieux et moral*. Paris: Adrien Égron, 1815, p. 18.

¹⁶ *Les jésuites tels qu'ils ont été dans l'ordre politique, religieux et moral*. Paris: Adrien Égron, 1815, “Avertissement”, p. iv.

fundamentar a ideia, já aduzida atrás, de que o partido jansenista tendia a negar-se a si próprio.

Durante o século XIX alguns investigadores, utilizando fontes originais e não publicadas, desenvolveram várias teses acerca do pensamento do ministro de D. José e da sua filiação religiosa. Destes merecem destaque três homens que desenvolveram a sua atividade durante a primeira metade de oitocentos, um período em que, do ponto de vista da cronologia, ainda se estava relativamente próximo dos factos.

Um deles, Maximilien Scholl (1766-1833), de confissão protestante, realçava esse elemento de mutação de paradigma teológico em Portugal, ao falar da introdução “de excelentes livros elementares de Port-Royal” levada a cabo por Pombal, no seu esforço para reformar o ensino logo após a expulsão dos jesuítas¹⁷. Uma geração mais tarde, o jornalista e historiador católico Jacques Créteineau-Joly (1803-1875), na sua *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jesus*, recusava qualquer ligação ideológica entre Pombal e os filósofos, dizendo que as ideias de liberdade, veiculadas por estes últimos, “inquietavam o seu despotismo”. O ministro de D. José, diz Créteineau-Joly, “duvidava de tudo o que não fosse a força bruta”. Contudo, “essas dissidências de opinião não impediam Pombal e os escritores do século XVIII de se prestarem mutuamente apoio para inverter o edifício social”¹⁸. Os objetivos, adianta ainda o mesmo autor, eram diferentes. Os filósofos pretendiam instaurar o ateísmo enquanto o ministro de D. José pretendia fundar um sistema de igreja nacional, semelhante ao que vigorava em Inglaterra.

¹⁷ SCHOLL, M.- *Cours d'histoire des états européens depuis le bouleversement de l'empire romain d'occident jusqu'en 1789. Tome trente neuvième*. Berlin: Duncker et Humblot, 1833, p. 64.

¹⁸ CRÉTINEAU-JOLY, J.- *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jesus. Tome Cinquième*. Paris: Librairie Religieuse Mellier Frères, 1846, p. 123.

Mas foi um arquivista do Vaticano, o padre oratoriano Augustin Theiner (1804-1874), quem mais destacou a influência do agostiniano político no ministro português. Na sua *Histoire du pontificat de Clément XIV d'après des documents inédits des archives secrètes du Vatican*, Theiner afirmou que o propósito de Pombal era o de separar a Igreja portuguesa de Roma e colocá-la na dependência dos jansenistas de Utrecht: “para este fim dirigiu-se aos jansenistas de França, convidando-os a enviar um manual com os seus erros, a fim de os introduzir no ensino teológico, e de banir assim a sã doutrina teológica das escolas, dos seminários e das universidades”¹⁹. Segundo Theiner, o alegado plano do ministro de D. José teria mesmo alarmado o ministro de Luís XV de França, o duque de Choiseul, que teria escrito ao rei de Espanha no sentido de o avisar dos perigos que se congeminavam no país vizinho.

Estabelecendo como hipótese de trabalho que existiu um corte de paradigma durante o consulado de Pombal, seria interessante tentar compreender como é que esse paradigma se conseguiu impor. Por mais magnetismo e carisma que um indivíduo possa ter, um plano destes só teria sucesso se existisse já um terreno preparado e indivíduos recetivos a essa mudança. Portanto, talvez esta não fosse tão abrupta e correspondesse a transformações de âmbito mais conjuntural ou mesmo estrutural. Transformações lentas, impercetíveis, mas firmes e irreversíveis. Nesse caso, impõe-se perguntar, onde e quando se começou a operar essa transformação de paradigma?

Antes de mais há um detalhe da vida de Pombal que não parece ter atraído muita atenção, mas que pode trazer alguma luz à questão. Falo do casamento em segundas núpcias do futuro ministro de D. José, enviado como representante dos interesses portugueses na

¹⁹ THEINER, Augustin- *Histoire du Pontificat de Clement XIV d'après des documents inédits des archives secrètes du Vatican*. Bruxelles: Librairie Firmin Didot, 1852, p. 30.

corte de Viena, com uma mulher pertencente a uma das famílias mais importantes da monarquia austríaca: Maria Ernestina von Daun, sobrinha do Henrich Richard Graf von Daun, figura cimeira da guerra de sucessão austríaca, e tornado comandante-em-chefe das forças armadas da monarquia dos Habsburgo no período que se seguiu imediatamente ao conflito. Von Daun tornou-se então responsável por um ambicioso projeto de reforma do exército imperial²⁰.

O responsável por este extraordinário sucesso matrimonial do futuro Marquês de Pombal foi um português cuja posição como confidente da imperatriz Maria Teresa lhe assegurava um papel de enorme influência na corte austríaca. Falo de Manuel Teles da Silva Meneses e Castro (1691-1771). Em 1740 Manuel Teles da Silva foi nomeado *presidente da Chancelaria dos Países-Baixos*. Nesse mesmo ano passou também a acumular o cargo de *Superintendente dos Edifícios da Corte*. Por fim, em 1745, a imperatriz Maria Teresa tornava-o também *Presidente da Chancelaria de Itália*. Por outras palavras, a partir de 1745 Teles da Silva convertia-se em governador dos territórios belgas e italianos pertencentes ao império austríaco²¹.

Para além de ter sido o mentor do casamento do futuro Marquês de Pombal, Manuel Teles da Silva apresentou-lhe também o seu médico pessoal (e médico pessoal da imperatriz), Gerhard Van Swieten (1700-1772), um holandês que tinha sido trazido para Viena por Maria Teresa com o objetivo de reformar as ciências, em particular a medicina. Van Swieten era um correspondente da Igreja jansenista de Utrecht e o conjunto de reformas que aplicou colocaram-no em rota

²⁰ MAXWELL, Kenneth- *Pombal. Paradox of the Enlightenment*. Cambridge University Press, 1995, p. 4.

²¹ TAROUCA, Carlos da Silva- Correspondência entre o duque Manuel Teles da Silva e Sebastião José de Carvalho e Melo, 1º Marquês de Pombal. *Anais da Academia Portuguesa de História*. 2ª série. 6 (1955), pp. 283-284.

de colisão com os jesuítas²². A isto acresce o facto de a correspondência entre Manuel da Silva Teles e o ministro de D. José, que se prolongou pelo menos até 1767, evidenciar que o ministro de Maria Teresa incentivava e aconselhava o futuro Marquês de Pombal nas reformas a efetuar no país. Veja-se o tom que é adotado em carta escrita em Viena em 25 de Setembro de 1750, quando Sebastião José iniciava a sua carreira como ministro do rei português: “Digo pois, meu amigo do coração, que se agora e com esse bom, moderado e prudente Soberano se não estabelecer uma boa regra de governo, e desde os princípios, nunca mais se estabelecerá”

E continua: “tão pouco pedirei que se reforme boa parte do exército eclesiástico, ministério e corte patriarcal, achando-me nesse ponto ignorante, como em todos, e não me governando pelos rumores públicos. Vossas Excelências saberão porém se há todavia equilíbrio nas rendas eclesiásticas e seculares. Aqui pagam os bens da Igreja tudo o que pagam os outros. E não sendo assim a Constituição desse Reino, aonde não convém dar justos fundamentos a certas queixas, seria em mim temeridade em querer somente insinuar remédios”²³.

Existem aspetos relativos a Manuel da Silva Teles que merecem menção especial, porque apesar de parecerem apenas detalhes, são, contudo, detalhes muito significativos. O primeiro é que o seu pai, João Gomes da Silva, diplomata em Haia, foi durante a crise da bula *Unigenitus* a única voz portuguesa a fazer-se ouvir contra as pretensões de Roma, criticando numa carta de 1717 as

²² Sobre a ligação de Van Swieten aos jansenistas de Utrecht ver KLAUSNITZER, Ralf- *Poesie und Konspiration*. Berin: De Gruyter, 2007, p. 123; Van Swieten visitou várias vezes o futuro Marquês de Pombal na sua residência em Viena, ver MAXWELL, Kenneth- *Pombal. Paradox of the Enlightenment*. Cambridge University Press, 1995, p. 9.

²³ TAROUCA, Carlos da Silva- Correspondência entre o duque Manuel Teles da Silva e Sebastião José de Carvalho e Melo, 1º Marquês de Pombal. *Anais da Academia Portuguesa de História*. 2ª série. 6 (1955), pp. 314-315.

posições ultramontanas adotadas pela Universidade de Coimbra relativamente ao documento²⁴.

O segundo aspeto interessante era o hábito de se retirar durante a Páscoa para um convento para efetuar penitências, meditação e exercícios espirituais. Este hábito não passou despercebido a vários dos seus amigos²⁵. Essas retiradas conventuais não significavam, contudo, que fosse grande a simpatia do ministro Habsburgo pelas ordens religiosas. Pelo contrário, houve várias medidas suas que levantaram revolta entre os monges dos territórios sob sua administração. Em 30 de Setembro de 1750 escrevia Manuel da Silva Teles ao seu correspondente: “eu não me meteria, como nunca o fiz, em fradarias, se por uma parte não fosse agora isto coisa do meu ministério lombardo, e por outra muito recomendada pelo sobredito Ministro Imperial, que me pareceu horrorizado das pretendidas violências fradescas”²⁶.

É muito curiosa, esta mistura de diplomata cortesão com frade sazonal, temperada com uma ligeira tendência filosófica. A imperatriz chamava-lhe o seu *philosophe grondeur*²⁷. O homem que lhe descobria os seus defeitos: “devendo ele descobrir-me os defeitos que em mim notava e repreender-me deles, coisas muito necessárias a um soberano, pois bem poucos se encontram que o façam, preferindo os mais não o fazer por respeito ou interesse”²⁸. Manuel da Silva Teles era um filósofo, de facto, mas de cunho cristão. Era

²⁴ SOUZA, Evergton Sales- *Jansénisme et Réforme de l'Église dans l'Empire Portugais*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, pp. 136-137.

²⁵ Ver a este respeito TAROUCA, Carlos da Silva- Correspondência entre o duque Manuel Teles da Silva e Sebastião José de Carvalho e Melo, 1º Marquês de Pombal. *Anais da Academia Portuguesa de História*. 2ª série. 6 (1955), p. 285, nota 11.

²⁶ TAROUCA, Carlos da Silva- Correspondência entre o duque Manuel Teles da Silva e Sebastião José de Carvalho e Melo, 1º Marquês de Pombal. *Anais da Academia Portuguesa de História*. 2ª série. 6 (1955), p. 317.

²⁷ Grondeur pode ser traduzido por “resmungão”.

²⁸ TAROUCA, Carlos da Silva- Correspondência entre o duque Manuel Teles da Silva e Sebastião José de Carvalho e Melo, 1º Marquês de Pombal. *Anais da Academia Portuguesa de História*. 2ª série. 6 (1955), p. 284.

um filósofo cristão, exatamente como eram outros vários, filhos de uma doutrina que pretendia criar espaço na razão humana para a entrada dos mistérios da Revelação. As fontes da filosofia cristã estavam, como vimos, na introspeção e no agostinianismo. Por seu lado, também em Pombal existem escritos que denunciam essa influência. Numa delas a crítica à religiosidade barroca é feita em termos claramente jansenizantes: “o grande número de dias santos e procissões em Portugal é uma manifesta taxa sobre a indústria do povo, e tende mais depressa a depravar do que a corrigir a sua moral. Os padres nada se embaraçam no que toca à moral do povo, contanto que eles não mostrem desprezadas as devidas observâncias da Igreja”²⁹. Para compreendermos melhor estas palavras será importante ter em conta que na Áustria a imperatriz Maria Teresa começou em 1772 a abolir as peregrinações que durassem mais do que um dia, com a exceção das que se efetuassem ao santuário de Mariazell, o grande centro de devoção mariana da monarquia austríaca, e que essa medida teve a aprovação do papa Clemente XIV. Sobre esta medida disse o historiador Harm Klueting que “havia um utilitarismo económico combinado com ideias jansenistas, que motivaram a rejeição da piedade barroca”³⁰. Após a morte da imperatriz Maria Teresa, já sob administração de José II, as medidas contra a piedade barroca foram intensificadas. Proibiu-se em 1784 a iluminação de relíquias e a venda de rosários e velas consagradas. Em 1786 foram interditados os altares laterais e as luzes na Igreja, exceto a luz do sacrário no altar central³¹. Em termos estritos estas

²⁹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Manuscritos da Livraria n° 294, *Obras manuscritas do Marquês de Pombal*, fls. 209-209v.

³⁰ KLUETING, Harm- “The Catholic Enlightenment in Austria or the Habsburg Lands” in LEHNER, Ulrich; PRINTY, Michael Neill- *A Companion to Catholic Enlightenment in Europe*. Leiden: Brill, 2010, p. 144.

³¹ KLUETING, Harm- “The Catholic Enlightenment in Austria or the Habsburg Lands” in LEHNER, Ulrich; PRINTY, Michael Neill- *A Companion to Catholic Enlightenment in Europe*. Leiden: Brill, 2010, p. 144.

reformas não eram antirreligiosas. Pelo contrário, a intenção dos reformadores era exaltar a pureza da religião e libertá-la daquilo que se considerava ser uma blasfémia intolerável e uma profanação, com a contaminação do culto pela presença de superstições arcaicas e paganizantes. Sobre isto basta apenas um exemplo, o de Scipione Ricci, bispo de Pistóia. Trata-se de um homem a quem nem sequer os próprios adversários se atreveram a classificar como irreligioso. Ricci era um homem piedoso, talvez excessivamente piedoso, ou excessivamente zeloso. Os adversários acusavam-no, essencialmente, de não medir as consequências que dos seus atos poderiam advir para a religião e, principalmente, para a autoridade institucional da Igreja.

Também Pombal, no fim da sua vida, escreveu um manifesto no qual protestava contra as acusações de irreligiosidade, que considerava injuriosas e injustificadas. As palavras utilizadas logo no início desse texto são bastante elucidativas: “a maior calúnia que se pode fazer a um homem cristão e honrado é a de o infamarem de irreligioso, por isso os meus gratuitos e já perdoados inimigos, procurando ferir-me no mais íntimo do meu coração, trataram de penetrá-lo com o mortal golpe desta mal intentada calúnia, sem terem refletido em que de nenhuma sorte a poderiam fazer aplicável aos meus procedimentos”

E continua: “Não pertencendo nem aos homens, nem ainda à mesma Igreja perscrutar os segredos do coração humano, porque são imediata e privativamente reservados a Deus, é necessário que reduzam os seus juízos e as suas decisões, as quais lhe pode consolar pelos factos externos”³². Pombal vai, seguidamente, apresentar uma extensíssima lista desses “factos externos”. A lista é exaustiva e, diga-se em abono da verdade, é factual.

³² Biblioteca Nacional de Lisboa (BN), códice 10511, *Apologia sobre a calúnia da irreligião*, fólios não numerados, logo no início do texto.

Os apelos à moral religiosa e ao coração cujos segredos não podem ser perscrutados são bastante interessantes. A influência austríaca, em particular do ministro da imperatriz não será certamente um assunto negligenciável na formação do futuro Marquês de Pombal. Foram estas as suas circunstâncias durante a sua estadia junto da corte de Viena, na segunda metade da década de 1740. Cada homem é filho da sua circunstância, mas esta é condição necessária, não suficiente. É preciso que existam outras circunstâncias. E estas existiam, de facto, numa fermentação larvar que apenas leves indícios permitem vislumbrar na documentação da época.

11. A MÁQUINA PNEUMÁTICA

Numa serena tarde de Julho de 1752 um homem dirige-se para o local das Necessidades, perto de Lisboa. O seu destino era o colégio oratoriano aí existente e onde, dizia-se, se faziam experiências assombrosas. A fama crescente do colégio junto da elite lisboeta acendera polémicas e despertara paixões. Uns diziam que se tratava de pura e simples charlatanice. Outros juravam que era ciência da mais atualizada que se praticava na Europa.

Nesse dia iria fazer-se a ressurreição de um coelho morto com o auxílio de um aparelho, a “máquina pneumática”. A notícia tinha atraído grupos de nobres, não muito discretos, transportados em carruagens. O nosso homem, por sua vez, ia a pé. Quando chegou foi interpelado por um padre que lhe perguntou com maus modos o que desejava. O visitante respondeu “que tinha vindo conduzido até ali do mesmo intento que traziam os cavalheiros que vinham concorrendo. Que era um homem estudioso e amante da filosofia, e que queria renovar as espécies das belíssimas observações que tinha visto nas cortes de Turim e de Nápoles e em algumas cidades de França”. Quando acabou de falar notou que o padre lhe estava a olhar para os seus sapatos cheios de pó.

“Veio a pé?”, inquiriu o padre. “Não posso admitir senão pessoas que venham de carruagem”.

Voltou-lhe as costas para ir receber um grupo que entretanto tinha chegado de carruagem, devidamente acompanhado por um aio e entusiasmado por vir ver o famoso coelho. Ao anónimo visitante

restava-lhe retirar-se. Não obstante, a curiosidade fê-lo deter-se no local até ao fim da sessão.

À saída o entusiasmo daquele restrito grupo de privilegiados era notório. Dizia um: “Ora, é evidente que são umas máquinas todos os animais. Nós o vimos agora com os nossos olhos! Aquele coelho estava morto. Por uma máquina tornou a ressuscitar, logo pelas máquinas vivem os animais!”. Um outro, sacerdote, exclamava perante os cavalos da carruagem: “É possível que eu tivesse até agora dó dessas duas bestas que não sentem! Daqui por diante serão tratados como dois autómatos”. Um outro questionava-se se haveria no tempo de Aristóteles uma máquina semelhante. Quando o anónimo viajante lhe disse que não, respondeu entusiasmado: “Logo, nós sabemos mais do que Aristóteles!”.

O anónimo retirou-se. Nessa noite, adormeceu lamentando o pedantismo filosófico daqueles homens e a arrogância da dita “nova ciência”. Então lhe surgiu uma mulher que lhe disse que não se angustiasse: “convém algumas vezes não impedir no princípio as novas escolas que se abrem, as novas opiniões que se levantam e os novos *Métodos* que se tomam. Melhor é que a experiência mostre o seu desacerto”. Desapareceu então a mulher e surgiu um homem de aspeto venerando, com hábito de jesuíta. O homem convidou-o a segui-lo por um caminho “que ele, a expensas do seu estudo tinha aberto e aplanado”. O caminho designava-se *Via extatica*. Esta afirmação levou a que o viajante identificasse o homem como sendo o famoso sábio da Companhia de Jesus, Atanásio Kircher.

Kircher levou o viajante por um universo filosófico, dividido por várias salas. No fim do périplo entrou numa sala onde estavam reunidos em assembleia todos os grandes filósofos da História. A assembleia era presidida pela mesma mulher que lhe aparecera quando ele adormeceu e que ele reconheceu ser a Filosofia. Na sala estava também presente um orador que começou a discorrer sobre as lutas filosóficas que ocupavam o ambiente intelectual da época.

Disse o orador: “isto vos dirão muitos portugueses- há hoje quem siga a [escola] de Aristóteles, senão uns poucos que, cegos da sua preocupação, não vêem que nesta escola aprendem mais a ignorar que a saber? Eu sigo outra mui diversa, porque sou cartesiano- isto vos dirão muitos portugueses, repetiu, mas se lhes continuares a perguntar que coisa é ser cartesiano muito poucos achareis que vos digam outra coisa mais do que os brutos são umas máquinas e que na Eucaristia não há acidentes distintos”. Depois, discorrendo sobre os méritos de Descartes, considerou o orador que “não merecendo mais que o reconhecimento de um engenho penetrante e elevado, qual certamente o tinha o seu autor, os seus sequazes o receberam como unicamente verdadeiro e infalível. Logo o sistema antigo lhes pareceu errado e Aristóteles começou a ser tido como um enganador. Os erros deste pareceram uns monstros, os pensamentos de Cartesio foram tidos por um milagre”.

Este relato, que oscila entre o realismo e o delírio, foi publicado anonimamente em Lisboa no ano de 1752 com o título *Mercurio philosophico dirigido aos philosophos de Portugal*. O impressor e local de impressão são fictícios. A narração é feita na primeira pessoa e tem um nome de autor improvável, Philiarco Pherepono¹. O autor terá sido, muito provavelmente, um jesuíta². No seu texto constrói uma fábula utilizando uma amálgama de materiais que vai da pura realidade factual até à tradição das viagens iniciáticas ao além, uma tradição que remonta à Antiguidade e que teve em Dante Alighieri o seu mais conhecido intérprete.

¹ Ver PHEREPONO, Philiarco- *Mercurio Philosophico dirigido aos philosophos de Portugal*. Augusta: Imprensa de Martinho Veith, 1752.

² Em 1946, João Pereira Gomes colocou a hipótese de o autor ser o jesuíta Paulo Amaro, ver GOMES, João Pereira- *Mercúrio Filosófico*. A propósito de uma polémica do século XVIII. *Brotéria*. 43 (1946): 383-398. Ebion de Lima, em obra publicada em 1981, estabeleceu a autoria do texto num outro jesuíta, o padre Francisco António, conhecido como “o Formidável” devido à sua erudição, ver LIMA, Ebion de- *Os Oratorianos e a Polémica da Gramática Latina no século XVIII*. Coimbra. Imprensa da Universidade, 1981, p. 12.

Não foi um acaso o facto de o visitante ter sido atraído para a casa do Oratório no dia em que supostamente se deveria ressuscitar um animal com uma máquina. A questão das almas dos animais era um ponto sensível que dividia os partidários da escolástica de Aristóteles e os adeptos do que então se designava “nova filosofia”, inspirada em Descartes. A questão remontava ao século anterior. Vimos atrás que o filósofo francês introduziu uma alteração importante no conceito de alma herdado de períodos anteriores. Separou aquilo que a teoria clássica considerava serem as partes inferiores da alma, os sentidos, relegando-os para o campo da pura corporalidade. Na verdade Descartes introduz um corte radical entre corpo e alma. Essa posição é um dos elementos que mais o distingue de Aristóteles, que tinha postulado a existência de substâncias intermédias entre o corpo e a alma. Na perspectiva do filósofo grego tratava-se de algo difícil de definir, que não era verdadeiramente corpo mas que também não era absolutamente espiritual. Era um princípio vital, que animava plantas, animais e homens, correspondendo a cada um destes seres diferentes graus de alma: a alma vegetativa, a alma sensitiva e a alma racional ou intelectual³. No que à alma dizia respeito, à “filosofia de ligação” de Aristóteles, Descartes contrapunha uma “filosofia de corte”.

Contudo, este corte feito pelo bisturi cartesiano tinha aspetos problemáticos. Um deles era o da relação da sensibilidade com a consciência. Sendo a sensibilidade uma forma de consciência e sendo a consciência uma característica da alma, então a sensibilidade está na alma e não no corpo. Daqui se deduzia que, não tendo os animais consciência, não tinham alma, logo não tinham sensibilidade⁴. Assim, embora a ação que provocava a dor se efetuasse no

³ SEIGEL, Jerrold- *The Idea of the Self. Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*. Cambridge: University Press, 2005, p. 23.

⁴ ALQUIÉ, Ferdinand- *Le cartésianisme de Malebranche*. Paris: J.Vrin, 1974, p. 50.

corpo, ela era sentida num outro local, na alma. Ou seja, uma pancada provocada numa perna deixava a perna dorida. No entanto, só ilusoriamente a dor estava na perna. O local onde essa dor estava a ser verdadeiramente sentida era na alma, localizada algures no cérebro. Finalmente, a própria localização da alma no cérebro era bastante discutível e discutida, uma vez que não se sabia onde e como é que uma substância espiritual na sua essência poderia interagir com uma substância material. Não se sabia, enfim, onde era o “local” da alma no corpo.

Esta ideia de uma alma separada absolutamente do corpo adaptava-se de forma perfeita à noção de filosofia cristã que alguns sacerdotes da Congregação do Oratório em França pretendiam implementar. Nestes destacavam-se três, René Martin, Louis Thomassin e Nicholas Malebranche. Foram estes os principais promotores da “filosofia cristã”, a qual tinha um objetivo muito específico: combater o interesse excessivo (na ótica dos oratorianos) que o aristotelismo tinha pelo estudo da natureza. A alma era completamente espiritual, defendiam, oposta à natureza.

Uma das consequências da “filosofia de ligação” de Aristóteles era a asserção de que a alma do homem tinha capacidade de penetrar os segredos da natureza através de um raciocínio puramente humano⁵. A lógica era simples: se a alma faz parte da natureza, então pode compreender a natureza. Não há em Aristóteles a dimensão do mistério, do dogma, do tremendismo do “absolutamente outro”. Nem há angústia existencial ou introspeção. Há, pelo contrário, um interesse naturalista objetivo, frio e racional. O exemplo mais referido pelos críticos para ilustrar a incapacidade de adaptação de Aristóteles ao cristianismo estava na ideia de criação. Para o aristotelismo, a autonomia da natureza e das suas leis impediam que

⁵ GOUHIER, Henri- *L'anti-humanisme au XVIIe siècle*. Paris: J.Vrin, 1987, p. 33.

se pudesse pensar que algo tivesse surgido do nada por vontade de um Deus criador. Aristóteles considerava que a natureza existira desde sempre e existiria para sempre⁶. Na verdade, os receios acerca das potencialidades do aristotelismo na promoção do ateísmo e da descrença são confirmados pelos dados históricos. Vários processos inquisitoriais de Bolonha, no final do século XIII, revelam a existência de um ceticismo religioso promovido pelo naturalismo aristotélico. André Vauchez, que estudou essa documentação, afirma que “estamos perante espíritos fortes e independentes, que baseavam as suas ideias sobre a realidade concreta e sobre um aristotelismo difuso, transmitido por manuais de astrologia”⁷. Por outro lado, diversos autores afirmam que a irreligiosidade dos libertinos franceses do século XVII terá tido origem numa corrente aristotélica existente em Pádua, no século XVI, onde se professava abertamente o ateísmo⁸.

Para vastos sectores agostinianos na França do século XVII, atribuir características espirituais à matéria ou características materiais ao espírito poderia sugerir perigosamente a mortalidade da alma. Assim, os oratorianos, entre vários outros, viram no cartesianismo a solução para esta questão. Mas havia um problema. Agostinho tinha admitido a existência de uma força vital, algo a que se poderia chamar alma, nos animais. O assunto era espinhoso. O oratoriano René Martin contornou a questão, dizendo simplesmente que se o bispo de Hipona tivesse levado até às últimas consequências a sua doutrina teria rejeitado a hipótese da alma nos animais.

⁶ ALLEN, Don Cameron- *Doubt's Boundless Sea. Skepticism and Faith in the Renaissance*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1964, p. 5.

⁷ VAUCHEZ, Andre- “Movimenti religiosi fuori dell'ortodossia nei secoli XII e XIII” in VAUCHEZ, Andre (dir.)- *Storia dell'Italia religiosa. L'antichità e il medioevo*. Roma-Bari: Laterza, 1993, p. 344.

⁸ KRISTELLER, Paul Oskar- The Myth of Renaissance Atheism and the French Tradition of Free Thought. *Journal of The History of Philosophy*. 6 (1968), p. 242.

Malebranche, por seu lado, atribui essa situação de Agostinho ao “preconceito” da época⁹.

Chegados a este ponto é legítimo questionarmo-nos: se é no aristotelismo que está o interesse pela natureza, porque é que é na Congregação do Oratório que nós encontramos este interesse empirista pela ciência que nos é revelado pelo autor do *Mercurio Philosophico*?

Na verdade existe também uma vertente empirista no aristotelismo. Mas há uma diferença essencial. Como referi, o aristotelismo atribui uma autonomia alargada à razão humana. Como tal, a observação da natureza deve fazer-se submetendo-a às categorias dessa razão e às leis que esta lhe dá. Pelo contrário, no empirismo da nova ciência cartesiana é o resultado da observação experimental que dita a formação das leis e as impõe à razão do homem. Resumindo, um submete a natureza à razão, o outro submete a razão à natureza.

Como tal, no empirismo da filosofia cristã o homem faz tábua rasa da sua razão. O mesmo princípio que é aplicado à observação da natureza é utilizado por cada uma destas duas correntes filosóficas relativamente a Deus. Para a escola aristotélica, que afirma a autossuficiência da razão, a prova da existência de Deus pode ser deduzida *a posteriori*, através de uma dedução lógica e racional. Uma tal postura chocava os cartesianos os quais, na tradição de S. Agostinho, deduziam a existência de Deus previamente a qualquer espécie de raciocínio, apenas pela luz sobrenatural da Fé¹⁰.

E é aqui que chegamos a uma conclusão que me parece de extrema importância para compreendermos o que estava em causa. A oposição entre Aristóteles e S. Agostinho não se esgotava na

⁹ FERRAZ, M.- *De la Psychologie de Saint Augustin*. Paris: Ernest Thorin, 1869, p. 109.

¹⁰ KORS; Alan Charles- “Skepticism and the Problem of Atheism in Early-Modern France” in POPKIN, Richard; VANDERJAGT, Arjo (eds.)- *Scepticism and irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Leiden: Brill, 1993, p. 205.

questão teológica do rigorismo contra o probabilismo, da graça de Deus contra a liberdade do homem ou do pelagianismo contra a predestinação, entre outros conflitos ideológicos. Ela tinha implicações que se estendiam à filosofia e à ciência. Para além disso, vimos também em capítulos anteriores que essa luta tinha evidentes prolongamentos políticos. Ou seja, cada um dos partidos em confronto continha em si uma mundividência totalizante que ia muito além de divergências pontuais.

A fâisca que despoletou um escrito como o *Mercurio Philosophico* foi a publicação em 1746 do *Verdadeiro metodo de estudar para ser útil à Republica e à Igreja*, da autoria de um antigo aluno da Congregação do Oratório, Luís António de Verney (1713-1792). Esta obra apresenta muitas semelhanças com a *La logique ou l'art de penser*, de dois homens de Port-Royal, Nicole e Arnauld. Algumas semelhanças são óbvias, como, por exemplo, o ataque frontal que ambos fazem ao místico maiorquino Ramon Lull. Os franceses escreveram na sua *Logique* que “Aristóteles serve apenas para provar a alguém aquilo que já se sabe, mas a arte de Lullo só serve para discorrer sem juízo sobre aquilo que não se sabe”¹¹. Verney, por seu turno, diz que “não falo no método de Raimundo Lullo de Maiorca, porque pela sua obscuridade não teve sequazes, excetuando alguns maiorquinos mais loucos do que ele”¹².

Mas isto é apenas um detalhe. Há a ligar as duas obras um certo “ar de família” que lhe advém da influência agostiniana. Um dos pontos que daí resultam é a crítica que é feita à faculdade da imaginação e à ação funesta que esta exerce sobre o entendimento. Escreveram os autores de Port-Royal que: “depois do pecado o homem ficou de tal forma habituado a não considerar senão as coisas corporais, cujas

¹¹ NICOLE, Pierre; ARNAULD, Antoine- *La logique ou l'art de penser*. Paris: chez Guillaume Desprez, 1724, p. 22.

¹² VERNEY, Luis Antonio- *Verdadeiro metodo de estudar para ser útil à república e à Igreja*. Tomo primeiro. Valensa: na Officina de Antonio Balle, 1746, p. 286.

imagens entram pelos sentidos no nosso cérebro, que a maior parte acredita não poder conceber uma coisa se não a puder imaginar, quer dizer, representá-la sob uma imagem corporal”¹³. Diz Verney, por seu turno que “o pecado de nosso primeiro pai nos trouxe por castigo sermos sujeitos ao engano”. “A rebeldia que experimentamos no nosso corpo, que com dificuldade se sujeita aos ditames da alma, é a causa deste mal... se a alma não fosse arrastada pelos tumultos da fantasia, que comumente a engana, conheceria muito bem toda a verdade”¹⁴. Como seria expectável, ambas as obras contestam a escolástica aristotélica e voltam-se, à maneira cartesiana, para a meditação e reflexão interior como fonte da verdade.

A publicação do *Verdadeiro metodo* provocou uma acesa polémica. Vários textos, alguns deles meros panfletos, cerraram fileiras em torno de dois partidos em confronto. De um lado os seguidores do velho método escolástico, do outro os que procuravam impor um novo método filosófico e teológico. Numa perspetiva algo grosseira, pode dizer-se que no primeiro grupo se encontravam os jesuítas e no segundo os oratorianos. E digo grosseira porque se trata apenas de fazer uma representação esquemática e geral que não tem em conta as áreas cinzentas, ou seja, situações de exceção à regra, que certamente terão existido.

A literatura polémica ligada ao caso do *Verdadeiro Metodo* tem um problema. Nenhum dos textos foi publicado com o nome verdadeiro do autor. Alguns tiveram publicação anónima, outros viram a luz sob pseudónimo. Alguns não têm data e a maior parte deles não tem local de edição ou nome de impressor que não seja fictício. Torna-se assim difícil saber de onde provieram.

¹³ NICOLE, Pierre; ARNAULD, Antoine- *La logique ou l'art de penser*. Paris: chez Guillaume Desprez, 1724, p. 5.

¹⁴ VERNEY, Luis Antonio- *Verdadeiro metodo de estudar para ser útil à república e à Igreja*. Tomo primeiro. Valensa: na Officina de Antonio Balle, 1746, pp. 308-309.

Apesar de tudo este surto editorial não passou despercebido ao Santo Ofício, que imediatamente começou a inquirir no sentido de apurar a sua proveniência. Três impressores foram detidos e é partir dos seus processos que nós podemos reconstituir parcialmente a identidade das partes em confronto. Um desses impressores foi um Manuel da Silva, detido pelo Santo Ofício em 1753, proprietário de uma oficina de impressão localizada em Lisboa, no Bairro Alto.

Na sessão de 4 de Maio de 1753, Manuel da Silva confessou aos inquisidores ter impresso sem licença do Santo Ofício uma série de escritos, todos eles favoráveis à Companhia de Jesus. Um dos textos que ele imprimiu foi o *Mercurio Philosophico*, com que foi iniciado este capítulo¹⁵. Esses textos eram redigidos por jesuítas cuja identidade não foi possível apurar. Contudo, ficamos a saber que o contacto entre os padres da Companhia e o impressor era feito por um clérigo secular, homem próximo e profundo admirador dos padres jesuítas, José Tomás Borges.

Borges, na altura com 64 anos, fora aluno da Companhia na Universidade de Évora, onde se graduou em filosofia e estudou retórica e teologia especulativa, moral e dogmática. Foi ouvido no processo do impressor Manuel da Silva na condição de testemunha. Embora tivesse confessado ser ele o contacto entre o impressor e os jesuítas, não teve problemas com o Santo Ofício¹⁶. Contudo, nove anos mais tarde, numa conjuntura completamente diferente, voltaria à inquisição, desta vez na condição de réu e debaixo de graves acusações. Foi denunciado por ter difamado os inquisidores, acusando-os de se terem tornado instrumentos de Sebastião José de Carvalho para dominar o Santo Ofício, e de ter feito a apologia da santidade do famoso jesuíta Gabriel Malagrida, de quem era muito

¹⁵ ANTT- Inquisição de Lisboa, processo 11236, fl. 44v.

¹⁶ ANTT- Inquisição de Lisboa, processo 11236, fl. 29.

amigo¹⁷. Nesta altura as circunstâncias tinham mudado bastante e os jesuítas tinham já sido expulsos do país.

Regressemos, contudo, a nove anos antes. Os processos dos três impressores, em particular o do réu Manuel da Silva, revelam-nos que uma das fações na polémica editorial se confundia com os próprios jesuítas. Infelizmente, a documentação não é tão clara sobre a identidade dos seus oponentes. Não obstante, há um facto que não se deve perder de vista: Luís António Verney era um homem próximo da Congregação do Oratório, tendo mesmo estado encarregue do processo de canonização do padre Bartolomeu do Quental, fundador dos oratorianos em Portugal¹⁸.

No que concerne à substância da polémica, há um aspeto que deve merecer atenção. Embora o *Verdadeiro metodo* esteja dividido em oito capítulos em forma de cartas que um imaginado frade barbadinho escreveu a um “doutor” da Universidade de Coimbra, quase toda a polémica incide sobre a oitava carta (ou capítulo), onde são discutidas as questões filosóficas e é criticado o “mau método com que se ensina em Portugal”. Nesse capítulo, Verney faz um apanhado da história da filosofia, tomando como assunto central o desvirtuamento da teologia pela filosofia de Aristóteles. O problema de fundo é o mesmo que já foi visto atrás. Aristóteles sobrestimou as capacidades da razão humana e os que a ele recorrem para explicar a teologia não têm a humildade de reconhecer a sua impotência face ao mistério que é o dogma cristão. Os direitos da filosofia acabam quando começa o espesso véu que cobre a Revelação e as subtilezas argumentativas e os conceitos rebuscados devem ceder perante o *tremendum*: “pergunte-lhe V.P., aqueles sinais e universais, de que coisa servem quando se acaba a filosofia? Diga-lhe que lhe apontem

¹⁷ ANTT- Inquisição de Lisboa, processo 9695.

¹⁸ “Verney et la cause de béatification du Pe. Bartolomeu do Quental”, in GIRODON, Jean- Verney. *Documents*. Lisboa: Bertrand, 1961, pp. 3 e seguintes.

em que parte da Teologia são necessários, que dogma se explica com tal doutrina, faça-lhe outras perguntas destas e verá que limamente lhe confessam que tudo aquilo morre com a escola”¹⁹.

O livro de Verney aparece fortemente combatido num escrito publicado em 1748 intitulado *Reflexões apologeticas à obra intitulada Verdadeiro Methodo de estudar*. O impressor é real, Francisco Luís Ameno, mas a identidade do autor oculta-se por detrás de um falso frade capucho de nome frei Arsénio da Piedade. Trata-se, muito provavelmente, de um jesuíta. Existe um conjunto de aspetos que indignaram o autor deste texto, a começar pela dedicatória aos padres da Companhia, onde é feito um falso elogio, consubstanciado numa crítica velada por um manto de ironia: “assim como nas cartas quis introduzir um novo método de estudar, na dedicatória aparece com um estranho modo de elogiar”, diz o falso frei Arsénio²⁰.

O autor não poupa nas palavras e acusa expressamente Verney, identificado nesta obra como “o barbadinho”, de jansenismo. O nome de Pasquier Quesnel, o líder jansenista que fez despoletar a crise da bula *Unigenitus*, surge várias vezes ao longo do texto. E uma vez mais, também, a conhecida associação que os críticos do jansenismo fazem entre este movimento e os calvinistas: “os hereges modernos como Lutero e Calvino, para de algum modo capearem (sic) os seus erros, quiseram persuadir aos ignorantes que a Igreja Católica Romana tinha caído em vários erros e abusos, os quais eles pretendiam emendar, notando de caminho que os Papas tinham usurpado mais ampla jurisdição do que a que lhes fora concedida por Cristo. E por lhes ser preciso assinar algum tempo em que a Igreja estivesse sem erros e abusos, para nesta suposição sair me-

¹⁹ VERNEY, Luís Antonio- *Verdadeiro metodo de estudar para ser útil à república e à Igreja. Tomo primeiro*. Valença: na Officina de Antonio Balle, 1746, pp. 276. A “escola” era o termo normalmente usado para definir a escolástica.

²⁰ *Reflexoens apologeticas à obra intitulada Verdadeiro Methodo de estudar*. Lisboa: na Officina de Francisco Luiz Ameno, 1748, p. 4.

lhor esta sonhada reforma, se fingiram devotos dos santos padres dos primeiros séculos, como S. Ambrósio, Agostinho, Jerónimo, Gregório, etc. O mesmo intento levou Jansénio protestando que as suas famosas cinco proposições eram expressamente tiradas de S. Agostinho, a quem seguiram outros, e finalmente Quesnel com cento e uma proposições todas filhas daquelas cinco”²¹.

O autor das *Reflexões* reconheceu, com aguda percepção, que este novo método constituía uma mundividência totalizante que ultrapassava largamente a questão teológica. A subtil relação entre o desenvolvimento de uma visão mecanicista do homem e esta teologia descarnada, toda espírito, dos jansenistas surge perfeitamente identificada: “depois de se desenfadarem contra a teologia, passaram a críticas contra as mais ciências. Saíram contra a filosofia, uns cartesianos, outros meio cartesianos, fizeram os animais viventes autómatos, e como que máquinas artificiais insensíveis...pelo que respeita à física, porque com muitas habilidades fizeram instrumentos realmente agradáveis pelo seu artifício, com um persuadem que tiram ar da garrafa, por cuja falta a mosca que está dentro fica amortecida, e logo dando liberdade no ar, para que torne para sua casa, se levanta a mosca como ressuscitada”²². Trata-se de uma óbvia alusão à máquina pneumática que fez as delícias dos curiosos na casa dos padres do Oratório.

Mas rapidamente o falso frei Arsénio retorna às controvérsias da teologia. Desta feita para criticar o hábito dos jansenistas de atribuir toda a autoridade às Sagradas Escrituras, objetando que se podem encontrar fontes de verdade em vários autores. Na sua opinião, o facto de o engenho humano não ser perfeito não quer dizer que não possa sondar a verdade através da faculdade

²¹ *Reflexoens apologeticas à obra intitulada Verdadeiro Methodo de estudar*. Lisboa: na Officina de Francisco Luiz Ameno, 1748, p. 7.

²² *Reflexoens apologeticas à obra intitulada Verdadeiro Methodo de estudar*. Lisboa: na Officina de Francisco Luiz Ameno, 1748, pp. 8-9.

do raciocínio: “os autores, ainda que sejam os mais avultados na ciência, por fim de contas são homens e não há-de espantar que faltem em alguma coisa”²³. Estranha também a afirmação de Verney (ou do “barbadinho”) de que o pecado de Adão fora a causa do engano em que caiu o homem, argumentando que nela “se dá a entender que os nossos primeiros pais, antes do seu pecado não estavam sujeitos ao engano”²⁴. Contesta igualmente a eclesiologia exposta no *Verdadeiro Methodo*, que faz a divisão entre Igreja Universal, Igreja Romana e concílios gerais. Aos seus olhos esta distinção é sediciosa uma vez que apela à fragmentação da unidade da Igreja, minando a autoridade do Pontífice²⁵. Finalmente, expõe a dicotomia entre empirismo e racionalismo, argumentando em favor deste último: “louva-se a filosofia experimental pelo trabalho com que pretende alcançar alguns segredos naturais, e há-de condenar-se que os teólogos pretendam entender coisas mais graves, e responder a perguntas mais sublimes?”²⁶.

As *Reflexões* de frei Arsénio tiveram uma resposta, intitulada *Resposta às reflexoens que o R.P.M. Fr. Arsenio da Piedade Capucho fez ao livro Verdadeiro methodo de estudar*, publicada anonimamente no mesmo ano de 1748 . No essencial trata-se de contra rebater os argumentos aduzidos contra a obra de Verney. Contudo, o seu autor introduz na polémica o controverso tema da teologia moral e da luta do probabilismo contra o rigorismo. Os termos em que o faz remetem para os aspetos psicológicos

²³ *Reflexoens apologeticas à obra intitulada Verdadeiro Methodo de estudar*. Lisboa: na Officina de Francisco Luiz Ameno, 1748, p. 10.

²⁴ *Reflexoens apologeticas à obra intitulada Verdadeiro Methodo de estudar*. Lisboa: na Officina de Francisco Luiz Ameno, 1748, pp. 12-13.

²⁵ *Reflexoens apologeticas à obra intitulada Verdadeiro Methodo de estudar*. Lisboa: na Officina de Francisco Luiz Ameno, 1748, p. 16.

²⁶ *Reflexoens apologeticas à obra intitulada Verdadeiro Methodo de estudar*. Lisboa: na Officina de Francisco Luiz Ameno, 1748, pp. 61-62.

do agostinianismo, em que o entendimento, sendo limitado, não tem capacidade para poder atingir o cume da perfeição moral. Só a vontade, sendo ilimitada, consegue chegar ao amor desinteressado de Deus, a caridade: “ainda que a Ética ensine o homem a conformar-se com a boa razão, para evitar os vícios, como com a luz somente da razão não se alcança qual é a origem destes males, que é o pecado de nosso primeiro pai...esta é a razão porque ainda que entre os antigos filósofos se achassem muitos que conheceram confusamente a Deus e obraram bem em alguns pontos, contudo não obraram bem em tudo, porque se guiaram somente pela luz da razão, a qual não dá notícia da Graça de Cristo, e não puseram por princípio fundamental da sua ética o amor de Deus”²⁷.

A polémica estendeu-se por vários textos até 1752, altura em que a inquisição começou a interessar-se pela profusão destes escritos que circulavam anarquicamente²⁸. No entanto, os vários argumentos utilizados andavam sempre em volta desta dicotomia entre agostinianos e escolásticos, e seria fastidioso escrutinar as opiniões vertidas em cada um deles.

Não andaremos muito longe da verdade se considerarmos que toda esta polémica foi um prólogo de um ato maior. Foi precisamente

²⁷ *Resposta às reflexoens que o R.P.M. Fr. Arsenio da Piedade fez ao livro Verdadeiro Methodo de estudar*. Valensa: na Officina de Antonio Balle, 1748, pp. 78-79.

²⁸ Outras obras publicadas nesta altura foram, SÃO MODESTO, Severino de- *Conversação familiar e exame crítico em que se mostra reprovado o Methodo de estudar*. Valensa: na Officina de Antonio Balle, 1750; LACERDA, Alethophilo Candido de- *Advertencias criticas e apologeticas sobre o juizo que nas materias do B. Raymundo Lullo formou o D. Apolonio Philomuso*. Coimbra. Officina de Antonio Simoens, 1752; *Dialogo jocosério em que se controvertem e examinão os fundamentos das materias do Novo Methodo de Estudar, as objecçõens dos seus impugnadores e se rezolve o que parece verdade inconveniente*. Valensa: na Officina de Antonio Bale, 1752; *Retrato de Mortecor que em romance quer dizer Noticia Conjectural das principais qualidades do Author de huns papeis que aqui andão mas não correm com o titulo de Verdadeiro Methodo de Estudar*. Sevilha: Imprenta de Antonio Buccaferro, s.d. 1752; *Parecer do Doutor Apolonio Philomuso* (publicado sob anonimato, sem impressor, data ou local de edição).

no momento em que este duelo editorial se extinguiu que Sebastião José de Carvalho começou a gozar de um poder ilimitado na corte. É precisamente a partir de 1752 que a correspondência do representante austríaco em Lisboa, Stahremberg, começa a referir que o futuro Marquês de Pombal gozava de uma autoridade sem limites “e que todos os assuntos dependem do seu capricho”²⁹.

Foi em 1753 que surgiu em Lisboa um escrito impresso em Amsterdão intitulado *Carta exhortatoria aos padres da Companhia de Jesus*. Como era de bom timbre na literatura apologética e polémica da época, o texto foi publicado sob anonimato. Ao contrário da “dedicatória” que Verney faz aos jesuítas no seu *Verdadeiro Methodo*, este opúsculo é explicitamente anti jesuítico e pró-oratoriano, sem deixar espaço a ambiguidades. Não se conhecem atualmente exemplares da publicação original, que foi mandada recolher pelas autoridades. Do documento consegui localizar apenas uma cópia manuscrita existente na biblioteca da Universidade Católica, em Lisboa³⁰. O professor coimbrão Joaquim Mendes dos Remédios publicou a carta em 1909, nas vésperas da revolução republicana, e considerou-a, na sua introdução ao texto, “um dos mais raros escritos de autor português, dos mais raros e dos mais ignorados”³¹. Mendes dos Remédios arrisca uma possível autoria da carta, atribuindo-a a Diogo Barbosa Machado (1682-1772), antigo aluno dos oratorianos e autor da conhecida *Biblioteca Lusitana*, mas deixa em aberto a questão.

Não obstante, apesar da obscuridade a que foi remetida, a *Carta exhortatoria* é um documento muitíssimo relevante para a compreensão da luta ideológica que dominou o universo intelectual português

²⁹ BREUIL, Jean du Hamel de- Un ministre philosophe Carvalho, Marquis de Pombal. *Revue Historique*. 59 (1895), p. 6.

³⁰ Biblioteca João Paulo II, da Universidade Católica Portuguesa, MC-1460.

³¹ REMÉDIOS, Mendes dos (ed.)- *Carta exhortatoria aos padres da Companhia de Jesus da Provincia de Portugal*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1909, p. 5.

de meados de setecentos. É também, julgo eu, o primeiro manifesto de anti jesuitismo escrito na língua de Camões.

A carta retoma os temas que dividiam encarniçadamente a Companhia de Jesus e a Congregação do Oratório. Teologia moral, filosofia, ciência, etc. Todos estes tópicos podem ser resumidos numa frase que o autor lança ao rosto dos jesuítas “sendo vós acérrimos propugnadores da filosofia de um gentio, qual foi Aristóteles, vos ostentais jurados inimigos de S. Agostinho”³². Mas a carta tem um aspeto que a distingue de outros documentos relativos a esta polémica. Nela se refere que os jesuítas foram salvos da “última extinção” no tempo de D. João V, por um oratoriano, o padre Francisco Pedroso, confessor do rei³³.

Esta alusão a uma “última extinção” é significativa e não passou sem ser notada. O poeta Francisco de Pina e Melo (1695-1773) respondeu indignado ao autor da carta, a quem designa por “exortador”: “as palavras do exortador denotam um insulto letal, porque afirma que *escapou a Companhia da sua última extinção* (o itálico é do próprio Pina e Melo). Ainda em cortesia, me não atrevo a crer o exortador, bem que empenhe a sua palavra, pois estou firmemente persuadido que primeiro se enfraqueceriam os eixos do Mundo, que primeiro se revoltaria o Universo”³⁴.

Quanta ironia o destino não reservou a estas palavras. “Primeiro se enfraqueceriam os eixos do Mundo” e “se revoltaria o Universo” antes que a Companhia de Jesus fosse reduzida à sua “última extinção”, pensava o poeta. Estava longe de imaginar que meia dúzia de anos depois os padres da Companhia seriam forçados a abandonar

³² REMÉDIOS, Mendes dos (ed.)- *Carta exortatoria aos padres da Companhia de Jesus da Província de Portugal*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1909, p. 21.

³³ REMÉDIOS, Mendes dos (ed.)- *Carta exortatoria aos padres da Companhia de Jesus da Província de Portugal*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1909, p. 16.

³⁴ MELLO, Francisco de Pina- *Resposta compulsória a carta exortatoria para que se retrate o seu Author das Calumnias que proferio contra os reverendissimos padres da Companhia de Jesus da Província de Portugal*. s.n., s.n., s.d, p. 9.

o país e que o seu último ano de vida (Pina e Melo faleceu em 1773) seria o do breve de Clemente XIV a suprimir a instituição criada por Inácio de Loyola mais de dois séculos antes.

Pina e Melo merece que nos detenhamos um pouco sobre si. Poucas pessoas tiveram a sensibilidade para olhar de forma crítica e distanciada para o combate surdo que se processava neste período de charneira. Nascido em 1695, desde cedo se entregou ao estudo da filosofia, literatura e direito, entre outros interesses. Era, dizem os biógrafos, homem de enorme erudição. Foi precisamente esse gosto pela pesquisa e o interesse pelo estudo que lhe permitiram ter essa visão equidistante dos partidos em confronto. Pina e Melo era um homem do equilíbrio e do bom senso. Não se apaixonava excessivamente por novidades, mas recusava o imobilismo da tradição. Isso refletiu-se na sua poesia. Herdeiro de uma formação de base maneirista, temperava essa característica com um interesse pela nova poesia neoclássica vinda de França. Dele diz Inocêncio Francisco da Silva, no seu *Dicionario Bibliographico Portuguez*: “educado na escola espanhola, as suas primeiras poesias oferecem um carácter assaz pronunciado de gongorismo. Porém, a leitura e estudo dos poetas franceses criaram nele o desejo de imitá-los até certo ponto, pretendendo inaugurar entre nós um gosto novo, ou para melhor dizer uma espécie de sistema misto”³⁵.

Apesar da ambivalência foi tolerado pelo regime pombalino, embora com desconfiança. Um poema elogioso ao duque de Aveiro, escrito em 1740, ter-lhe-á eventualmente sido nefasto. O poema, intitulado *Gruta das parcas*, tinha sido redigido por ocasião do casamento do duque e Pina e Melo mandou destruir todos os exemplares que conseguiu encontrar, em 1759, quando aquele foi condenado à morte por atentado à vida do rei D. José. Sabe-se que esteve preso

³⁵ SILVA, Inocêncio *Francisco da- Dicionario Bibliographico Portuguez. Tomo Terceiro*. Lisboa: na Imprensa Nacional, 1859, p. 33.

durante alguns anos, por ordens de Pombal, acusado de “inconfidência”. Da sua reclusão na prisão da Portagem, em Coimbra, deixou um impressionante e liricamente lúgubre retrato escrito. Nele se exprimem as angústias dos habitantes daquela “horrrível semelhança de abismo”, onde a luz do dia “entra escassamente pelas frestas, não para luzir mas para conhecer-se melhor a escuridade”. A prisão era um “sepulcro dos vivos” onde “a consciência se perturba, as paixões se envenenam, os pensamentos se irritam, os prazeres se estimulam, as impaciências se amotinam, e não há afeto que não conspire com o desfalecimento ou com a desesperação”³⁶.

Nos primeiros anos da década de 50, Pina e Melo estava ainda longe de imaginar os infortúnios que se abateriam sobre si e sobre os jesuítas. A sua equidistância face aos dois partidos em confronto levou-o a redigir uma obra justamente intitulada *Balança intelectual*³⁷. Era uma situação ingrata, que o expunha à crítica dos dois partidos em confronto. Os jesuítas acusaram-no em 1755 de andar a escrever contra a Companhia. Numa carta redigida em Montemor-o-Velho, datada de 20 de Janeiro de 1755, Pina e Melo justifica-se, protestando o seu respeito e afeição aos filhos de Loyola. Mas não deixa de lhes apontar aquilo que ele considerava ser um perigo inerente à utilização teológica da filosofia aristotélica, a de fornecer armas aos defensores do ateísmo e da mortalidade da alma. O argumento é retirado da psicologia, ou seja, da teoria da alma, e refere-se à questão das almas vegetativa e sensitiva: “se pretendo saber se esta chamada substância é corpo ou espírito, se me diz que nem espírito nem corpo, se pergunto se é eterna ou caduca, se me responde que está todos os dias acabando com as mudanças que na matéria acontecem... pode ser que por este modo de filosofar se

³⁶ Jornal de Coimbra, 28 (1814), parte II, p. 245.

³⁷ *Balança intelectual em que se pezava o merecimento do verdadeiro metodo de estudar*. Lisboa: na Officina de Manoel da Silva, 1752.

ministre uma terrível e bem perigosa apreensão aos libertinos, para que possam imaginar que, assim como há formas substanciais que não são corpóreas e que estão continuamente perecendo, também pode perecer a substância da alma racional”. A questão é, novamente, a da excessiva proximidade entre a alma e a natureza.

Pina e Melo foi também visado pela facção contrária. Esta tinha-o atacado, entre outros assuntos, por uma afirmação feita na obra que serviu de resposta à *Carta exhortatoria*. A celeuma resultou da publicação de uma *Carta apologetica* que continha algumas interpretações teológicas sobre S. Agostinho no que respeitava à administração do sacramento da Eucaristia em crianças. Não vem agora ao caso a substância da questão, que é como se vê muito específica e teologicamente densa, do género de outras a que muitos destes polemistas se entregavam apaixonadamente. O que interessa para este estudo é que Pina e Melo identifica aí, claramente, a formação de um partido agostiniano, que designa por “senhores agostinianos”, de quem se queixa ser alvo de perseguição. Faz também notar que as polémicas apaixonadas sobre matérias controversas ligadas à doutrina de S. Agostinho estava por essa altura a aumentar na Universidade de Coimbra: “não me faz novidade a notícia que v.m. me participa do que se dissesse, ou se imprimisse numas conclusões que se defenderam este ano em Coimbra... porque não é esta a primeira vez que eu tenho notado nestes atos literários alguns pontos, ou termos, revestidos de bastante acrimónia, e não me vinha ao pensamento que também contra mim se despedissem estes dados de Príamo”³⁸.

Todos os dados que apresentei ao longo deste capítulo indiciam a formação de um partido agostiniano sólido e organizado pelo menos desde os finais da década de 40. A entrada de Luís

³⁸ MELO, Francisco de Pina- *Carta apologetica em defesa de alguns pontos da Resposta Compulsoria e em que se defende tambem a doutrina de Santo Agostinho e o sentido com que em alguns lugares deve ser entendida*. s.n.:s.n., s.d, p. 1.

António de Verney foi decisiva para fazer esse partido emergir à superfície. No entanto, é pouco crível que ele tivesse surgido do vazio. Terá havido um período de gestação e amadurecimento prévio que permitiu que gradualmente se fosse processando uma mudança de paradigma. O processo não terá sido, provavelmente, um exclusivo nacional. Num dos panfletos polémicos em defesa de Verney é mesmo dito que essa mudança vinha já do século XVII: “explique-nos qual epidemia geral acometeu nos fins do século passado e principalmente no presente, a quase todos os reis e imperadores da Europa e tantos príncipes católicos, e também aos papas modernos, para que sem embargo dos louvores dados pelos seus predecessores ao antigo método da Companhia, sem embargo da decantada experiência de dois séculos, mudassem de método não só nas ciências mas também na gramática”³⁹.

De onde nasceu esta mudança de paradigma em Portugal? Há quanto tempo fermentavam as forças que provocaram esta agitação de meados de setecentos? A resposta ajudará a explicar a revolução cultural de que falei num capítulo anterior, quando abordei a literatura dos inícios do século XIX e dos alvares do liberalismo. Esta caminhada retrospectiva permitir-nos-á chegar ao ponto onde tudo começou. Como veremos, é uma caminhada longa, em que o movimento transformador é tão lento que dá a ideia, completamente errada, de imobilismo.

³⁹ *Advertencias ao impressor do R.P. Theophilo Cardoso da Silveira*. s.n.: s.n.,s.d. (a obra apareceu por volta de 1752), p. 3.

(Página deixada propositadamente em branco)

12. A PRÉ-HISTÓRIA DO ANTI JESUITISMO EM PORTUGAL

Após a expulsão dos jesuítas de Portugal o país assistiu a uma disseminação nunca vista de literatura anti jesuítica. O mais conhecido produto nacional acerca do assunto foi a famosa *Dedução chronologica e analitica*, da autoria de José Seabra da Silva, publicada em Lisboa em 1767.

Muita dessa literatura era importada, principalmente de França, onde a luta entre jesuítas e jansenistas tinha já mais de um século. A maior parte nunca chegou a ser impressa, ficando-se por uma obscura existência em forma de manuscrito, incluída em miscelâneas, o que não facilita a sua localização ao investigador.

A busca de documentação explicitamente adversa à Companhia de Jesus anterior à polémica da publicação do *Verdadeiro metodo* de Verney, já nos alvares da década de 50 do século XVIII, revelou-se uma tarefa quase impossível. A ausência é quase total, à exceção de um único documento, discretamente incluído numa miscelânea manuscrita de outros textos anti jesuíticos, copiados já depois da expulsão dos inicianos de Portugal.

Os documentos estão escritos em castelhano à exceção do referido documento, que está escrito em português. A caligrafia, contudo, é sempre a mesma em toda a miscelânea. No que se refere ao documento em português, trata-se de uma retratação de um frade carmelita de nome Caetano de S. José. Essa retratação fora-lhe imposta pelo provincial da sua ordem, frei André dos Reis, e tem a data de 25 de Janeiro de 1686.

Estando em conversa com um antigo aluno dos jesuítas, e dizendo-lhe este que “os mais ignorantes da Companhia eram mais letrados do que os que nas outras religiões se chamam letrados”, frei Caetano de S. José não se conteve e respondeu que “com a Companhia entrara a ignorância no mundo”¹. Como se o seu interlocutor se mostrasse espantado com uma opinião tão assertiva, o carmelita continuou, desenvolvendo a sua argumentação em dois pontos: a gramática e a filosofia. Sobre a gramática diz o frade que os sacerdotes jesuítas não a valorizam por si própria, mas só a usam tendo em vista “as suas teologias”: “e que a razão era que na Companhia os mestres de latim como entram a ser de muito pouca idade, e não hão-de parar ali e têm a mira nas suas teologias, a que depois se hão-de aplicar a ela *obiter* e *pertransenam*, donde vem que nem se fazem a si nem podem fazer aos outros”². A outra observação tem como objeto a questão da filosofia. E aí a sua argumentação é um pouco surpreendente. Existe claramente uma crítica à confiança depositada pelos jesuítas na capacidade humana de raciocinar e penetrar mistérios que deveriam ser tidos por insondáveis. Aí a crítica está em sintonia com a que vimos na polémica de Verney. Mas, ao mesmo tempo, surpreendentemente, não existe uma crítica à escolástica aristotélica. Pelo contrário, os jesuítas são acusados de, pelo excessivo uso do raciocínio, afastarem a “sólida e natural filosofia de Aristóteles”: “quanto à filosofia além das sobreditas razões corre outra maior, que é o capricho dos mestres, os quais fazem pundonor de encontrar (contrariar) as doutrinas dos mesmos que os ensinaram, e inventar novas opiniões, as quais frequentemente ouvimos inculcar nas cadeiras, e dizerem que seguem aquela *sine duce sine patrono*, donde nasce terem-se

¹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT)- Manuscritos da Livraria nº 214, fl. 298.

² ANTT- Manuscritos da Livraria nº 214, fl. 299.

ouvido opiniões tão ridículas e questões tão inúteis, e serem estas as mais plausíveis, deixaram de ensinar a sólida e natural filosofia de Aristóteles”³.

Este documento foi, como disse antes, o mais antigo do gênero que encontrei para Portugal. À exceção da valorização de Aristóteles, a substância da crítica vai ao encontro daquela que foi expressa na polémica do século XVIII entre jesuítas e oratorianos. Pela sua precocidade, um tal caso impõe-se como determinante para a compreensão das forças, intelectuais e não só, que prepararam o novo estado das coisas.

A primeira questão era: quem era frei Caetano de S. José? Em face do que foi possível apurar, a expressão “ilustre desconhecido” assenta-lhe na perfeição. A busca foi difícil, tal a exiguidade de documentação sobre o carmelita. Mas o pouco que foi possível encontrar tem bastante peso.

Um dos documentos que permite estabelecer uma filiação direta entre Caetano de S. José e a polémica de Verney é o elogio fúnebre do frade carmelita. O seu autor foi nada menos do que o famoso Francisco José Freire, conhecido como o “Cândido Lusitano”, sacerdote da Congregação do Oratório, poeta e professor de retórica. Freire tinha lançado fortes ataques aos jesuítas durante a polémica de Verney, juntamente com um outro oratoriano, António Pereira de Figueiredo, o “teólogo de Pombal”⁴.

Frei Caetano de S. José morreu em 1745, aos oitenta e oito anos de idade, escassos três anos antes do início da polémica que opôs jesuítas a oratorianos. Tinham já passado cinquenta e nove anos

³ ANTT- Manuscritos da Livraria n° 214, fls. 301-302.

⁴ ANDRADE; António Alberto Banha de- *Contributos para a história da mentalidade pedagógica portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 1982, p. 420. Ainda sobre Francisco José Freire ver CIDADE, Hernâni- *Lições de cultura e literatura portuguesas*. Coimbra: Coimbra editora, 1984, pp. 175 e seguintes.

desde os acontecimentos relatados no documento que referi no início deste capítulo.

Muita coisa tinha mudado. As declarações feitas em 1686 tinham levado a que o provincial carmelita, frei André dos Reis, o obrigasse a uma retratação. Sabemos que André dos Reis era também um opositor aos jesuítas e, como tal, foi a contragosto que forçou o seu subordinado a este ato humilhante. Tal demonstra a força que os jesuítas deveriam ainda ter nesta época. De facto, quando o provincial o obrigou a submeter-se, Caetano de S. José ter-lhe-á respondido: “*et bellare pares, certare parati*, na mão de V.R está a escolha, ou da acomodação ou da contenda”⁵. Tal afirmação pressupõe que entre o provincial e o seu subordinado existia uma comunhão de pontos de vista acerca do assunto, e que só por prudência o provincial tinha transigido em tal situação.

Quais são, então, os traços biográficos mais relevantes que conhecemos sobre o carmelita? Vejamos o que nos diz o “Cândido Lusitano”: Caetano de S. José entrara para a ordem do Carmelo em 1673, com dezasseis anos. Fortemente aplicado no estudo da filosofia e nas letras, atingiu lugar de destaque no interior da sua ordem. No que às letras diz respeito, notabilizou-se como tradutor do poema *La strage degl’innocenti*, do poeta italiano Giovanni Baptista Marini. Teve também um grande interesse pelas demonstrações matemáticas, principalmente na ótica e chegou a iniciar-se na pintura. Francisco José Freire termina o seu elogio fúnebre da seguinte forma: “contemplava como mais alto teólogo ao inefável Objeto desta ciência (a oração mental) e não cessava em fazer continuados atos de amor de Deus. Meditava como filósofo religioso na Ética cristã, e desta meditação se seguiu o sofrer com a maior resignação umas gran-

⁵ *Retratos, e elogios dos varões e donas que illustraram a nação portugueza. Tomo primeiro.* Lisboa: na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1817, páginas não numeradas.

des chagas que se lhe abriam nos lados, por não se poder mover na cama, e só buscava em Santo Agostinho o remédio às violentas dores, repetindo muitas vezes: *Domine adauge dolorem, sed autage patientiam*⁶. Verificamos assim que o programa de oração metódica e o rigorismo moral (a “Ética cristã”) estavam no centro das preocupações do carmelita.

Na obra de Pedro José de Figueiredo *Retratos e elogios dos varões e donas que ilustraram a nação portuguesa*, publicada em 1817, encontramos mais alguns elementos biográficos que não aparecem referidos no elogio do “Cândido Lusitano”. Talvez não seja despropositado notar que Pedro José de Figueiredo era um dos membros da comissão de censura saída da revolução liberal de 1820, juntamente com os padres do Oratório Lucas Tavares e José Portelli, referidos num capítulo anterior. Este facto terá relevância na medida em que a biografia está escrita em tom de enorme elogio, mas também porque nela se diz que o carmelita se aplicou “à lição de bons autores, pouco triviais neste reino, e ajudado da lição sacudiu todo o jugo aristotélico”⁷. Tal afirmação não é suportada, como vimos, pelas observações que Caetano de S. José fez em 1686 acerca dos jesuítas, onde falava da “sólida e natural filosofia de Aristóteles”. Contudo, Pedro José de Figueiredo parece bem informado, embora raramente refira as suas fontes. Aí nos dá conta de que foi um frade e teólogo do Carmelo, frei Baltasar da Conceição, que deu a conhecer a Caetano de S. José “a futilidade de muitas opiniões do Peripato (Aristóteles)”. É difícil arriscar uma explicação para esta incongruência nas fontes. Registem-se, contudo, os indícios sólidos do surgimento de um movimento anti

⁶ FREIRE, Francisco José- *Elogio do M.R.P.M. Fr. Caetano de S. Joseph, carmelita descalço da Provincia de Portugal*. Lisboa: na Regia Officina Sylviana, 1745, p. 18.

⁷ FIGUEIREDO, Pedro José de- *Retratos, e elogios dos varões e donas que ilustraram a nação portugueza. Tomo primeiro*. Lisboa: na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1817, páginas não numeradas.

escolástico e anti aristotélico no interior da ordem do Carmelo, onde se pode encontrar um grupo de homens que comungam de uma mesma visão da filosofia e da religião. Entre estes homens contam-se o provincial, frei André dos Reis, o teólogo Baltasar da Conceição e o próprio Caetano de S. José.

Na biografia escrita por Pedro José de Figueiredo encontramos ainda outros aspetos interessantes. Em dado passo refere o autor que o biografado “filosofou à maneira dos modernos das nações civilizadas, estudou Geometria e Física com feliz sucesso, e entrou na curiosidade de fazer máquinas, e chegou a fazer telescópios com precisão”. Sabia grego, francês, alemão, inglês e italiano. O rei D. Pedro II nomeou-o seu pregador, tornando-o em 1698 examinador das igrejas e benefícios das três ordens militares. Chegou a ser qualificador do Santo Ofício e era senhor de notável erudição, podendo recitar de cor capítulos inteiros da Bíblia, de S. Agostinho, de direito romano e direito pátrio. Michelangelo Conti (1655-1724), futuro Papa Inocêncio XIII, que fora núncio apostólico em Portugal durante doze anos, pretendeu fazê-lo cardeal e escreveu-lhe pessoalmente, já depois de aceder ao pontificado. Instava-o, por esse meio, a que se mudasse para a cúria romana. Durante o período em que esteve ao serviço na nunciatura em Portugal, Conti visitou-o várias vezes na sua cela. Segundo Pedro José de Figueiredo, o carmelita declinou o convite, dizendo que “estimava mais o capelo da sua religião do que a grandeza da púrpura”.

A amizade entre o futuro Papa Inocêncio XIII e o frade carmelita português é de uma importância crucial. Inocêncio foi um papa abertamente hostil aos jesuítas e foi o primeiro pontífice a tentar de forma clara extinguir o instituto fundado por Inácio de Loyola, proibindo a Companhia de Jesus de receber mais noviços. Procurava-se por essa forma condená-la a uma lenta agonia. Inocêncio morreu apenas cinco meses depois de ter tomado essa decisão, em circunstâncias que os inimigos da Companhia sempre

consideraram nebulosas⁸. Mas o mais interessante é verificar que um homem próximo do pontífice, o missionário jansenista Michel Villermaules, afirmou de forma clara e inequívoca que foi em Lisboa, durante o período em que era núncio na capital portuguesa, que os sentimentos anti jesuíticos de Inocêncio XIII nasceram. Precisamente no período em que conheceu frei Caetano de S. José: “este Papa, sendo núncio na corte de Lisboa, tinha aprendido a conhecer os jesuítas... Deus, pelos desígnios secretos da sua providência, tinha-o conduzido a essa cidade para adquirir os conhecimentos necessários que lhe fizeram sentir a necessidade de dar remédio aos males sem nome que afligiam as missões do oriente”. Os “males sem nome” eram causados pelos jesuítas, que Villermaules considerava “homens inimigos do estabelecimento do reino de Jesus Cristo entre os infiéis”⁹. Teria sido o frade carmelita um elemento determinante no nascimento dos sentimentos de Inocêncio contra a Companhia? É bastante provável. Lembremo-nos que muito antes da chegada do núncio a Lisboa já frei Caetano de S. José exibia uma indisfarçável aversão aos jesuítas.

Caetano de S. José morreu no convento carmelita de Figueiró dos Vinhos, afastado do ambiente cortesão no qual se moveu durante muitos anos. Pedro José de Figueiredo atribui como possibilidade para este desterro a forma insolente e excessivamente liberal com que Caetano de S. José falara a D. João V, opondo-se à criação da Igreja Patriarcal de Lisboa. Este detalhe é também muito importante.

Na verdade, a criação da Igreja Patriarcal, pela bula *Aurea* de 7 de Novembro de 1716, fora vista por muitos observadores como um símbolo de sujeição de Lisboa à cúria de Roma. Assim, José Seabra

⁸ *Mémoires historiques apologétiques, etc. Présentés en 1751 au Souverain Pontife Benoit XIV. Tome III.* Londres: chez les Libraires François, 1751, pp. 519-573.

⁹ *Anedoctes sur l'état de la religion en Chine. Tome V. Première Partie.* Paris: aux Depens de la Société, 1735, p. 239.

da Silva, autor da famosa *Dedução chronologica e analytica*, obra que funciona como modelo da literatura anti jesuítica em Portugal, escreveu que “um dos maiores estragos que os ditos regulares (os jesuítas) haviam feito na Monarquia destes reinos foi o que tinha padecido a Autoridade Régia na sujeição à Monarquomaquia Eclesiástica da Cúria de Roma... para se desorientar pois o dito Senhor daqueles insofríveis atentados cometidos contra a sua independente Soberania, se lhe introduziu desde os primeiros anos do seu reinado o vasto projeto da ereção da “Santa Igreja Patriarcal”¹⁰.

A base da crítica estava no aparato religioso e no dispêndio financeiro que implicava a manutenção da Igreja Patriarcal. A eficiência económica compaginava-se bem, mais uma vez, com a austeridade agostiniana, na crítica aos excessos da religiosidade do barroco. É neste quadro que devem ser entendidos os argumentos esgrimidos, várias décadas depois, pelos deputados das cortes constituintes resultantes da revolução liberal de 1820. Na sessão de 6 de Agosto de 1822, dedicada à discussão da extinção da Patriarcal, um dos deputados, referido apenas pelo nome “Rebelo”, disse que a Patriarcal era “opressiva ao estado pela sua exorbitante despesa e desnecessária para a religião, por exceder muito o decoro próprio do culto divino, que aborrece a pompa e o fausto mundano”. O deputado Borges Carneiro, por seu lado, recorreu ao grande mestre de S. Agostinho, Ambrósio de Milão, para criticar a futilidade supersticiosa de uma tal instituição: “tenho também a pedir que se risquem daqui as palavras: “Patriarcal instituída para satisfazer a piedade magnífica do Sr. D. João V” e se lhe substituam estoutras: “a vaidade supersticiosa”. Estou mui longe de honrar com o nome de piedade estas obras da vaidade humana que se introduziram na religião, quando são contrárias ao seu espírito, e trazem após si a ruína de tantos

¹⁰ SYLVA, Jozeph Seabra da- *Dedução chronologica e analytica. Parte Primeira*. Lisboa: na Officina de Miguel Manescal da Costa, 1767, p. 484.

milhares de cidadãos sacrificados a nutrir com o seu sangue e suor a tantos ociosos e vaidosos, que se dizem viver no serviço de Deus. Que diria S. Ambrósio se visse hoje aquele luxo aparatoso?”¹¹.

Regressemos a frei Caetano de S. José e à sua crítica à Patriarcal. Tal crítica terá sido motivada por uma sensibilidade religiosa despreendida do mundo ou pela intenção de ver reduzida a influência que Roma exercia sobre a corte portuguesa? É difícil dizer. Talvez fosse um pouco de ambas. No fundo elas constituem duas faces de uma mesma crítica ao aparato e à mundanidade de uma forma de viver o sagrado.

Como foi visto, na biografia escrita por Francisco José Freire são referidos dois carmelitas que mantiveram um contacto próximo com Caetano de S. José. O provincial André dos Reis, que se viu na obrigação de forçar Caetano a desdizer-se, e Baltasar da Conceição, que lhe instilou a aversão à escolástica. Os dois, portanto, partilhando uma vivência religiosa, espiritual e filosófica comum. Será interessante verificar que, mais do que membros de um mesmo movimento ou corrente de pensamento, estes dois homens eram amigos.

Esta conclusão pode ser retirada de um notável e importante documento inquisitorial: um processo de falsa santidade instaurado pela inquisição de Coimbra a uma mulher, Arcângela do Sacramento, em 1694¹².

Esta mulher afirmava ter êxtases, visões, revelações, estigmas e outras particularidades extraordinárias e sobrenaturais. Na mesma altura foi também processado pela inquisição o seu diretor espi-

¹¹ *Diário das cortes geraes, extrarodnarias e constituintes da Nação Portuguesa. Segundo ano da legislatura. Tomo setimo.* Lisboa: na Imprensa Nacional, 1822, pp. 59-60.

¹² ANTT- Inquisição de Coimbra, processo 7619. O caso foi estudado em PAIVA, José Pedro- Missões, directores de consciência, exercícios espirituais e simulações de santidade: o caso de Arcângela do Sacramento (1697-1701). *Gaudela. Revista de Cultura.* 1 (2000): 3-28 e em TAVARES, Pedro Villas Boas- *Beatas, inquisidores e teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos.* Porto: CIUHE, 2005, pp. 193-268.

ritual, o padre António da Fonseca, da congregação do Oratório, que ela conheceu em 1688. Arcângela contava nesta altura vinte e cinco anos de idade.

A análise aprofundada do caso está fora do âmbito deste estudo. Importa registar apenas dois momentos determinantes para a evolução da vida religiosa e espiritual desta mulher. O primeiro quando ela tinha treze anos, tendo sido despertada para a vida religiosa pela pregação do franciscano frei António das Chagas¹³. O segundo, quando ela tinha já vinte e cinco e o oratoriano António da Fonseca lhe começou a administrar um rigoroso plano de oração mental¹⁴.

Os dois carmelitas, Baltasar da Conceição e André dos Reis, surgem no caso por indicação do então bispo de Coimbra, D. João de Melo (1624-1704), numa altura em que o orientador espiritual de Arcângela pediu ao prelado que lhe indicasse “um padre de virtude e letras a cuja obediência estivesse sujeito para consultar nas materias em que ele se não soubesse resolver”¹⁵. Foram igualmente os dois carmelitas que, por fim, formaram o diagnóstico de falsa santidade que deu andamento ao processo no Santo Ofício¹⁶.

Na realidade, estes factos aparentemente heterogéneos têm um enquadramento lógico. A relação entre o bispo de Coimbra e os carmelitas não era fruto do acaso. Também não o era a relação entre o mesmo bispo e o oratoriano António da Fonseca, e muito menos a ligação de todos eles ao rigoroso programa de oração metódica a que Arcângela do Sacramento foi sujeita.

¹³ TAVARES, Pedro Villas Boas- *Beatas, inquisidores e teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos*. Porto: CIUHE, 2005, p. 197.

¹⁴ TAVARES, Pedro Villas Boas- *Beatas, inquisidores e teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos*. Porto: CIUHE, 2005, p. 210.

¹⁵ TAVARES, Pedro Villas Boas- *Beatas, inquisidores e teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos*. Porto: CIUHE, 2005, p. 244.

¹⁶ TAVARES, Pedro Villas Boas- *Beatas, inquisidores e teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos*. Porto: CIUHE, 2005, p. 267.

Como já referi num outro local deste estudo, foi sensivelmente a meio da segunda metade do século XVII que se começou a notar um investimento massivo por parte das autoridades religiosas no sentido da introdução da oração mental enquanto forma de vivência religiosa quotidiana e comum a todos os grupos sociais. A base teórica de um tal processo estava na estrutura psicológica desenvolvida na literatura mística de base agostiniana. O programa era o mesmo que tinha sido desenhado por Francisco de Sales no início do século XVII: uma psicologia assente no domínio da vontade, autoconhecimento, despossessão, auto negação e imitação de Cristo. O objetivo era levar a santidade e perfeição aos mais ínfimos recantos do país. Já vimos como essa vontade de interiorizar a fé colidia com o ideário dos jesuítas, que pretendiam fundamentalmente confessionalizar a sociedade, ou seja, que houvesse uma adesão formal dos crentes ao dogma católico. Na realidade, a questão pode bem ser colocada no binómio interiorização/confessionalização.

A oração mental começou desde o início da década de 70 do século XVII a ser praticada por toda a casta de gente. Este fenómeno foi rápido e não passou despercebido aos contemporâneos. Em 1694 escrevia o padre Manuel Bernardes, da Congregação do Oratório, que “hoje está tão divulgado este exercício, que o têm até os negros”¹⁷. A título de exemplo, nesse mesmo ano de 1694, o bispo de Leiria, D. Álvaro de Abranches e Noronha, mandou imprimir e distribuir na sua diocese, com auxílio de vários missionários, quatro mil livros de meditações destinadas ao exercício da oração mental nas igrejas. A este propósito, o franciscano frei Manuel de Deus dá-nos a conhecer, na sua obra *Pecador convertido*, que por

¹⁷ BERNARDES, Manuel- *Pão partido em pequeninos, para os pequeninos da casa de Deus*. Lisboa Occidental: na Officina da Congregação do Oratorio, 1736, p. 79 (a edição original é de 1696).

essa altura nessa diocese se contavam mais de vinte e cinco mil praticantes de oração mental¹⁸. Na censura dessa obra, publicada já na terceira década do século XVIII, o censor Manuel Caetano de Sousa declara que a oração mental era “uma prática que espalhou por este reino no século passado o insigne fundador do santo seminário do Varatojo, o V.P. António das Chagas”¹⁹.

Este processo foi de grande envergadura, alargando-se a todo o país, mas os focos de difusão original não são muito numerosos e os principais protagonistas também não. Dois dos mais importantes foram já citados no parágrafo anterior: Manuel Bernardes e frei António das Chagas. E é aqui que o referido bispo de Coimbra, D. João de Melo, surge como numa posição axial face aos diversos movimentos que orbitavam em torno de todo este magno processo.

João de Melo, nascido em 1624, foi nomeado deputado da inquisição de Évora aos vinte e seis anos de idade, tendo desempenhado esse cargo até 1663, altura em que, em virtude da guerra que grassava no Alentejo, a inquisição de Évora foi suspensa. Nessa altura ter-se-á dado um processo de conversão pessoal que o levou para uma ermida na Arrábida, onde passou a dedicar-se intensamente à prática de exercícios espirituais²⁰. As razões desta mudança não serão certamente alheias ao facto de por essa altura ter começado a praticar oração mental com o padre Bartolomeu do Quental, fundador da congregação do Oratório, e de ter como confessor um fiel

¹⁸ DEUS, Manuel de- *Pecador convertido ao caminho da verdade*. Coimbra: Antonio Simões Ferreira, 1728, pp. 250-251.

¹⁹ Citado em SOUZA, Evergton Sales- “Mística e moral no Portugal do século XVIII. Achegas para a história dos jacobitas” in BELLINI, Lígia; SOUZA, Evergton Sales; SAMPAIO, Gabriela dos Reis- *Formas de crer. Ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: Corrupio, 2006, p. 117.

²⁰ FIGUEIREDO, Pedro José de- *Retratos de varões e Donas que ilustraram a nação portuguesa. Tomo I*. Lisboa: na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1817, ver “João de Melo”, páginas não numeradas.

companheiro deste, o padre Manuel Bernardes²¹. Tornou-se então um fervoroso admirador da nascente congregação.

Viveu como um eremita até 1671, altura em que D. Pedro II o convidou para ocupar o cargo de bispo de Elvas. Apesar das resistências, o seu confessor da altura convenceu-o a aceitar, sob o argumento de que assim cumpriria melhor o serviço de Deus. João de Melo aceitou. No ano seguinte, em 1672, decidiu fazer uma visita pastoral ao seu bispado e chamou para o acompanhar nessa tarefa o famoso missionário e pregador, frei António das Chagas²².

Normalmente são identificados dois focos para a difusão da oração mental em Portugal²³: a Congregação do Oratório e a Jacobeia. A primeira está aqui representada por Bartolomeu do Quental e Manuel Bernardes. A segunda pelo franciscano frei António das Chagas. Em devida altura trataremos cada uma destas tendências separadamente. Em face do que expus ao longo deste capítulo julgo que se justifica que a estes dois movimentos se adicione o foco carmelita, representado pelo triângulo formado por Caetano de S. José, Bartolomeu da Conceição e André dos Reis. Pela sua natureza, a ordem do Carmelo não era dada à missionação. No entanto, como foi visto, existem evidências do surgimento de uma sensibilidade religiosa aparentada à de oratorianos e jacobeus, e até de um anti jesuitismo precoce, muito anterior ao que a congregação do Oratório viria a manifestar mais tarde.

²¹ SANTOS, Eugénio dos- *O Oratório no Norte de Portugal. Contribuição para o estudo da história religiosa e social*. Porto: INIC, 1982, p. 127.

²² GODINHO, Manuel- *Vida, virtudes e morte com opinião de santidade do veneravel padre Fr. Antonio das Chagas*. Lisboa: na Officina de Miguel Deslandes, 1687, p. 129.

²³ Sobre a Jacobeia ver MONCADA, Luis Cabral de- *Mística e Racionalismo em Portugal no século XVIII. Uma página de história religiosa e política*. Coimbra: Casa do Castelo, 1952. Para ver os contactos que existiram entre Jacobeia e Oratório, nomeadamente na questão da oração mental, ver COSTA, Elisa Maria Lopes da- *A Jacobeia, achegas para a história de um movimento de reforma espiritual no Portugal setecentista. Arquipélago. 2ª série*. 14 (2010-2011) 31-48.

Embora se trate de um fenómeno perfeitamente documentado, esta irrupção da literatura de espiritualidade pelos campos e pelo interior português, levada pela palavra de missionários zelosos, contém provavelmente zonas escuras e aspetos por explorar. Um desses aspetos surgiu-me numa investigação recente e os factos aí narrados têm uma interpretação controversa e difícil.

Refiro-me a um pequeno caderno manuscrito, existente no fundo documental pertencente à inquisição de Évora, que repousa no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa. Nele se conta a história de uma rapariga, Ângela Machado, moradora em Estremoz, ocorrida em 1773. À semelhança de Arcângela do Sacramento este é também um caso de proximidade entre uma mulher espiritualmente orientada por um homem, no qual este último começa a desenvolver a personalidade carismática da sua pupila, levando-a a extremos. O orientador espiritual de Arcângela, o franciscano frei António de S. Bento, era um companheiro próximo de frei António das Chagas. A orientação espiritual implicava uma prática de oração mental diante de um crucifixo, que poderia demorar por um longo período de tempo²⁴. Em dado momento desta relação, o frade tornou público em Estremoz que Ângela deveria morrer em dia de S. Francisco e que esse facto seria milagroso, o que provocou grande agitação na vila. Doze dias antes da data anunciada Ângela caiu à cama e não mais comeu nem bebeu, alegadamente, até ao dia anunciado.

Durante uma parte desse tempo teve à sua cabeceira o famoso pregador António das Chagas e o seu fiel companheiro frei Luís de S. Francisco. Frei Luís acompanharia António das Chagas até

²⁴ “recolhendo-se a sua casa se pusera em oração ante um Senhor crucificado... e de facto estivera a dita Angela de joelhos desde as nove da manhã até às sete da noite... declarando que estivera três daquelas horas em oração mental”, testemunho de Brites Gomes, a 7 de Março de 1673, ANTT- Inquisição de Évora, cadernos do promotor, livro 235, fl. 463.

ao seu último suspiro, como nos dá a conhecer o biógrafo deste, Manuel Godinho²⁵.

O diretor espiritual de Ângela tinha escrito a frei António das Chagas e a D. João de Melo, então bispo de Elvas, para que viessem assistir ao ato da milagrosa morte da rapariga²⁶. Não sabemos se o bispo de Elvas se deslocou ou não a Estremoz, mas sabemos que frei António das Chagas respondeu prontamente ao apelo. Quando chegou encontrou a rapariga na cama, como moribunda. Mandou então retirar toda a gente que se encontrava no quarto e pediu papel e caneta para começar a escrever o que Ângela lhe dissesse²⁷.

A suposta santidade era confirmada, dizia-se, pelo facto de ela não comer nada ao longo de doze dias. Dois médicos presentes à cabeceira da sua cama, Manuel de Sousa Lemos e Manuel Soares Brandão, disseram que “a dita moça não vivia já por razão natural senão sobrenatural, e que tomando os ditos o pulso à mesma, lhe não acharam nunca diminuição de forças”²⁸.

No dia aprazado para o grande desfecho, Estremoz encheu-se de gente para vir assistir ao milagre. De acordo com uma testemunha, Brites Gomes, de 60 anos: “concorreu toda a gente desta vila e muita de fora à rua e casa da dita Ângela, e foi isto em tal forma que não havia quem pela dita rua pudesse romper”. Ainda segundo a mesma testemunha, “viu que na prima noite lhe deu como um acidente à dita Angela, e que esta se estendeu na cama e deitou os olhos em alvo, fazendo os mais

²⁵ GODINHO, Manuel- *Vida, virtudes e morte com opinião de santidade do veneravel padre Fr. Antonio das Chagas*. Lisboa: na Officina de Miguel Deslandes, 1687, p. 172.

²⁶ “e também sabe que o mesmo padre Frei Antonio de S. Bento escreveu ao senhor Bispo de Elvas pedindo-lhe quisesse vier achar-se na morte da dita moça”, testemunho de Diogo de Moura Sotto a 8 de Março de 1673, ANTT- Inquisição de Évora, cadernos do promotor, livro 235, fl. 469.

²⁷ ANTT- Inquisição de Évora, cadernos do promotor, livro 235, fl. 469.

²⁸ ANTT- Inquisição de Évora, cadernos do promotor, livro 235, fl. 466.

sinais de moribunda, de tal forma que a ela testemunha, e mais circunstantes, pareceu que morria”²⁹.

Existe um aspeto muito teatral em toda esta narrativa. Tinham-se mandado construir grinaldas de flores para celebrar “os desposários” de Ângela com Cristo. A rapariga jazia na cama como morta, “amadorrada sem poder falar nem abrir os olhos”, enquanto as pessoas lhe vinham beijar a mão³⁰.

O facto é que Ângela não morreu, o que provocou uma reação por parte das pessoas, que exigiam que António de S. Bento lhes explicasse todo aquele embuste. O frade respondeu que Ângela “não morrera corporalmente, mas morrera espiritualmente”³¹.

O caso de Ângela tem aspetos de enorme importância. Desde logo porque esta encenação se reproduziu de forma rápida pelo interior do país, tendo como epicentro, precisamente, o Alentejo. O caso de Ângela foi o primeiro que consegui localizar dentro do género, mas as réplicas que se sucederam acabaram por consagrar esta estranha figura da santa moribunda, da qual encontramos ainda ecos distantes no século XX³².

Importa, no entanto, tentar compreender como é que se pode articular o dramatismo desta encenação com a difusão da oração mental pelos campos do interior do país. Bem no centro deste caso encontramos dois homens intimamente ligados a esse processo de difusão: frei António das Chagas e o bispo João de Melo. António das Chagas estava ligado à tradição psicológica da literatura de espiritualidade. O seu fiel companheiro frei Luís de S. Francisco, que esteve com ele à cabeceira da “moribunda” de Estremoz, revelou certa vez que Chagas lhe tinha

²⁹ ANTT- Inquisição de Évora, cadernos do promotor, livro 235, fl. 463.

³⁰ ANTT- Inquisição de Évora, cadernos do promotor, livro 235, fl.474.

³¹ ANTT- Inquisição de Évora, cadernos do promotor, livro 235, fl.467.

³² O estudos dos vários casos que encontrei por ver-se em RIBEIRO, António Vitor- Quando os santos recolhem ao leito: mística, santidade e modernidade em Portugal entre os séculos XVII e XX. *Lusitânia Sacra*, 2ª Série. 28 (2013): 119-152.

feito a seguinte confissão: “eu não me entendo a mim mesmo na oração que tenho, porque apenas ponho diante dos olhos da alma os meus pecados a fim de os chorar e aborrecer, logo a memória, entendimento e não sei se a vontade se me abstrai de tal modo, que não sei o que ali faço, nem se é isto ócio espiritual ou preguiça de espírito”³³.

Assim sendo, como compaginar estas duas vertentes, interioridade e introspeção, com uma tão flagrante manifestação de exibicionismo? Qualquer interpretação correrá sempre o risco de se tornar excessivamente especulativa e as asas da imaginação não são boas conselheiras no que diz respeito ao rigor da investigação histórica. No entanto, parece existir uma ligação quase intuitiva entre a ideia de morte e renascimento espirituais, da tradição paulina, e o ato teatral da morte no leito. As palavras do orientador espiritual são bastante explícitas a esse respeito. Também o é a ideia de um “desposório” entre Ângela e Cristo, que uma das testemunhas referiu. É a união mística que ali está simbolizada.

Dentro da mais pura tradição espiritual paulina, esta é a encenação em que se “despe o homem velho” ao mesmo tempo que o indivíduo se anula na sua vontade, se despersonaliza. A termos por boa esta interpretação, continuaria a questão: porque é que houve a necessidade de encenar à vista de todos aquilo que se deveria passar no recato do interior de cada um? Essa é a uma pergunta difícil que, creio, ficará sem resposta. Registe-se apenas que a cultura popular não teve qualquer dificuldade em assimilar e adaptar este género de manifestações de santidade, tornando cada vez menos inteligível o seu significado original.

Chegados a este ponto parece ter-se perdido o propósito inicial deste capítulo, a questão do anti jesuitismo. Não obstante, o pro-

³³ GODINHO, Manuel- *Vida, virtudes e morte com opinião de santidade do veneravel padre Fr. Antonio das Chagas*. Lisboa: na Officina de Miguel Deslandes, 1687, p. 321.

pósito era apenas o de identificar o primeiro foco de contestação à Companhia em Portugal. Em segundo lugar, integrar esse foco num conjunto de movimentos reformistas. Dos três grupos que identifiquei, apenas os carmelitas tinham já uma consciência adversa aos inacianos. Os outros dois, jacobeus e oratorianos, mantinham ainda silêncio na matéria. Não sabemos se por prudência. Mas, como veremos no próximo capítulo, esta exigência de um programa individual de reforma de vida, baseado na introspeção, impunha já uma crítica rigorista aos hábitos “mundanos”, ou “tépidos” como lhe chamavam alguns. Cedo ou tarde esta moral de tudo ou nada acabaria por colidir com a larga paciência que os jesuítas demonstravam face às fraquezas humanas.

13. ENTRE ORATORIANOS E JACOBÉUS

Logo nas primeiras páginas das suas *Meditações da Sacratíssima Paixão e Morte de Christo Senhor Nosso*, publicadas em 1679, o padre Bartolomeu de Quental, fundador da Congregação do Oratório em Portugal, falava assim da prática da oração mental: “[relativamente ao] Patriarca Filipe Neri, feliz ornamento do hábito de S. Pedro e primeiro fundador das Congregações do Oratório, me quero valer de um dito seu, que se parecer encarecimento a razão mostrará que o não é: dizia ele que o homem que não tinha oração se não diferenciava de um cavalo”¹.

Esta afirmação do santo italiano, criador da primitiva instituição da Congregação do Oratório em Roma no ano de 1564, tornar-se-á uma máxima repetida por todos os que se reviam na ideia de chamar todos os homens e mulheres, independentemente do seu estado e condição, a uma vida de santidade e perfeição. Encontramo-la no oratoriano Manuel Bernardes: “tinha razão meu padre S. Filipe Neri em afirmar que um homem sem oração se não distinguia de um bruto”². Encontramo-la também no carmelita frei António da Expectação: “não disse logo muito S. Filipe em chamar ao homem

¹ QUENTAL, Bartolomeu de- *Meditações da Sacratíssima Paixão e Morte de Christo Senhor Nosso*. Lisboa: na Officina de Joam da Costa, 1679, p. 4.

² BERNARDES, Manuel- *Exercícios espirituais e meditações da vida purgativa. I Parte*. Lisboa: na Officina de Miguel Deslandes, 1686, p. 9.

sem oração bruto vivo, quando parece que sem ela, nem ainda tem a vida de bruto e se pode chamar cadáver e homem morto”³.

Não surpreende a filiação institucional destes homens. A adesão dos oratorianos a este projeto de reforma interior através da prática da oração mental é conhecida desde há muito tempo e vimos no capítulo anterior que existiam também essas tendências em alguns dos frades do Carmelo.

Tanto os oratorianos como o carmelita têm por base S. Paulo e S. Agostinho. Aí, a oração mental é, antes de mais, uma forma de autoconhecimento, que constitui uma etapa indispensável para a prossecução do objetivo supremo: reformar a vida e desarraigar os vícios.

A origem da congregação do Oratório em Portugal está ainda hoje envolta em alguma controvérsia. Na sua essência trata-se de uma associação voluntária de padres que vivem em comum sem qualquer regra monástica. Nos seus estatutos pode ler-se: “entendam os que entrarem nesta congregação que para dois fins entram nela, para a reforma das suas pessoas, e para tratarem com todo o cuidado da salvação e aproveitamento espiritual de seus próximos”. Um pouco mais à frente acrescenta-se que “começando pela oração mental como fundamento de toda a reforma e perfeição da vida espiritual”⁴.

Se dúvidas houvesse, os estatutos dizem explicitamente, referindo-se à oração mental: “vá por diante este santo exercício, que se faz há tantos anos e que foi um dos motivos, ou o motivo que deu princípio a esta obra”. Trata-se do velho ideal de construir o homem exterior a partir do interior, reformando-o: “que todas as suas coisas hão-de soar no hábito exterior o que tiverem de espírito

³ EXPECTAÇÃO, frei António da- *Semana Santa, exercícios divinos da presença de Deus e oração para cada dia da semana. Vozes da alma nas soledades do Bussaco*. Lisboa: na Officina da Musica, 1719, p. 50.

⁴ ANTT- Arquivo das Congregações, livro 556, *Estatutos da congregação do Oratório*, fólios não numerados, introdução e início da primeira parte.

no interior, e que tudo o que obrarem há-de soar a espírito e não a carne”⁵. A forma como a questão é colocada não oferece qualquer espaço a ambiguidades.

No que diz respeito à influência exercida em Bartolomeu de Quental no sentido de abraçar um tal projeto existem duas opiniões diferentes. Num estudo de meados do século XX, Maria de Lurdes Belchior Pontes sugeriu que a influência lhe terá chegado principalmente por via do Oratório italiano, que a autora considera mais “jovial”⁶. Vitorino Nemésio, na sua *A Mocidade de Herculano*, contesta a ideia e sugere que a fundação do Oratório terá sido sugerida ao padre Quental pela rainha Maria Francisca de Sabóia, chegada a Lisboa em 1666. A influência seria, assim, inspirada no Oratório francês. Nemésio alega a favor desta hipótese a condição de Bartolomeu de Quental como confessor da capela real e chama a atenção para a coincidência cronológica da fundação da Congregação em Portugal, em 1668, com a das segundas núpcias da rainha e a vitória da facção de D. Pedro II⁷.

À tese de Nemésio, Jean Girodon junta ainda mais um elemento: o testamento da Rainha a favor da Congregação do Oratório, onde deixa dois mil cruzados a Quental para obras de caridade e solicita que se construa uma imagem de S. Francisco de Sales na Igreja do Espírito Santo, pertencente aos oratorianos⁸.

A referência a S. Francisco de Sales é importante. Parece existir uma forte devoção do Oratório português ao bispo de Genebra, e parece ser precisamente a rainha Maria Francisca quem faz essa

⁵ ANTT- Arquivo das Congregações, livro 556, *Estatutos da congregação do Oratório*, fólios não numerados, artigo nº 26.

⁶ PONTES, Maria de Lourdes Belchior- *Frei António das Chagas. Um homem e um estilo do século XVII*. Lisboa: Centro de estudos filológicos, 1953, p. 9, nota 20.

⁷ NEMÉSIO, Vitorino- *A mocidade de Herculano (1810-1832)*. Amadora: Bertrand, 1978, p. 146.

⁸ GIRODON, Jean- Les origines de l’Oratoire de Portugal. *Bulletin d’études portugaises*. 28/29 (1967/68), pp. 146-147.

articulação. O padre Manuel Bernardes considera mesmo Francisco de Sales como um membro da congregação e “primeiro prepósito da Congregação do Oratório de Tonon (Toulon)”. Num sermão dedicado ao bispo genebrino, Bernardes fala da devoção que a rainha Maria Francisca tinha pelo santo, de quem ainda era parente por via da casa de Sabóia, e exalta os méritos da oração mental que Sales tinha instilado nas almas: “aqui fez oferecer o incenso da oração, e sacrificar os afetos da vontade própria, e resplandecer o ouro da Caridade”, acrescentando ainda que “o nosso santo escondendo muitas virtudes debaixo da humildade com a terra do conhecimento próprio ganhou multiplicadamente”⁹.

Manuel Bernardes invoca, portanto, a questão da prática da oração mental. Fala também da introspeção e do autoconhecimento, que Sales instituiu como base do seu conceito de “devoção civil”, desenvolvido tão entusiasmamente pelo seu amigo e secretário, Jean-Pierre Camus. Daqui se pode inferir, de alguma forma, qual a origem determinante das ideias e, principalmente, da prática desenvolvida pela congregação.

No fundo documental da Real Mesa Censória, uma comissão de censura criada pelo Marquês de Pombal em 1768 cujo arquivo se encontra na Torre do Tombo, encontramos uma caixa com documentos que se referem exclusivamente à Congregação do Oratório. Aí se encontra um manuscrito onde se fala de Francisco de Sales e do seu método de oração, em termos muito semelhantes aos que foram utilizados por Manuel Bernardes. O homem deve despersonalizar-se perante Deus, anular a vontade e entregar-se: “Francisco [de Sales] sabe fazer suave e doce o jugo do Senhor, mas sempre fica sendo um verdadeiro jugo”. E um pouco mais à frente pode

⁹ *Sermões e praticas do P. Manoel Bernardes da Congregação do Oratorio. Segunda Parte*. Lisboa Occidental: na Officina da Congregação do Oratorio, 1733, pp. 50 e 63. A aprovação do prepósito da Congregação do Oratório tem a data de 1711.

ler-se: “os mundanos censuram e tratam com desprezo atrevido coisas de tanta monta. Bem sabia [Francisco de Sales] o que se abusa destas coisas tão santas e que muitas pessoas debaixo de um véu de hipocrisia procuravam somente temporalidades”¹⁰. As “temporalidades” dos “mundanos” são um tema que entra em força em Portugal precisamente na década de 70 do século XVII. Com ela a associação entre a “carne” ou a “mundanidade” e a “hipocrisia”, enquanto expressão de um coração pouco contrito, instalam as bases de uma moralidade de extremos, onde a “tibieza” ou a “tepidéz” constituem falhas imperdoáveis.

Sobre o empenho da rainha na questão da reforma religiosa e da eventual influência que possa ter exercido sobre Quental, existe um documento no Arquivo Nacional da Torre do Tombo que me parece não ser despropositado citar aqui. Trata-se de uma carta assinada pelo Arcebispo de Paris, Paul Philippe Hardouin de Perefice (1606-1671), com a data de 6 de Abril de 1666. Essa carta está dirigida a uma “irmã de S. Alexis, religiosa capuchinha do mosteiro da Paixão em Paris”. O arcebispo diz nessa carta ter recebido instruções do cardeal Ginetti, obedecendo a ordens de Alexandre VII, de autorizar a saída da dita religiosa, juntamente com várias outras, acompanhando a futura rainha até Portugal “a fim de estabelecer nesse reino um ou vários mosteiros da vossa ordem... para satisfazer o desejo de Sua Santidade e ajudar na medida das nossas possibilidades as piedosas intenções de uma princesa que não olha senão para a glória de Deus e a vantagem da religião católica”. E termina com uma nota que demonstra bem o género de espiritualidade de norteava boa parte das elites religiosas francesas da época: “exortando-vos a que vos conduzeis com toda a modéstia que convém à vossa profissão, e de vos lembrar que os cristãos, tal como diz o Apóstolo (S. Paulo),

¹⁰ ANTT- Real Mesa Censória, caixa 447, documento 7694, fólios não numerados.

já não pertencem a si, mas a Jesus Cristo, [assim] vós vos deveis considerar como vítimas que Lhe são dedicadas”¹¹. A nota paulina de piedade sacrificial, lembremo-lo, remete para a espiritualidade do Oratório, em particular para Charles de Condren.

O que se infere da carta é apenas o empenho que a rainha trazia já de França no sentido de ser um fator de expansão da reforma religiosa de expressão francesa. Depreende-se que terá sido a própria rainha a solicitar autorização para levar consigo algumas religiosas, uma pretensão a que o Papa terá acedido. Semelhante empenho é bastante sintomático e autoriza-nos a especular se eventualmente esse esforço não terá produzido outros frutos.

Mas existe ainda um outro aspeto que nos poderá ajudar a caracterizar os fundamentos do Oratório português. Foi Jean Girodon quem fez notar que no mesmo ano da fundação da congregação em Portugal, em 1668, o padre Bartolomeu do Quental adoeceu de forma quase fatal, e que foi então visitado por um oratoriano espanhol de nome Diego Liñan¹². Na verdade, na biografia de Bartolomeu de Quental, originalmente redigida em latim por José Catalano e traduzida para português por Francisco José Freire, o “Cândido Lusitano”, o autor atribui uma origem miraculosa à visita inesperada de Liñan. A sua chegada destinava-se a vir ajudar a consolidar aquela obra que agora, por via da doença de Quental, se encontrava em perigo¹³.

O padre Diego de Liñan, presbítero da Congregação do Oratório de Valência, tinha sido o principal fundador do Oratório em Madrid¹⁴.

¹¹ ANTT- Documentação de conventos por identificar, caixa 3, *14 pergaminhos, bulas e breves*.

¹² GIRODON, Jean- Les origines de l’Oratoire de Portugal. *Bulletin d’études portugaises*. 28/29 (1967/68), p. 148.

¹³ CATALANO, Jose- *Vida do venerável padre Bartholomeu do Quental*. Lisboa Occidental: na Officina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1741, p. 34.

¹⁴ “E se abriu a Igreja no dia vinte e quatro de Fevereiro do ano referido (1660), sendo seu principal fundador o Doutor Diego de Liñan”, RESSURRECTION, Tomas de la- *Vida del venerable y apostolico prelado, el illustrissimo y excellentissimo señor D. Luis Crespi de Borja*. Valencia: Juan Lorenzo Cabrera, 1676, p. 115.

Esta instituição tinha sido moldada à luz de instituições já existentes denominadas “escolas de Cristo”, as quais tomam também por inspiração a S. Filipe Neri, onde encontramos o mesmo rigorismo moral e a prática da oração mental¹⁵.

Os estatutos da Escola de Cristo de Madrid têm, no que diz respeito à oração mental, aspetos ainda mais austeros do que aqueles que encontramos nos da Congregação do Oratório. Existe aí um nível de detalhe que nos poderá ajudar a compreender o ambiente que se viveria em muitas igrejas onde se praticavam exercícios de oração mental, por vezes com a participação de dezenas de pessoas.

Estipulava-se que no altar do oratório deveria haver uma imagem de Cristo crucificado, da Virgem e do “nosso pai Filipe Neri”. Aos pés do altar deveria haver duas caveiras e ossos de mortos. Em frente ao mesmo altar encontrava-se um pequeno banco com uma caveira, as constituições da escola, as “cédulas de meditação”, uma pia com água benta e um hisope, um relógio e uma campainha. No meio da sala um banco baixo com o Evangelho, para “o exercitante”, e dois bancos em frente a este, para “os exercitados”. Sentados em bancos baixos encostados às paredes encontrar-se-iam “os irmãos”. As portas e janelas estavam fechadas ficando apenas a luz das velas, “para ajudar ao recolhimento”¹⁶.

Na escola de Cristo de Madrid estas sessões tinham lugar às quintas-feiras. Depois das orações iniciais faziam-se algumas considerações devotas sobre um determinado ponto da Paixão de Cristo, abordado na sessão anterior. Havia então lugar a meia hora de oração mental. Terminada esta, levantava-se o “exercitante” e perguntava aos “exercitados” se tinham meditado no ponto que tinha

¹⁵ ORTS, Amparo Felipe- La espiritualidad de Don Miguel y Don Gerardo de Cervelló. Entre el Oratorio de San Felipe Neri y la escuela de Cristo en Valencia. *Saitabi*. 58 (2008) 197-217.

¹⁶ *Constituciones de la Congregacion y escuela de Christo Señor Nuestro*. Madrid: en la Imprenta de Andres Frayz, s.d., pp. 11-12.

sido abordado na semana anterior e que espécie de sentimentos é que essa meditação lhes tinha sugerido. Vinham depois os “núncios do altar”, que distribuíam disciplinas aos “exercitantes” e começava então um outro ministro, designado por “o obediência”, a recitar “grave, pausada e devotamente o resumo da Paixão”. Começavam então os “exercitantes” a disciplinar-se, enquanto “o obediência” e “os irmãos” entoavam em coro o salmo *Miserere mei, o De profundis*, e o cato de contrição¹⁷.

Como referi, em Espanha estas “escolas de Cristo” foram as precursoras das casas da congregação do Oratório. Sabemos também que Bartolomeu de Quental começou a organizar práticas de meditação no interior da corte ainda antes da criação do Oratório português em 1668¹⁸. Infelizmente desconhecemos a natureza e a forma adotada nesses exercícios.

Há, no entanto, alguns aspetos das sessões de oração da escola de Cristo de Madrid que não se coadunam com o tipo de oração mental preconizada por alguns autores de espiritualidade de linha agostiniana mais estrita. Falo concretamente dos elementos que poderíamos caracterizar como “barrocos”, como as caveiras e ossos, para além de outros que dão um certo aparato cénico à sessão, como os cânticos e as disciplinas. Como já vimos, ao contrário do que é prescrito em diversos textos de espiritualidade, as disciplinas e os cânticos implicam um apelo aos sentidos corporais. O facto de tudo isso surgir muito mais mitigado nas constituições do Oratório pode indicar que houve uma evolução no sentido de uma oração metódica de cunho mais privado e interiorista, menos dado

¹⁷ *Constituciones de la Congregacion y escuela de Christo Señor Nuestro*. Madrid: en la Imprenta de Andres Frayz, s.d., pp. 14-19.

¹⁸ Já em 1659 Quental tinha fundado uma congregação de sacerdotes, consagrada a Nossa Senhora das Saudades, ver SANTOS, Eugénio dos- *O Oratório no Norte de Portugal. Contribuição para o estudo da história religiosa e social*. Porto: INIC, 1982, p. 25.

ao dramatismo da celebração que vimos para a escola de Madrid. Tanto mais que, como se observou, foi precisamente a partir da sensibilidade agostiniana que surgiu a contestação à “mundanidade” da religiosidade barroca.

Para além dos oratorianos e dos carmelitas existia ainda uma terceira corrente dedicada à reforma dos costumes pela via da difusão da oração mental. Falo do movimento que ficaria conhecido como Jacobeia. O seu fundador terá sido frei Francisco da Anunciação (1668-1720), da ordem dos eremitas de S. Agostinho.

O documento fundador do movimento da Jacobeia é a obra de Anunciação, publicada em três volumes entre 1725 e 1726, intitulada *Vindicias da Virtude e escarmento de virtuosos nos publicos castigos dos hypocrytas dados pelo Tribunal do Santo Oficio*. A primeira dúvida que esta obra levanta é a do desfasamento temporal anormalmente longo entre as aprovações dos censores, os agostinianos frei Nicolau Valezio e frei Domingos Daly, datadas de 1702, e a publicação efetiva do livro, mais de vinte e três anos depois¹⁹. As razões para tal são desconhecidas, mas não deixa de ser um detalhe digno de nota.

As *Vindicias da Virtude* constituem uma obra notável no seu género. Nenhum texto português que eu conheça chega ao nível de profundidade psicológica que o livro de Francisco da Anunciação apresenta. Ao longo de três volumes o autor desenvolve uma exposição acerca da doutrina agostiniana, explorando ao máximo todas as suas implicações. Sob este ponto de vista só é comparável ao que se escrevia então em França, fosse pelos solitários de Port-Royal, como Arnauld e Nicole, fosse pelos autores da literatura psicológica assente no “conhecimento de si mesmo”, que abordá-

¹⁹ Este desfasamento foi notado por Pedro Vilas Boas Tavares, ver TAVARES, Pedro Villas Boas- *Beatas, inquisidores e teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos*. Porto: CIUHE, 2005, p. 65, nota 155.

mos nos capítulos iniciais deste estudo. Donde viera toda aquela profundidade? Sabemos que Francisco da Anunciação frequentou os exercícios de Bartolomeu de Quental quando era ainda bastante jovem, mas não encontramos nada que se assemelhe à obra de Anunciação nos textos do fundador do Oratório²⁰. Diogo Barbosa Machado diz-nos também, na sua *Bibliotheca Lusitana*, que tendo entrado com dezasseis anos para a ordem de S. Agostinho, “com suma brevidade e não menor subtileza penetrou os segredos da filosofia e os mistérios da teologia, que pelo espaço de nove anos ditou aos seus domésticos em o Colégio de Coimbra, em cuja universidade foi admitido ao número dos doutores teólogos, recebendo tão honorífico grau em 8 de Junho de 1698”²¹. Tinha, portanto, trinta anos.

O livro de Francisco da Anunciação funciona como uma súmula de todas as implicações psicológicas discutidas no início deste estudo. Está lá tudo. A ideia de “inconsciente” e de “homem dividido”, a crítica à faculdade da imaginação, a distinção dos vários tipos de amor (de benevolência e concupiscência), a corrupção da natureza humana, a “engrenagem da alma”, o império da vontade e a crítica à mística unitiva. Tudo exposto e desenvolvido com uma mestria difícil de igualar.

O homem de que fala Francisco da Anunciação é o homem dividido cujo modelo é o próprio Agostinho: “meu padre Santo Agostinho tinha vencido ou cortado aquelas cadeias de ferro que antes da sua conversão na mocidade o tinha preso, e sendo já de idade e bispo de vida exemplaríssima, ainda lá conservava oculto um certo fermentozinho de lascívia, que de noite, em sonhos, o amargurava e lhe

²⁰ TAVARES, Pedro Villas Boas- *Beatas, inquisidores e teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos*. Porto: CIUHE, 2005, p. 65.

²¹ MACHADO, Diogo Barbosa- *Bibliotheca Lusitana. Historica, Critica, e Cronologica. Tomo II*. Lisboa: na Officina de Ignacio Rodrigues, 1747, p. 108.

arrebatava não só a deleitação mas o consentimento, que acordado não se podia extorquir dele”²².

Anúnciação expõe todo um programa de vida metódica, na qual a oração mental deve inundar progressivamente todo o quotidiano. O processo é gradual, como se fosse uma escada, a escada mística de Jacob por onde os anjos sobem e descem, da qual o movimento da Jacobeia herdou o nome. De facto, ao contrário do que é por vezes referido por vários autores, que associam o nome de Jacobeia ao local onde se começou a reunir o núcleo inicial do movimento, parece ser seguro afirmar que é na ideia de subida mística pela escada de Jacob, que representa a ligação entre o céu e a terra, que se baseia a origem do nome desta corrente de espiritualidade²³.

Encontramo-la em Francisco de Sales na sua *Introduction a la vie dévote*: “Contemplai a escada de Jacob (que é o verdadeiro retrato da vida devota) e os dois extremos entre os quais ela sobe”²⁴. Encontramo-lo novamente no mesmo Sales, no seu *Traité de l’Amour de Dieu*: “Deus vai docemente reforçando pouco a pouco a graça da sua inspiração no interior do coração dos que o permitem, atraindo-os para si, degrau a degrau sobre esta escada de Jacob”²⁵. Voltamos a deparar-nos com ela nos textos do fiel amigo e secretário

²² ANUNCIÇÃO, Frei Francisco da- *Vindicias da virtude e escarmanto de virtuosos nos públicos castigos dos hypocritas dados pelo Tribunal do Santo Officio Tomo I*. Lisboa Oriental: Officina Ferreyriana, 1725, p. 93.

²³ Evergton Sales de Souza considera que o nome vem do local onde o núcleo inicial se reunia e no qual costumava deambular e meditar um frade de nome frei Jerónimo de S. Tiago “cujo sobrenome é o mesmo de S. Jacobo”, SOUZA, Evergton Sales- *Jansénisme et Réforme de l’Église dans l’Empire Portugais*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, pp. 189-190. Não obstante, já em meados do século XX Luis Cabral de Moncada tinha feito a associação entre a ideia mística da subida da escada de Jacob e a designação da Jacobeia, ver MONCADA, Luis Cabral de- *Mística e Racionalismo em Portugal no século XVIII. Uma página de história religiosa e política*. Coimbra: Casa do Castelo, 1952, p. 8.

²⁴ SALES, François de- *Introduction a la vie dévote*. Paris: Sebastien Hure, 1658, p. 10.

²⁵ SALES, Francisco de- *Traicté de l’Amour de Dieu*. Lyon: chez Jean Huguetan, 1641, p. 113.

de Sales, Jean-Pierre Camus, na sua *Direction à l'Oraison Mentale*: “olhai a escada de Jacob, porque ela é a verdadeira subida mística de oração. Este dormir do Patriarca representa o sono da esposa, tão agradável ao Santo Amante, que lhe proíbe expressamente de acordar senão quando Ele o decide. Os seus dois extremos, dos quais um está posto na terra enquanto o outro toca o céu, explicam a nossa definição que dá o nome de oração a esta subida da terra ao céu”²⁶. Encontramo-la, finalmente, mencionada de forma expressa pelo próprio Francisco da Anunciação nas suas *Vindícias da Virtude*, quando fala da necessidade de autoconhecimento e da vã ilusão dos que se ignoram a si mesmos: “de quem é esta imagem tão feia? Será minha? Porquê? Porque estão cegos. E porque estão cegos? Porque são soberbos. E porque são soberbos? Porque se não conhecem. E porque se não conhecem? Porque não têm oração como lhes ensinam os livros místicos, isto é, subindo e descendo por via de contemplação e conhecimento próprio, quais anjos da escada de Jacob”²⁷.

O homem que se inicia nesta vida de perfeição tem o nome de “incipiente”. É o estado dos que se propõem começar a subir a escada, tendo meia hora diária de oração mental e vivendo no temor de Deus. Não é admissível que ninguém fique de fora deste projeto, “religiosos, seculares, homens, mulheres, casados, solteiros, trabalhadores, ociosos, nobres, mecânicos, sábios, idiotas, rústicos, cidadãos brancos e negros, cativos ou forros”²⁸. Assim, impõe-se que a oração comece pelas partes mais baixas da alma, onde o entendimento é

²⁶ CAMUS, Jean-Pierre- *Direction a l'Oraison Mentale*. Lyon: Chez Pierre Rigaud, 1623, p. 8.

²⁷ ANUNCIAÇÃO, Frei Francisco da- *Vindícias da virtude e escarmento de virtuosos nos públicos castigos dos hypocritas dados pelo Tribunal do Santo Officio Tomo I*. Lisboa Oriental: Officina Ferreyriana, 1725, p. 348.

²⁸ ANUNCIAÇÃO, Frei Francisco da- *Vindícias da virtude e escarmento de virtuosos nos públicos castigos dos hypocritas dados pelo Tribunal do Santo Officio Tomo I*. Lisboa Oriental: Officina Ferreyriana, 1725, p. 140.

ainda dominado pela imaginação: “a alguns, especialmente principiantes e de desgovernada fantasia, se aconselha lerem por algum livro devoto; e informado o entendimento com aquelas verdades romper a vontade em alguns bons propósitos; a outros pôr os olhos em alguma devota imagem”²⁹.

Uma das ideias mais interessantes defendidas pelo fundador da Jacobeia é a da profunda radicalidade da conversão. O princípio de base é o de que é mais fácil ao homem que cai na mais abjeta execração encontrar o caminho do autoconhecimento do que ao “tépido”, que se compraz com a observação dos preceitos religiosos, transigindo com os pecados veniais e com a mediania de um espiritualidade superficial: “que melhor é ser facinoroso que tépido, porque o facinoroso, conhecendo-se por péssimo, treme dizendo “Ai de mim, miserável, que pecados tenho cometido!”. E assim muitas vezes se humilha diante de Deus, chorando os seus pecados. Porém, os tépidos, ou túbios, são como um pano negro no qual se não enxergam bem as nódoas”³⁰.

Há, assim, uma recusa da “via média”. Os pecados veniais devem ser tão combatidos como os pecados mortais. Como bom agostiniano, o fundador da Jacobeia considera que para isso é necessária a graça de Deus. Contudo, não devemos pensar que a graça de Deus anula o livre arbítrio do homem. Francisco da Anunciação expõe antes um sistema que podemos designar como “sinérgico”, de interação entre a graça e o livre arbítrio. Se o homem corresponder com a sua ação à graça que Deus lhe infunde no coração, então gera-se uma dinâmica positiva e ascendente. Se não o fizer,

²⁹ ANUNCIAÇÃO, Frei Francisco da- *Vindicias da virtude e escarmento de virtuosos nos públicos castigos dos hypocritas dados pelo Tribunal do Santo Officio Tomo I*. Lisboa Oriental: Officina Ferreyriana, 1725, pp. 422-423.

³⁰ ANUNCIAÇÃO, Frei Francisco da- *Vindicias da virtude e escarmento de virtuosos nos públicos castigos dos hypocritas dados pelo Tribunal do Santo Officio Tomo II*. Lisboa Oriental: Officina Ferreyriana, 1726, p. 27.

a dinâmica é a inversa: “resisto a um auxílio que me inspira a tomar uma disciplina, desmereço por esta resistência o auxílio eficaz, que Deus talvez pela disciplina me tinha preparado para vencer uma tentação grave; como me falta o auxílio, certamente caio, em castigo desta queda Deus permite outra, em castigo da segunda permite uma terceira, em castigo da terceira permite uma quarta, e assim se vai urdindo a negação de auxílios até à impenitência final”³¹.

Para além de um simples movimento de reforma religiosa, a Jacobeia tinha o objetivo da renovação da vida social. Isso era inevitável, na medida em que o objetivo era o da santidade para todos, para os que estão dentro e fora do claustro. Inicialmente o projeto parece ter agradado ao rei D. João V, que os favoreceu e lhes deu força³². O movimento expandiu-se a outras ordens religiosas para além da agostiniana, com particular ênfase para o convento franciscano do Varatojo, perto de Torres Vedras, fundado por frei António das Chagas³³. Contudo, rapidamente o rigorismo e extremismo das suas posições levou a que houvesse uma reação da sociedade contra as suas pretensões. Um dos aspetos dessa reforma social e religiosa que mais controvérsia levantou prendeu-se com a questão do “sigilismo”.

Os jacobeus estavam convictos de serem detentores de uma superioridade espiritual. A própria distinção que eles faziam entre os “perfeitos”, por um lado, e os “mundanos” ou “tépidos”, por outro, pressupõe uma consciência de si próprios como se de uma força de

³¹ ANUNCIAÇÃO, Frei Francisco da- *Vindicias da virtude e escarmento de virtuosos nos públicos castigos dos hypocritas dados pelo Tribunal do Santo Officio Tomo I*. Lisboa Oriental: Officina Ferreyriana, 1725, pp. 406-407.

³² CASTRO, Zília Osório de- “Jacobéia” in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.)- *Dicionário de História Religiosa de Portugal, J-P*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, p. 6.

³³ MONCADA, Luis Cabral de- *Mística e Racionalismo em Portugal no século XVIII. Uma página de história religiosa e política*. Coimbra: Casa do Castelo, 1952, p. 43.

elite espiritual se tratasse. Desta convicção nascia uma outra, a de que estavam destinados a salvar a sociedade da dissolução gerada por uma natureza humana intrinsecamente corrupta.

O principal instrumento de que dispunham no sentido de controlar as consciências eram a direção espiritual e o sacramento da penitência. Francisco da Anunciação fala longamente acerca da necessidade da direção espiritual, utilizando a imagem da hierarquia celeste retirada do pseudo-Dionísio: “o modo conatural de Deus obrar nas criaturas é...subordinando umas a outras coisas; assim não alumia os anjos inferiores sem ministério dos anjos superiores... de modo que na hierarquia angélica uns anjos são como mestres, os outros como discípulos”³⁴. E acrescenta: “a desnecessidade de padre espiritual nos mundanos não é dita, é miséria, não é liberdade, é cativoiro”.

Assim, embora o projeto da Jacobeia seja o da reforma individual a partir do autoconhecimento, esse processo não é anárquico nem imediato. Ele baseia-se numa tutela espiritual em que esse autoconhecimento é assistido por um especialista, um diretor da alma que funciona de alguma forma como um “parteiro espiritual”, com a função de ajudar a fazer nascer, no interior de cada uma das almas que dirige, o homem renovado de que falava S. Paulo.

É aqui que se intromete a questão do sacramento da penitência. Alguns confessores de tendência jacobeia começaram a teorizar (e a praticar) sobre a necessidade de o confessor ficar a conhecer não apenas os pecados daqueles que confessa, mas também a identidade dos seus cúmplices. Defendia-se este princípio em nome de uma maior eficácia da reforma da vida religiosa e social. E isto implicava a violação do sigilo sacramental, o que o mesmo é dizer,

³⁴ ANUNCIAÇÃO, Frei Francisco da- *Vindicias da virtude e escarmento de virtuosos nos públicos castigos dos hypocritas dados pelo Tribunal do Santo Officio. Tomo III*. Lisboa Oriental: Officina Ferreyriana, 1726, p. 6.

a violação do próprio sacramento. A questão, que terá tido início por volta dos anos 1744-45, ficou conhecida como a querela do “sigilismo” e levou a inquisição a intervir contra esses confessores. Daí nasceu um conflito entre o Santo Ofício e alguns bispos ligados à Jacobeia³⁵.

Chegados a este ponto impõe-se a questão de saber qual a relação que toda esta doutrina, de oratorianos e jacobeus, tem com a questão da emergência da nova “filosofia experimental” e do anti jesuitismo. Vimos já que existiam vasos comunicantes entre os primeiros grupos defensores de uma “ciência experimental do espírito”, aquilo a que Francisco de Sales chamava a “ciência dos santos”. Falo de alguns carmelitas e oratorianos, a que se juntaram um pouco mais tarde os jacobeus. Pela biografia do carmelita frei Caetano de S. José vemos que há dois aspetos muito precoces: o simultâneo interesse pela física experimental, em particular a ótica, acompanhada de uma crítica à Companhia de Jesus. Será lícito pensar que poderá existir uma relação entre a ideia de uma “ciência experimental da santidade” e a gradual emergência daquilo a que os partidários da facção de Verney designavam por “filosofia experimental”. Se por um lado os factos parecem autorizar essa ideia, importa contudo ir além dessa simples percepção empírica e tentar estabelecer esse nexos no campo mais profundo das ideias.

A apologia da experiência é um lugar-comum na literatura mística. Francisco da Anunciação também a faz. Simplesmente, a sua argumentação é absolutamente nova e em certo sentido inversa à da tradição mística anterior. A razão para isso prende-se com a acesa polémica que dominava os espíritos na altura em que ele escreveu,

³⁵ Sobre a questão do sigilismo ver SILVA, António Pereira da- *A questão do Sigilismo em Portugal no século XVIII- História, religião e política nos reinados de D. João V e D. José I*. Braga: Tipografia Editorial Franciscana, 1964 e APPOLIS, Émile- *Mystiques portugais du XVIIIe siècle: Jacobéens et Sigillistes. Annales E.S.C.* 19 (1964): 38-54.

nos anos iniciais do século XVIII. Falo da questão do quietismo, que foi já abordada atrás.

Será interessante comparar a argumentação de Francisco da Anunciação, escrevendo por volta de 1700, com a do Oratoriano Manuel Bernardes, mais de vinte anos antes, no período imediatamente anterior à eclosão da crise do quietismo. Ambos atacam a especulação mística e afirmam o primado da experiência. Anunciação fala do místico especulativo como aquele que “leu mas não experimentou” e cuja leitura lhes deu a conhecer os extraordinários efeitos do amor de Deus: “leram e ponderaram a soberania de uma alma contemplativa, os maravilhosos efeitos do amor ardente e unitivo”³⁶. Para o fundador da Jacobeia o místico especulativo não é aquele que tenta subjugar a teologia ao raciocínio humano, mas sim aquele que anula as capacidades do entendimento mergulhando-o na incompreensibilidade do amor de Deus. É aqui que ele vê o perigo. Aos olhos do fundador da Jacobeia, a perfeita encarnação do místico especulativo é o diretor de consciência irresponsável, que lê umas coisas acerca da inefabilidade do amor divino e as tenta aplicar nas suas dirigidas. Anunciação compreendeu os excessos que a ideia de uma união mística e inefável no amor de Deus estava a provocar, alertando que a prioridade era a reforma da vida e dos costumes: “e quem não vê já que é moralmente impossível adquirir e conservar estes hábitos intelectuais uma criatura que nas horas de oração na qual eles se costumão adquirir e conservar, habitua o entendimento à suspensão dos discursos e a olhar simplesmente para Deus? O hábito da lógica, da ética e da física não se gera nem se conserva senão com atos e demonstrações lógicas, éticas e físicas. Como se

³⁶ ANUNCIAÇÃO, Frei Francisco da- *Vindicias da virtude e escarmento de virtuosos nos públicos castigos dos hypocritas dados pelo Tribunal do Santo Officio. Tomo III*. Lisboa Oriental: Officina Ferreyriana, 1726, pp. 43-44.

hãode gerar os hábitos científicos (para que assim lhes chame) das virtudes morais com um simples intuito de Fé, sem que o entendimento trabalhe a tirar conclusões práticas em cada uma das suas matérias?”³⁷. É muito interessante esta ideia dos “hábitos científicos das virtudes morais”. A oração metódica era uma ciência, tal como referi atrás. Constituía uma “ciência experimental da santidade” e sobre isso Francisco da Anunciação tece ainda mais uma interessante reflexão, dizendo que “se de todas as faculdades e ciências (como diz Aristóteles) é mãe a experiência... do acerto prático das ações morais é a experiência a prova mais concludente, porque todas se mensuram pelo nível da prudência, virtude que nas observações experimentais funda os mais dos seus ditames”³⁸.

À luz da literatura de espiritualidade de feição agostiniana, esta crítica ao simples “intuito de fé” e ao “olhar simplesmente para Deus” pode parecer uma nota dissonante. Muito dissonante até. Não podemos desligar essa afirmação da circunstância histórica. O objetivo era moderar os excessos e retomar a linha da reforma prática da vida quotidiana. A ideia que subjaz é a de que a vida espiritual é uma atividade, não um quietismo, e a afirmação de que o entendimento deve trabalhar para “tirar conclusões práticas” não significa que esse entendimento não esteja, à boa maneira agostiniana, ofuscado pela queda provocada pelo pecado original.

A chave para a compreensão de toda a argumentação de Anunciação está na palavra “prudência”, que ele usa quando se refere à experiência como mãe do conhecimento. Essa prudência é consequência direta das limitações do entendimento, o qual dada

³⁷ ANUNCIAÇÃO, Frei Francisco da- *Vindicias da virtude e escarmento de virtuosos nos públicos castigos dos hypocritas dados pelo Tribunal do Santo Officio. Tomo III*. Lisboa Oriental: Officina Ferreyriana, 1726, p. 323.

³⁸ ANUNCIAÇÃO, Frei Francisco da- *Vindicias da virtude e escarmento de virtuosos nos públicos castigos dos hypocritas dados pelo Tribunal do Santo Officio. Tomo III*. Lisboa Oriental: Officina Ferreyriana, 1726, p. 326.

a fragilidade do seu raciocínio deve limitar-se à observação. Nesse sentido, experiência opõe-se a especulação, e o místico experimental opõe-se ao místico especulativo.

Nesse sentido, as palavras de Anunciação refletem as mesmas ideias de Manuel Bernardes, escritas ainda antes da crise do quietismo. Para Bernardes, a alma está limitada na sua capacidade de conhecer, encerrada dentro do cárcere do corpo, “recebendo só aquela pouca luz que lhe pode entrar pelas estreitas frestas dos seus cinco sentidos... e finalmente, sendo criatura nobilíssima e formosíssima, é necessário que se compare com os brutos animais, para que por via da comparação conheça de algum modo a sua vantagem e diferença”³⁹. Para além desta capacidade de observação o homem nada mais sabe, e cada vez que entra pelo caminho do raciocínio, entra pelo caminho do erro: “e o pior é que não pode deixar de ser assim, porque dizerem o mesmo sendo diversos os entendimentos é moralmente impossível”⁴⁰. A partir desta ideia, Bernardes desenvolve uma argumentação totalmente relativista, afirmando *quod nihil scitur*, “que nada se sabe”, e utiliza mesmo a imagem da alegoria da caverna de Platão para ilustrar essa ideia. Assim sendo, as duas únicas fontes para atingir a verdade são a Revelação e, num patamar menos fiável, o testemunho dos sentidos, a experiência. A especulação, sendo resultado do esforço de um entendimento frágil e falível, deve ser afastada.

Mas não foi sempre assim na literatura de espiritualidade. Ao percorrer vários autores dos séculos XVI e XVII constatei um fenómeno interessante. O significado da palavra “especulação” sofreu uma transformação algures na transição do século XVI para o XVII. Simultaneamente, adquiriu uma conotação negativa. Ainda em 1535

³⁹ BERNARDES, Manuel- *Exercícios espirituais e meditações da vida purgativa. I Parte*. Lisboa: na Oficina de Miguel Deslandes, 1686, p. 298.

⁴⁰ BERNARDES, Manuel- *Exercícios espirituais e meditações da vida purgativa. I Parte*. Lisboa: na Oficina de Miguel Deslandes, 1686, p.306.

o místico e médico franciscano espanhol Bernardino de Laredo (1482-1540), na sua *Subida del Monte Sion*, fala da especulação em termos francamente otimistas e positivos, indo à etimologia da palavra e ao seu sentido original: “certamente se entende por especulação quando vemos por um espelho, isto é, querer dar-nos a sentir que quando meditando nas criaturas despertamos pelo que vemos nelas para o amor do Senhor Nosso, então diremos que especulamos, ou olhamos no espelho, porque espelho é a criatura quando nela vemos o Criador”⁴¹. Laredo não está aqui a fazer mais do que acompanhar as ideias expressas pelo alegado discípulo de S. Paulo, pseudo-Dionísio, nas suas hierarquias celestes, de subir das coisas visíveis até às invisíveis através de um método de meditação, ideia retomada e desenvolvida por S. Boaventura (1221-1274) no seu *Itinerarium mentis in Deum*⁴².

Ainda no século XVI Santa Teresa de Ávila falava na razão especulativa do entendimento, cuja função era a de auxiliar a que a vontade se movesse em direção ao Criador. No entanto afiançava já que “a consideração da vida de Cristo Nosso Senhor é meio mais eficaz para caminhar para a perfeição e contemplação da sua Divindade, do que a especulação pelas criaturas”⁴³.

Também ainda no século XVI espanhol, Luís de Granada reconhece a necessidade do entendimento de “especular” as verdades

⁴¹ LAREDO, Bernardino de- *Subida del Monte Sion*. Alcalá: en casa de Juan Gracian, 1617, p. 280 (a edição original é de 1535).

⁴² Sobre a ascensão do visível para o invisível e as hierarquias celestes ver PATRIDES, C.A.- Renaissance Thought on the Celestial Hierarchies: The Decline of a Tradition. *The Journal of the History of Ideas*. 20 (1959): 155-166. Sobre a influência do pseudo-Dionísio em S. Boaventura ver ZINN Jr., Grover A.- *Book and Word. The Victorine Background of Bonaventure's use of Symbols in S. Bonaventura 1274-1974*. Grottaferrata: Collegio S. Bonaventura, 1974, pp. 143-169.

⁴³ PLANES, Bernardino- *Concordancia mistica en la qual se trata de las tres vias purgativa, iluminativa e unitiva i se declara i conuerda entre si la doctrina de la Santa Madre Teresa de Jesus com las de los santos y maestros de la vida espiritual que a lo mistico e escolastico an tratado de oracion i contemplacion*. Barcelona: por Antonio Lacavalleria, 1667, pp. 18 e 87.

divinas, mas não deixa de advertir para a necessidade de conter esse processo dentro dos devidos limites: “afrouxando sempre as rédeas à vontade, devemos apertá-las ao entendimento, não lhe dando mais licença para especular da que baste para iluminar e guiar a vontade”⁴⁴.

Até aqui o processo especulativo define-se como um processo místico, de ascensão da mente, embora tenha características de raciocínio puramente humanas. Com a passagem do século XVI para o XVII, e com o aparecimento dos principais autores franceses de espiritualidade, surge uma mutação importante. O termo “especulativo” começa a ganhar uma conotação negativa. Se nos autores castelhanos do século XVI a especulação era uma forma legítima de mover a vontade à união divina através do conhecimento do Criador por meio das suas criaturas, a partir do século XVII o termo começa a ser identificado com um raciocínio puramente humano, com a ciência profana, e a sua utilização nos mistérios divinos passa a ser visto como uma usurpação, quase uma blasfêmia. A diferença é já perfeitamente notória em Francisco de Sales, quando fala na diferença entre a “ciência dos santos” e a “ciência ordinária e adquirida”, afirmando que esta última “se tira à força de especulação, sob a pressão de vários argumentos e disputas”⁴⁵. Como vemos, a dessacralização do termo é aqui total. Jean-Pierre Camus alinha pela mesma análise, referindo que “São Paulo renuncia a toda a ciência e especulação, para além da de Jesus crucificado”⁴⁶. Por seu lado, o cardeal Pierre de Bérulle exclui igualmente a especulação dos processos da oração mental: “esta arte é uma ciência não de memória,

⁴⁴ *Obras del V.P.M. Fr. Luis de Granada. Segundo Volumen. Tomo III.* Madrid: por Don Pedro Marin, 1788, p. 302 (a edição original é de 1559).

⁴⁵ SALES, Francisco de- *Traicté de l'Amour de Dieu.* Lyon: chez Jean Huguetan, 1641, p. 245.

⁴⁶ CAMUS, Jean-Pierre- *Direction a l'Oraison Mentale.* Lyon: Chez Pierre Rigaud, 1623, p. 231.

mas de espírito, não de discurso, mas de prática, não de contenção mas de humildade, não de especulação mas de amor”⁴⁷.

Em Manuel Bernardes, o termo surge já quase completamente identificado com a ciência puramente humana e profana. Na sua obra *Luz e Calor*, de 1696, Bernardes refere-se à oração mental dizendo que “o que nos ensinou este Divino Mestre (Cristo) não foram as ciências e artes, mas as virtudes, não a especular os segredos da natureza, mas a praticar os segredos da sua lei”⁴⁸.

Verifica-se que o significado do termo “especular” ou “especulação” sofreu uma alteração bastante importante, perdendo a sua carga mística original e adquirindo uma significação puramente racionalista e humana. Na realidade, esta é ainda hoje a definição que nós damos ao termo, ou seja, raciocinar sem nenhuma base empírica de demonstração. De facto, na quase totalidade dos autores que estudei o termo surge sempre apresentado em oposição à noção de “experiência” ou de “prática”. A oração mental torna-se um processo puramente imediato e experimental. Isto parece surgir em estreita ligação com uma evolução que expus em capítulos anteriores: algures na viragem do século XVI para o XVII a oração mental torna-se essencialmente um programa de reforma de vida, baseado mais numa prática do que propriamente um método passível de uma demonstração teórica. Eu julgo que é disto que estamos a falar quando olhamos para a ideia, muito vincada a partir do século XVII, de uma “religião vivida”, ou “religião do coração”.

Esta ênfase na experiência surge, portanto, estreitamente associada à ideia de um entendimento humano falível, incapaz de penetrar

⁴⁷ *Les oeuvres de l'émientissime et reverendissime Pierre Cardinal de Berulle, instituteur, et premier Supérieur Generale de la Congregation de l'Oratoire de Jesus-Christ Nostre Seigneur*. Paris: chez Frederic Leonard, 1665, p. 414.

⁴⁸ BERNARDES, Manuel- *Luz e Calor. Obra espiritual para os que tratam do exercicio de virtudes e caminho de perfeição*. Lisboa: na Officina de Miguel Deslandes, 1696, p. 432.

as grandes verdades da vida e da existência a partir de um simples exercício de pensamento lógico. Ao “homem que pensa”, a literatura de espiritualidade contrapõe, com particular acuidade a partir do século XVII, o “homem que vive”.

A meu ver é esta a razão que explica que a “filosofia experimental” tenha tido tanto sucesso nos meios agostinianos. O caso mais evidente é o dos solitários de Port-Royal ou dos padres cientistas e filósofos da congregação do Oratório. Sobre esta tendência da literatura de espiritualidade, o jesuíta italiano Paolo Segneri dizia que “não me agrada que aqueles autores.. ponham nos prelúdios dos seus livros, por princípio que não admite dúvida, que não podem ser juízes da sua doutrina os ignorantes, porque não a entendem, e os doutos, porque não a experimentaram. Isto é querer ter sempre um asilo aberto, para onde se retirem ou recolham, quando lhes faça força a razão contrária. A experiência ajuda muitíssimo, mas está sujeita a enganos, especialmente em matérias que não são físicas, mas morais, e por isso expostas a grandíssima variedade”⁴⁹. Como bom jesuíta, Segneri estava desperto para os perigos que esta privatização da espiritualidade trazia, em particular o relativismo e o individualismo. Nesse sentido, Manuel Bernardes já tinha dito, como vimos atrás, que a diversidade de entendimentos levava a uma diversidade de opiniões.

Este princípio da fragilidade do entendimento levou a uma atitude dupla. Uma vez que o homem não consegue penetrar os segredos de Deus, deve aceitar com a Fé os factos da Revelação cristã. E uma vez que é incapaz de penetrar os segredos da natureza, então deve usar dos únicos meios ao seu alcance, ou seja, os sentidos. Todo conhecimento deve partir da experiência e da observação. Vimos que esta ideia foi particularmente bem explicitada pelo padre Bernardes.

⁴⁹ SEGNERI, Paolo- *Concordia entre la quietud y la fatiga de la oracion*. Barcelona: s.n., 1705, p. 2.

Como não deverá espantar ninguém, foi nos meios agostinianos que este princípio de duplicidade se afirmou. A autoridade deve ser aceite em matérias teológicas, porque estão para além do nosso alcance, e deve ser posta em causa nas matérias físicas, porque podemos questioná-la a partir das experiências. Esta máxima foi exposta por Pascal nos seus *Pensées*, publicados postumamente em 1670: “é a autoridade que nos pode esclarecer. Mas onde esta autoridade tem a principal força é na teologia, porque ela é inseparável da verdade, e nós não a conhecemos (à verdade) a não ser por ela (a autoridade), de maneira que para ter certeza completa nas matérias mais incompreensíveis à razão, basta lê-las nos livros sagrados”. A razão é, precisamente, a incapacidade do nosso entendimento. É ela que justifica esta obediência total à Fé. Já não acontece o mesmo nas ciências físicas: “a física, a medicina e todas as ciências que estão submetidas à experiência e ao raciocínio, devem ser aumentadas para se tornarem perfeitas”. Assim, admite-se e saúda-se a novidade nas ciências da natureza e reprova-se a novidade nas ciências teológicas: “o esclarecimento desta diferença deve tornar evidente a cegueira dos que alegam a autoridade nas matérias físicas, em lugar do raciocínio e das experiências, e provocar horror pela malícia de outros que empregam o raciocínio na teologia, em lugar da autoridade das Escrituras e dos Padres da Igreja”⁵⁰.

Esta mesma duplicidade face à razão entre as ciências físicas e a teologia é utilizada pelo oratoriano Nicholas Malebranche. Quatro anos após a publicação dos *Pensées* de Pascal, Malebranche publicava a sua *La recherche de la Vérité*, na qual expõe uma perspetiva idêntica: “em matéria de Teologia devemos amar a antiguidade, porque devemos amar a verdade, e a verdade encontra-se na antiguidade. É preciso que toda a curiosidade cesse quando se atinge a verdade.

⁵⁰ *Pensées de Blaise Pascal. Tome Premier*. Paris: Ledentu, 1820, pp. 42-44 (a edição original é de 1670).

Mas em matéria de filosofia, pelo contrário, deve-se amar a novidade”. E afiança ainda que “é melhor estudar a natureza do que os livros; as experiências sensíveis e visíveis provam certamente mais do que os raciocínios dos homens”⁵¹.

Um outro oratoriano, Bernard Lamy, numa obra que alertava para a necessidade de uma utilização regulada e “cristã” das ciências, alertava para a importância de complementar a busca de Deus, mediante a vontade, com a busca da verdade filosófica e natural, mediante o entendimento. Na primeira, impõe-se a experiência pessoal, na segunda a experiência física: “a perfeição consiste em duas coisas, na medida em que existem duas faculdades principais, que são a inteligência e a vontade... pela primeira importa distinguir o verdadeiro do falso, e pela vontade importa seguir o Verdadeiro Bem, que é Deus”⁵².

Esta articulação entre agostinianismo e empirismo surge bem demonstrada também fora do universo católico. O caso do pastor e teólogo inglês John Wesley (1703-1791) é, a esse nível, exemplar. Wesley é muitas vezes apontado como fundador de uma religião, o metodismo. Os seus princípios são o da radical conversão interior baseada em S. Paulo e Agostinho, entendida como uma experiência pessoal radical. Contudo, Wesley não foi, propriamente falando, criador de uma “religião”. O metodismo é uma reforma no interior do anglicanismo e o seu fundador nunca se quis separar da Igreja anglicana. O termo metodismo é retirado precisamente da vida regrada e metódica de oração que ele prescrevia aos seus seguidores. É sintomático que um dos autores mais apreciados por Wesley fosse o empirista John Locke, e que ele incentivasse a sua leitura junto dos seus discípulos. A base da admiração de Wesley por Locke

⁵¹ MALEBRANCHE, Nicholas- *La recherche de la Verité*. Paris: Chez Michel David, 1712, pp. 136 e 149.

⁵² LAMY, Bernard- *Entretiens sur les sciences*. Lyon: Chez Jean Certe, 1694, p. 39.

estava precisamente na ideia dos limites da racionalidade humana e na incapacidade de atingir qualquer forma de conhecimento que estivesse para além da experiência, fosse ela de natureza individual e religiosa ou natural⁵³. Wesley, que nutria uma “intensa admiração” por Francisco de Sales, fundou uma “religião da experiência” que recusava as “especulações imaginativas”⁵⁴.

De resto, não deixa de ser notável que já os membros da Real Mesa Censória, no seu parecer sobre a natureza da “seita” publicado em 1769, tinham afirmado que os metodistas seriam os mais próximos “precursores” dos jacobeus, “porque da mesma sorte que eles, sem missão de autoridade competente, e só pelo seu espírito particular, se erigiram em cabeças da separação dos mais fiéis”. Esta aproximação dos jacobeus aos metodistas revela uma agudeza no olhar que não acompanha o resto do parecer, onde se vislumbra alguma confusão, equívoco ou má-fé por parte dos juízes. O assunto será visto em detalhe no próximo capítulo⁵⁵.

Em Portugal, o local onde essa relação entre a experiência religiosa individual e filosofia experimental se estabeleceu com mais evidência foi na Congregação do Oratório. Apesar de tudo, não temos documentos que nos permitam estabelecer uma data segura onde possamos afirmar categoricamente a adesão dos oratorianos à nova filosofia empirista anterior à fundação do gabinete de física experimental na casa das Necessidades, no início da década de 50 do século XVIII. Sebastião da Silva Dias calculou que o movi-

⁵³ DREYER, Frederick- Faith and experience in the Thought of John Wesley. *The American Historical Review*. 88 (1983): 12-30.

⁵⁴ KNOX, R.A.- *Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1950, p. 517. Para a referência a S. Francisco de Sales ver p. 434.

⁵⁵ *Juizo decisivo que a Real Mesa Censoria... mandou ver e consultar o livro intitulado Theses, máximas, exercicios e observâncias espirituais da Jacobeia*. Lisboa: na Regia Officina Typografica, 1769, p. 11. Em obra publicada em 1952 Luís Cabral de Moncada retoma essa ligação entre metodistas e jacobeus, ver MONCADA, Luis Cabral de- *Mística e Racionalismo em Portugal no século XVIII. Uma página de história religiosa e política*. Coimbra: Casa do Castelo, 1952, pp. 90-94.

mento dos oratorianos em direção a uma renovação metodológica que os colocaria em confronto com os jesuítas só se terá dado no final do primeiro quartel do século XVIII. Não deixa, no entanto, de declarar que nessa primeira fase a renovação se terá limitado às humanidades, ou seja, fundamentalmente a questões de gramática latina⁵⁶. A renovação filosófica parece ser tardia, mas Silva Dias não arrisca uma data, por falta de documentação que a sustente.

No entanto, existe no Arquivo Nacional da Torre do Tombo um documento que poderá trazer alguma luz para a questão. O documento em causa é uma denúncia feita por um padre da congregação do Oratório de Braga, Manuel Luís do Salvador, contra alguns dos seus companheiros. Não tem qualquer data, mas temos dados que nos poderão ajudar a fazer uma aproximação cronológica. A denúncia deve datar dos anos 1745-46, uma vez que aí se fala de “libelos acusatórios” que circulavam contra alguns bispos “sobre o ponto de pertencer ao Santo Ofício o caso de denunciarem os penitentes ao confessor que perguntasse pelo cúmplice”⁵⁷. Na verdade, foi nesses anos que se gerou o conflito entre alguns bispos jacobeus, zelosos na reforma dos costumes, que se viram acusados de sigilismo, e a inquisição, que estava autorizada por um breve de Bento XIV a combater esta prática tida como herética⁵⁸.

O documento trata de vários assuntos que durante esse período agitavam alguns dos membros do Oratório de Braga. Os assuntos em causa iam desde a questão do sigilismo até à leitura proibida das obras de Descartes, a recusa da filosofia de Aristóteles e a “questão eucarística”, uma acesa polémica, ligada à filosofia cartesiana, que

⁵⁶ DIAS, Sebastião Silva- *Portugal e a cultura europeia (sécs. XVI a XVIII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1953, p. 144.

⁵⁷ ANTT- Tribunal do Santo Ofício, maço 28, documento 10, fólios não numerados.

⁵⁸ SILVA, António Pereira da- “Sigilismo” in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.)- *Dicionário de História Religiosa de Portugal, P-V*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, pp. 234-235.

tinha agitado a França na segunda metade do século XVII. Dois homens parecem ter lugar de destaque nas novas ideias que estavam a agitar a vida na casa bracarense da congregação: os padres João Bernardes e Paulo Campelli. Perto destes sacerdotes parecia situar-se um outro, Francisco de Lemos.

Os três parecem manifestar simpatias para com os bispos jacobeus na sua luta com a inquisição a propósito do sigilismo. Francisco de Lemos chegou mesmo a dizer qualquer coisa que o denunciante classificou de injuriosa contra os inquisidores, dizendo que os “libelos acusatórios” contra os bispos tinham sido postos a circular pelos próprios inquisidores. Infelizmente não foi possível apurar de que espécie de libelos se tratava. Os mesmos padres, Bernardes e Campelli, chegavam a colocar em causa as proibições contra a leitura de Descartes, dizendo que não conseguiam entender as razões para semelhante interdição. Quando o denunciante os confrontou com o facto de as obras que eles andavam a ler constarem no *index*, responderam simplesmente que “esta proibição não compreende Portugal, por não ser a inquisição deste reino sujeita à inquisição de Roma”.

Na perspectiva do denunciante a situação era agravada pelo facto de serem precisamente Bernardes e Campelli os homens encarregues de expurgar as proposições consideradas erróneas, ou que poderiam levantar dúvidas e necessitassem de uma exposição adicional, dos livros existentes na biblioteca do instituto. O denunciante acusou-os de práticas na censura dos livros que, no mínimo, poderiam ser consideradas laxistas, no máximo andariam próximas da fraude. Bernardes e Campelli não riscavam as proposições. Umhas vezes colocavam apenas um traço por cima, deixando bem visível a proposição. Noutras ocasiões escreviam apenas *ne legas*, (não leias), junto da frase, deixando-a intacta, facto de indignou vivamente o denunciante.

Numa certa ocasião, João Bernardes teria dito ao padre Manuel Luís do Salvador que “a mim parece-me que é de Fé que Cristo

está todo na hóstia consagrada, está todo em toda a hóstia e todo em qualquer parte dela, isto é certo que é de Fé”. O que provocou suspeita no padre Manuel Luís foi a forma como Bernardes o disse, “em cujo modo de dizer parece dava a entender algum medo ou dúvida”.

Do que aqui se trata é da famosa questão eucarística. O assunto implica questões teológicas complicadas que seria fastidioso e desnecessário abordar aqui. Importa, no entanto, referir que o problema estava na teorização sobre a presença real de Cristo na hóstia. Como vimos, Descartes separava de forma absoluta o espírito da matéria, e designava esta última simplesmente como uma “substância extensa”. A escolástica aristotélica, por seu lado, tinha uma perspectiva mais complexa, através da distinção entre substância da matéria e os seus acidentes, ou seja, a sua aparência. Assim, a doutrina da transubstanciação implicava a ideia de que os acidentes (a aparência) do pão e do vinho continuavam os mesmos tendo havido uma mudança na sua substância⁵⁹.

A “questão eucarística” tinha gerado bastante polémica em França e foi a principal responsável pela inclusão das obras de Descartes no *index* de livros proibidos, em 1663, no seguimento de uma condenação por parte da Faculdade de Teologia da Universidade de Lovaina, no ano anterior. Foi também um dos principais pretextos que Luís XIV alegou para tentar suprimir o ensino do cartesianismo nas universidades francesas⁶⁰. O cartesianismo era seguido em muitos círculos agostinianos e surgia frequentemente ligado aos jansenistas. De resto, muitos cartesianos tinham tentado uma apro-

⁵⁹ Sobre a “questão eucarística” ver ARMOGATHE, J.-R.- *Theologia Cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1977 e NADLER, Steven M.- Arnauld, Descartes, and Transubstantiation: Reconciling Cartesian Methaphysics and Real Presence. *Journal of the History of Ideas*. 49 (1988) 229-246.

⁶⁰ SCHMALTZ, Tad M.- What Has Cartesianism To Do with Jansenism? *Journal of the History of Ideas*. 60 (1999), p. 47.

ximação entre a filosofia de Descartes e o pensamento de Agostinho, no sentido de facilitar a aceitação do filósofo francês junto da ortodoxia católica⁶¹.

Simplificando, a questão eucarística é apenas mais uma das consequências do cartesianismo relativamente à separação entre a matéria e o espírito. Já tínhamos visto a forma como o cartesianismo espiritualizava a alma a um ponto que não admitia qualquer compromisso com a matéria, ao passo que o aristotelismo tinha uma espécie de graus intermédios, através da alma vegetativa e sensitiva. Aqui passa-se exatamente a mesma coisa. A “filosofia de corte” cartesiana opõe-se claramente à “filosofia de ligação” da escolástica aristotélica. Assim como os diferentes graus de alma, vegetativa, sensitiva e intelectual permitiam uma graduação entre a carne e o espírito, também a divisão da matéria entre acidentes e substância permitia de alguma forma uma introdução do sagrado no mundo material, que agora, com a cisão ontológica entre Deus e o mundo já não era possível. O mundo dessacralizou-se irremediavelmente.

Estes dois sacerdotes do Oratório, João Bernardes e Paulo Campelli, não eram homens desprovidos de responsabilidades, fosse no interior da sua instituição, onde estavam encarregues da importante missão de expurgar livros, fosse mesmo fora dela. Paulo Campelli, por exemplo, tinha já sido qualificador do Santo Ofício. Das censuras literárias que produziu só encontrei três, mas duas delas são bastante significativas. Uma é a do livro do jacobeu e missionário do Varatojo, frei Paulo de Santa Teresa, publicado em 1736, intitulado *Flagello do Peccado*. Na aprovação do livro Campelli mostra-se um admirador incondicional do autor, dizendo mesmo que

⁶¹ GOUHIER, Henri- *Cartésianisme et augustianisme au XVIIe siècle*. Paris: J.Vrin, 1978 e VELOSO, A.M.- A agostinização do pensamento de Descartes. *Revista portuguesa de filosofia*. 44 (1988) 127-154.

“vendo eu, e revendo estes sermões com excessivo gosto e suma atenção, poderia lograr muito igual proveito espiritual com sua lição, senão obstara minha grande tibieza e miséria”. Ainda no mesmo texto da censura Campelli cita S. Paulo: “estes meus sermões não se formaram de palavras vãs, discursos artificiosos e conceitos afetados, mas tudo neles é uma clara atestação do espírito e virtude”⁶². Esta observação é importante, na medida em que uma das vertentes da luta da nova filosofia contra a escolástica era precisamente a condenação da afetação e superfluidade da oratória barroca.

Para além desta existe uma outra censura bastante significativa de Paulo Campelli, impressa na obra de Gabriel Pereira de Castro (1571-1632) intitulada *Monomachia sobre as concórdias que se fizeram os reys com os prelados de Portugal*, publicada em 1738. A obra foi publicada num contexto de tensão entre a coroa portuguesa e a Santa Sé e destinava-se a afirmar os direitos temporais da monarquia⁶³. No seu parecer, Paulo Campelli elogia o autor e a obra: “e que obra mais doutrinal, que obra mais útil se pode inventar e fazer a toda a República literária portuguesa que esta? Todos os que bem considerarem assim o hão-de confessar”. E conclui com uma nota que faz lembrar os autores regalistas do período do pombalismo: “dele (do autor) aprenderão todos os professores de leis, assim canónicas como civis, doutrinas singulares, e verão firmadas muitas leis particulares deste Reino, que à primeira vista, lidas no livro das Ordenações, lhes parecerão contrárias à Igreja, não sendo assim porque foram firmadas pelos Sumos Pontífices”⁶⁴.

⁶² SANTA TERESA, frei Paulo de- *Flagello do peccado*. Lisboa Occidental: na Officina de Antonio Pedrozo Galram, 1736, aprovação do qualificador no início da obra, páginas não numeradas.

⁶³ TORGAL, Luís Reis- *Ideologia política e teoria do estado na Restauração. Volume I*. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, 1981, p. 58, nota 1.

⁶⁴ CASTRO, Gabriel Pereira de- *Monomachia sobre as concórdias que se fizeram os reys com os prelados de Portugal nas duvidas da jurisdiçam ecclesiastica e tem-*

Por seu lado, o colega de Paulo Campelli na tarefa de expurgar os livros do Oratório bracarense era também um homem de relevo. Parece ter sido bastante respeitado como teólogo e filósofo, ao ponto de ser nomeado examinador sinodal da diocese de Braga. Dedicou-se com particular incidência à teologia mística e moral. No manuscrito onde está redigida a sua biografia, existente na Biblioteca Nacional de Lisboa, encontramos detalhes relevantes. Um deles foi o facto de a sua morte ter sido assinalada com grandes sermões laudatórios por parte de alguns missionários do Varatojo. O outro foi o convite que D. José, “pela notícia que tinha das suas letras e virtudes”, lhe endereçou para ocupar o cargo de bispo do Maranhão, cargo que Bernardes recusou por não querer abandonar a sua congregação. Menciona-se ainda, no mesmo manuscrito, que o padre João Bernardes teria sido vítima de uma intriga que o comprometeu junto do rei e que por isso fora desterrado para a casa que os oratorianos tinham em Freixo-de-espada-à-cinta. O seu regresso à casa de Braga só aconteceria por instâncias do Arcebispo dessa cidade, Dom Gaspar de Bragança. Bernardes viria a morrer em 1767⁶⁵.

Mas se a denúncia contra os padres Campelli e Bernardes demonstra a penetração da filosofia cartesiana e as controvérsias internas que essa filosofia gerou, existe ainda um outro documento que atesta que ao nível teológico-moral a polémica era bastante anterior. Pelo menos é o que se pode depreender de uma denúncia contra dois missionários do Varatojo datada de 27 de Março de 1733. Os missionários em causa eram frei José da Madre de Deus e frei António do Sacramento. Durante a pregação numa missão levada a cabo na cidade do Porto, frei António do Sacramento começou a perorar contra os “teólogos da cidade do Porto, chamando-lhes repetidas vezes

poral. Lisboa Occidental: Joze Francisco Mendes, 1738, aprovação do qualificador no início da obra, páginas não numeradas.

⁶⁵ ANTT- Manuscritos da Livraria n° 430, fólios não numerados.

com vozes desentoadas teólogos e teologias do inferno”⁶⁶. Durante a sua missão exortou ainda ao arrependimento e reforma de vida, dizendo “que todo aquele que na dita missão se não convertesse a Deus e não correspondesse aquela vocação ou chamamento, não havia de ter outro e se lhe fazia impossível a sua conversão, porque se lhe serravam as portas da Divina Misericórdia”.

Esta última afirmação traz imediatamente à memória o esquema sinérgico entre a graça e o livre arbítrio exposto por Francisco da Anunciação nas suas *Vindícias da Virtude*. Mas quem eram os “teólogos do Porto”? Possivelmente os jesuítas do colégio de S. Lourenço, que na altura desempenhavam uma importante função na formação do clero, e cujo ensino assentava numa teologia moral probabilística⁶⁷. É uma possibilidade. O que é inegável é que os excessos do modelo rigorista começavam por esta altura a ser notados e a criar conflitos. Outro aspeto interessante é o facto de a inquisição ter tomado partido de forma clara em defesa dos “teólogos do Porto”, reprovando ao varatojano “o escândalo que deu aos teólogos daquela cidade em chamar às suas santas e verdadeiras doutrinas teologias do inferno”.

Resumindo, ao longo dos dois últimos capítulos temos visto como lentamente se foi impondo uma “frente ideológica” que desafiava a situação vigente. Falo em frente ideológica porque se tratava de diversas áreas submetidas a um único movimento de ideias. A filosofia acompanhava a teologia que por sua vez se refletia na ciência, na eclesiologia, na antropologia, na teoria do estado, na oratória, etc. Era um movimento totalizante, no sentido em que implicava uma renovação de todos os aspetos da vida, desde os mais elementares comportamentos do quotidiano até às mais altas reflexões do espírito.

⁶⁶ ANTT- Tribunal do Santo Ofício, maço 25, nº 9, página única.

⁶⁷ Ver MARTINS, Fausto Sanches- *O colégio de S. Lourenço*. Porto: edição do autor, 1986.

Ao mesmo tempo existiu uma atitude algo dúplice face às ciências físicas, encaradas por um lado como áreas profanas que não devem ocupar os espíritos devotados a Deus, ou por outro como uma disciplina que deve acompanhar a nova atitude de espiritualidade e tornar-se radicalmente experimental. É o raciocínio que deve partir da experiência e não contrário. Esta atitude dúplice é reflexo das encruzilhadas que se foram colocando a este movimento, das quais a mais importante terá sido talvez a das relações entre o estado e a Igreja, como tentarei demonstrar no próximo capítulo.

É por isso que talvez seja forçado falar em movimento. Talvez o mais correto seja designar a situação emergente por uma nova atitude definida por uma nova antropologia, sendo que antropologia deve ser aqui entendida no sentido de uma visão sobre o homem e a sua condição. Estamos a falar de um movimento, à falta de melhor termo, com uma considerável dose de heterogeneidade. O anti jesuitismo, por exemplo, aparece de forma precoce no carmelita Caetano de S. José numa altura em que os principais autores do Oratório, como Bartolomeu de Quental ou Manuel Bernardes, manifestavam um profundo respeito pela Companhia fundada por Loyola. Por seu lado Francisco da Anunciação cita respeitosamente vários autores jesuítas ao mesmo tempo que vai explanando uma teologia moral que qualquer olhar mais desatento poderia identificar como afrontosa para a sensibilidade da maior parte dos membros da Companhia de Jesus. No que diz respeito à nova “filosofia experimental”, ela impôs-se na Congregação do Oratório enquanto a Jacobeia se manteve exclusivamente interessada nas questões de teologia e moral.

O grande exemplo desta aliança contraintuitiva entre piedade introspectiva e ciência experimental está representada de forma perfeita na figura do padre oratoriano Teodoro de Almeida (1722-1804), autor de uma obra científica de carácter generalista intitulada *Recreação Filosófica*, publicada em vários tomos a partir de 1751. A importância

de Teodoro de Almeida na renovação filosófica da península ibérica está atestada por uma carta exarada em Málaga pelo Ministério da Fazenda e da Guerra do país vizinho, no dia 25 de Julho de 1804, escassos meses após o falecimento do oratoriano. O propósito da carta era solicitar ao prepósito da Congregação do Oratório em Portugal documentação que permitisse redigir uma biografia de Teodoro de Almeida. O teor da carta demonstra bem o apreço em que este era tido em Espanha: “nenhuma obra tem sido mais frequentada de toda a gente como a do padre Almeida, nenhuma espalhou tão brevemente a luz da verdadeira filosofia, nenhuma impôs total silêncio aos antigos peripatéticos com a eficácia do raciocínio... e para dizer numa palavra, nenhuma encheu tão amplamente as medidas de Carlos 3º e do seu Augustíssimo Filho, como os diálogos do padre Almeida”⁶⁸. Numa passagem importante, o autor da carta declara que “os seus escritos abriram a porta para o conhecimento da sã moral e da verdadeira física”. A passagem é importante, a meu ver, porque atesta até que ponto a questão moral e religiosa estava intimamente ligada à questão filosófico-científica, sendo que esta estava subordinada aquela.

Na verdade, Teodoro de Almeida considerava que a física experimental abriria as portas para o “desconhecido país da verdade”, de uma forma que a razão humana nunca poderia alcançar, tal como declarou numa sessão na casa das Necessidades no ano de 1753: “a Providência, como querendo pagar nestes últimos tempos o trabalho de tantos séculos, encaminhou os homens pela verdadeira estrada que ia dar ao, até aí desconhecido, país da verdade... ao mesmo tempo que foram os homens tentando e repetindo várias experiências foi aparecendo a verdade enterrada e escondida desde os primeiros anos do mundo”⁶⁹.

⁶⁸ ANTT- Real Mesa Censória, caixa 447, documento 7665.

⁶⁹ ANTT- Real Mesa Censória, caixa 447, documento 7694.

Este era o mesmo Teodoro de Almeida que propunha aos fiéis uma piedade sacrificial cujo tom soava estranhamente aos primórdios do Oratório francês. Num sermão pregado na festa de Nossa Senhora dos Mártires de 1779, o oratoriano fez uma sombria reflexão acerca do sacrifício de Cristo, cujo teor parece fazer ecoar as ideias da piedade sacrificial daquele que foi o segundo Geral dos oratorianos de França, Charles de Condren: “Jesus Cristo no sacrifício da cruz fez de si vítima, oferecendo-se à morte pelos pecados do mundo, e então lhe dá Santo Agostinho o título de *cabeça dos mártires*”⁷⁰. Tal como Condren mais de um século e meio antes, Teodoro de Almeida expõe uma leitura dos textos de S. Paulo numa ótica vitimal: “todos os louros se acham tintos de sangue e com ele é que se regaram sempre as palmas... as vossas paixões são as que hão-de ficar extintas, os sentidos mortificados, as máximas antigas abolidas e os costumes inteiramente trocados, de sorte que o homem antigo inteiramente há-de morrer, e há-de suscitar em vós pelo espírito de Deus um homem novo”⁷¹. E exalta a virtude do sacrifício como matriz para a vida do sacerdócio. Os ministros de Deus devem suportar pacientemente os opróbrios que lhe são lançados pelos “mundanos”: “o retiro nos ministros de Deus vos entristece, que a sua moderação é insípida, que a simplicidade e abstração das criaturas vo-los faz inúteis, vem que à pouca estimação dos mundanos se lhe segue o desgosto, ao desgosto o desprezo, ao desprezo talvez as injúrias”⁷².

Há, assim, desde finais do século XVII, a lenta gestação de uma nova sensibilidade. Ou talvez de novas sensibilidades. Todas elas (as

⁷⁰ ALMEIDA, Teodoro de- *Sermão para huma missa nova na festa da Senhora dos Martires*. Lisboa: Regia Officina Typografica, 1779, p. 5.

⁷¹ ALMEIDA, Teodoro de- *Sermão para huma missa nova na festa da Senhora dos Martires*. Lisboa: Regia Officina Typografica, 1779, p. 11.

⁷² ALMEIDA, Teodoro de- *Sermão para huma missa nova na festa da Senhora dos Martires*. Lisboa: Regia Officina Typografica, 1779, p. 31.

de jacobitas e oratorianos) se manterão incólumes após a queda dos jesuítas e contribuirão para a construção do novo estado de coisas, já sob a égide do futuro Marquês de Pombal. E porquê? Porque estas sensibilidades tinham a abordagem antropológica certa, porque viam o homem a partir de dentro e era a partir de dentro do homem que o Marquês queria construir o novo estado de coisas.

(Página deixada propositadamente em branco)

14. REVOLUÇÃO CULTURAL

“De todas as paixões, a que mais se esconde é a vaidade, e se esconde de tal sorte que a si mesma se oculta e ignora: ainda as ações mais pias nascem muitas vezes de uma vaidade mística, que quem a tem não a conhece nem distingue. A satisfação própria que a alma recebe é como um espelho em que nos vemos superiores aos mais homens”¹. Assim se exprimia em 1752 Matias Aires de Eça (1705-1770) no seu livro *Reflexões sobre a vaidade dos homens*, dedicado ao rei D. José I.

Nascido na província de S. Paulo, no Brasil, em 1705, Matias Aires viria muito jovem para Portugal, aos onze anos de idade. Entre 1728 e 1733 viveu em Paris². Poderá especular-se se terá sido aí que Matias absorveu o gosto pela profundidade psicológica que evidenciou nas suas *Reflexões*. A França era a pátria da literatura moralista. Os “moralistas” eram autores que refletiam sobre a natureza interior do homem, os seus desejos, as suas motivações, tudo aquilo que se esconde nos mais recônditos e desconhecidos abismos do coração humano. O aparecimento da literatura moralista resultou de uma espécie de laicização da literatura mística e da ideia de S. Paulo de luta do homem contra si próprio. A ideia de alteridade, de

¹ EÇA, Mathias Aires Ramos da Silva de- *Reflexões sobre a vaidade dos homens, ou discursos morais sobre os efeitos da vaidade*. Lisboa: na Officina de Francisco Luiz Ameno, 1752, p. 4.

² MOISÉS, Massaud- *A literatura portuguesa através dos textos*. São Paulo: Cultrix, 2004, p. 184.

um “outro” no interior de nós mesmos, tinha já sido teorizada por autores ligados à literatura de espiritualidade. Com os moralistas essa ideia começa a transformar-se, de alguma forma, em algo de semelhante à noção moderna de inconsciente³.

A obra de Matias Aires demonstra uma profundidade psicológica que a torna única entre os autores portugueses. Para este autor, o grande motor de todas as ações humanas é a vaidade, a qual se aproxima muito do amor-próprio, “se é que não é o mesmo”⁴. É interessante verificar que é possível encontrar no discurso de Matias Aires os grandes tópicos da literatura de espiritualidade de feição agostiniana. Encontramos a “engrenagem da alma” e a crítica à futilidade da imaginação: “a imaginação desperta e dá movimento à vaidade, por isso esta não é paixão do corpo mas da alma, não é vício da vontade mas do entendimento, pois depende do discurso”⁵.

Encontramos também a noção de um entendimento obscurecido e da relatividade do conhecimento, em termos muito semelhantes aos do padre Manuel Bernardes: “a ciência humana o mais que se estende é ao conhecimento de que nada se sabe, e assim vem a ciência a fazer vaidade da ignorância”⁶.

Até mesmo a busca interior de Deus e da recusa do mundo é motivada por vaidade: “buscamos a Deus quando o mundo não nos busca, se alguma ofensa nos irrita deixamos a sociedade, não por

³ Sobre a transformação da literatura mística em literatura moralista ver BEUGNOT, Bernard- *Le discours de la retraite au XVIIe siècle. Loin du monde et du bruit*. Paris: PUF, 1996, p. 255; PAPASOGLI, Benedetta- *Le “fond du coeur”. Figures de l’espace intérieur au XVIIe siècle*. Paris: Honoré Champion, 2000, p. 48.

⁴ EÇA, Mathias Aires Ramos da Silva de- *Reflexões sobre a vaidade dos homens, ou discursos morais sobre os efeitos da vaidade*. Lisboa: na Officina de Francisco Luiz Ameno, 1752, p. 11.

⁵ EÇA, Mathias Aires Ramos da Silva de- *Reflexões sobre a vaidade dos homens, ou discursos morais sobre os efeitos da vaidade*. Lisboa: na Officina de Francisco Luiz Ameno, 1752, p. 15.

⁶ EÇA, Mathias Aires Ramos da Silva de- *Reflexões sobre a vaidade dos homens, ou discursos morais sobre os efeitos da vaidade*. Lisboa: na Officina de Francisco Luiz Ameno, 1752, p. 16.

arrependidos mas por queixosos, e menos por amar a Deus que por aborrecer os homens. A vaidade nos inspira aquele modo de vingança e parece com efeito que o deixar o mundo é desprezá-lo”⁷.

O homem dissecado por Matias Aires no seu ensaio é o homem dividido de S. Paulo e Agostinho: “todos conhecemos os delírios a que a vaidade nos incita, mas nem por isso deixamos de os seguir. Parece que cada um de nós tem duas vontades sempre opostas entre si”⁸. É o homem que é escravo de si e das suas paixões, um prisioneiro de si mesmo: “se a melancolia nos desterra para a solidão do ermo, não deixa de ir connosco a vaidade, e então somos como a ave desgraçada que por mais que fuja do lugar em que recebeu o golpe, sempre leva no peito atravessada a seta. Nunca podemos fugir de nós”⁹.

É difícil dizer se o aparecimento de uma obra como a de Matias Aires, numa altura em que Sebastião José, futuro Marquês de Pombal, começava a afirmar-se com autoridade incontestável, numa altura em que surgia a *Carta exortatória* contra os jesuítas e apenas quatro anos depois da polémica de Verney, é fruto do acaso. O que podemos afirmar com elevado grau de certeza é que a partir desta altura, e mais ainda após a expulsão dos jesuítas, se iniciou um processo de renovação cultural em que o interesse pela introspeção e pelo estudo das faces ocultas do coração humano adquirem um interesse desconhecido até então em Portugal. Tudo isso em nome de um projeto de imposição de uma forma de moralidade rigorista,

⁷ EÇA, Mathias Aires Ramos da Silva de- *Reflexões sobre a vaidade dos homens, ou discursos morais sobre os efeitos da vaidade*. Lisboa: na Officina de Francisco Luiz Ameno, 1752, p. 22.

⁸ EÇA, Mathias Aires Ramos da Silva de- *Reflexões sobre a vaidade dos homens, ou discursos morais sobre os efeitos da vaidade*. Lisboa: na Officina de Francisco Luiz Ameno, 1752, p. 82.

⁹ EÇA, Mathias Aires Ramos da Silva de- *Reflexões sobre a vaidade dos homens, ou discursos morais sobre os efeitos da vaidade*. Lisboa: na Officina de Francisco Luiz Ameno, 1752, p. 43.

a qual tenderá cada vez mais para o laicismo, em que a moral do cristão se vai tornando a moral do cidadão. O processo é particularmente nítido de 1768 para a frente. E é nessa revolução cultural que nós podemos encontrar as raízes da literatura, marcadamente agostiniana, do período da revolução liberal de 1820.

Depois da expulsão dos jesuítas em 1759 as atenções internacionais viraram-se para Portugal, até então considerado um reduto dos jesuítas e visto como um bastião da ignorância e do fanatismo. Basta ler o que a este respeito escreveu d'Alembert, em 1765: “o país da Europa mais entregue aos padres e aos monges, que não parecia talhado para se livrar tão prontamente dos jesuítas e muito menos para ser ele a dar o exemplo”¹⁰.

Pouco depois da expulsão dos padres da Companhia de território português as *Nouvelles ecclesiastiques ou Memoires pour servir à l'histoire de la Constitution Unigenitus*, o órgão de imprensa do partido jansenista francês, escrevia entusiasticamente sobre as novas possibilidades que se abriam em termos de ensino e desenvolvimento de uma nova pedagogia, condição necessária à renovação integral do tecido social. Portugal poderia assim tornar-se uma espécie de reduto avançado da vanguarda jansenista europeia. O tom em que o artigo está escrito confirma esta percepção.

Foi na edição de 30 de Janeiro de 1760 que todo esse risonho futuro foi anunciado, tendo como mote o édito de expulsão dos jesuítas, mandado publicar por D. José I e rapidamente traduzido para italiano e francês. O embaixador português em Roma chegou a publicar a versão italiana do documento, para grande satisfação do redator do artigo, “sob os olhos do Papa”¹¹.

¹⁰ D'ALEMBERT, Jean- *Sur la destruction des jesuites en France par un auteur desinteressé*. Edinbourg: J. Balfour, 1765, p. 124.

¹¹ *Nouvelles ecclesiastiques ou Memoires pour servir à l'histoire de la Constitution Unigenitus*, 30 Janvier 1760, p. 22, o artigo está entre as páginas 22 e 24.

O autor utiliza longas transcrições do édito e vai comentando alguns pontos mais importantes. Defende que é importante começar desde já a traduzir obras de autores mais consentâneos com a nova situação, como Rollin, Fleury, os solitários de Port-Royal (em particular Arnauld e Nicole), ou o oratoriano Bernard Lamy. Lança depois uma citação do texto exarado por D. José I, em que se diz que as humanidades são a base de todas as ciências e que a causa da decadência do ensino era o método “obscuro” dos jesuítas e o “opinionismo inflexível” (*inflexible opiniatreté*), ou seja a vontade de opinar “seja contra o juízo dos mestres mais experimentados, seja contra o julgamento, a evidência e a certeza dos factos”.

Tal como se faz nas “nações policiadas”, diz o redator das *Nouvelles*, o objetivo é “formar o cristão, o homem honesto, o bom cidadão e o súbdito fiel”. Os mestres devem zelar pelos bons costumes, “afastando os seus discípulos dos divertimentos e de todas as ocasiões onde a pureza dos costumes possa correr riscos”. Numa passagem muito significativa diz-se que os mestres devem zelar para que os seus alunos cumpram os preceitos religiosos, obrigando-os indispensavelmente à assiduidade na confissão e comunhão pelo menos uma vez por mês. Contudo, diz-se também que o cumprimento deste preceito deve constituir “um voto e um desejo, e não um simples preceito rigoroso. É, portanto, o espírito do legislador, mais do que a letra da lei, que deve reger esta observação”. A religião do coração não é compatível com exterioridades e há que obedecer ao império da vontade. Mas poderia perguntar-se: e se a vontade não for essa? Sobre isso, absoluto silêncio do redator das *Nouvelles*.

O articulista termina dizendo que “a excelência deste regulamento que por ora concerne apenas às humanidades... faz-nos esperar com impaciência aquele que terá por objeto a filosofia e a teologia. Tudo o que nos é dito por agora é que “Sua Majestade Portuguesa resolveu já envolver algumas ordens religiosas no ensino da teologia, e de se reportar aos seus superiores mais meritórios para tudo o que

possa animar este estudo importante, de maneira que ela faça neste Reino os mesmos progressos que já fez noutros países da Europa”.

Estas palavras sintetizam todo um programa que, como temos visto, era já embrionário em Portugal na segunda metade do século XVII. Como tentarei demonstrar, este programa foi, no seu essencial, cumprido zelosamente a partir da expulsão dos padres da Companhia de Jesus.

Cerca de quinze dias antes do édito de expulsão, o oratoriano Teodoro Franco, qualificador do Santo Ofício, emitia um parecer sobre uma obra italiana no qual denunciava claramente um tom triunfal. A obra em causa era a *Ad theologiam christianam dogmatico-moralis Apparatus*, do dominicano Daniele Concina (1687-1756), conhecido pelas suas posições de combate à teologia moral dos jesuítas. A confiança na mudança de paradigma era de tal ordem que o oratoriano não evita um tom de condescendência, quase paternalismo: “parece que no sólido e nervoso desengano com que o seu douto autor fala contra os sectários do probabilismo poderão estes achar a luz de que necessitam para mudarem de sistema, e à vista dos convincentes argumentos eruditamente propostos para arruinar a teologia acomodatória, e para bem fundar e estabelecer os puros e santos dogmas da cristã, espero que divulgando-se esta obra por meio do prelo de que, *mutatis mutandis*, me parece digna, se vejam na Igreja de Deus desterradas as relaxações que introduziu a nímia liberdade de opinar”¹².

Alguns meses antes o bispo de Leiria D. João Cosme da Cunha, futuro cardeal e homem muito próximo de Sebastião José de Carvalho¹³, emitia uma carta pastoral na qual a teologia moral dos jesuítas era tida como principal motivo para que o prelado

¹² ANTT- Tribunal do Santo Ofício, maço 54, nº 1, fólio não numerado.

¹³ O cardeal foi um elemento importante na reforma pombalina da inquisição portuguesa, ver PAIVA, José Pedro; MARCOCCI, Giuseppe- *História da Inquisição Portuguesa 1536-1821*. Lisboa: Esfera dos livros, 2013, p. 352.

proibisse os jesuítas de pregar e confessar no seu bispado: “é bem notória aquela louvável adesão com que nos nossos dias abraçam as opiniões mais seguras todos os professores da escola dominicana, agostiniana, entre outras. Glorioso exemplo a que só, ou mais, resistiram os jesuítas como fautores de probabilismo”. Os jesuítas, diz, “fizeram um Evangelho político, acomodado ao gosto dos mundanos, a título de condescendências benignas com os espíritos débeis do cristianismo”¹⁴. E deixa ainda uma nota em forma de lamento: “uma das fatilidades (sic) do presente século é ver-se a moral cristã sacrificada a esta liberdade de opinar”¹⁵.

A “liberdade de opinar” é um alvo insistentemente referido. Esta era uma crítica cuja genealogia em Portugal remonta já ao carmelita Caetano de S. José. O redator das *Nouvelles ecclesiastiques*, por seu turno, tinha falado do “opinionismo inflexível” contra a autoridade dos mestres (no plano moral) e contra os factos da experiência empírica (no plano das ciências físicas). É este menosprezo pela razão humana que me parece funcionar como a marca de água de toda esta nova filosofia. E isso não parece muito compatível com a ideia, muito comum, de que o movimento reformista das luzes estava ligado a uma visão otimista da natureza humana.

Retornemos ao artigo de Janeiro de 1760 publicado nas *Nouvelles ecclesiastiques*. São aí sugeridos vários autores considerados apropriados para levar a cabo uma reforma do ensino. Alguns serão traduzidos por homens próximos do círculo de Sebastião José. Destes, podemos afirmar que o foram os autores de tendências agostinianas mas não claramente assumidos como jansenistas, como

¹⁴ Dom João de Nossa Senhora da Porta, *Cónego Regular de Santo Agostinho, por mercê de Deus e da Santa Sé Apostolica Bispo de Leiria...*(pastoral de 28 de Fevereiro de 1759), p. 3.

¹⁵ Dom João de Nossa Senhora da Porta, *Cónego Regular de Santo Agostinho, por mercê de Deus e da Santa Sé Apostolica Bispo de Leiria...*(pastoral de 28 de Fevereiro de 1759), p. 7.

Rollin e Fleury. Os solitários de Port-Royal, por exemplo, não foram traduzidos. A famosa *Logique ou Art de penser*, da autoria de Arnauld e Nicole, tinha uma orientação cartesiana e adequava-se bem à nova situação. Contudo, nunca foi vertida para português.

Apesar de uma certa convergência de perspetivas, existia desconfiança e alguma ambivalência face ao jansenismo puro e duro. Não obstante, o cônsul português em Amsterdão, Domingos Luís da Costa, colocou Sebastião José em contacto com o abade Gabriel Dupac de Bellegarde, o líder da igreja jansenista de Utrecht¹⁶. Bellegarde estava entusiasmado com as reformas portuguesas e começou uma correspondência com alguns autores portugueses, nomeadamente com o teólogo de confiança de Pombal, o oratoriano António Pereira de Figueiredo, a quem enviou as obras completas de uma das mais importantes figuras da nova teologia política, Zeger Bernhard Van Espen (1646-1728). Para além disso, Bellegarde e os seus próximos começaram a redigir uma *Mémoire au sujet des études ecclésiastiques du Royaume de Portugal*, datada de 1763¹⁷. O documento, de que se guarda hoje um exemplar nos arquivos de Utrecht, pretendia ser um programa de renovação dos estudos em Portugal e antecipa de alguma forma a reforma universitária de Coimbra em 1772.

A atividade de censura literária é um excelente barómetro para poder avaliar o clima intelectual de uma determinada época. Os documentos disponíveis permitem situar pelos inícios da década de 60, ou seja, imediatamente a seguir à expulsão dos jesuítas de Portugal, o início de um esforço de divulgação literária ainda algo incipiente, mas inegável. Assim, frei Nicolau da Assunção Becquer,

¹⁶ SOUZA, Evergton Sales- L'incontournable jansénisme: l'Église d'Utrecht et la réforme ecclésiastique portugaise. *Histoire, Économie et Société*. 4 (2005), p. 558.

¹⁷ SOUZA, Evergton Sales- L'incontournable jansénisme: l'Église d'Utrecht et la réforme ecclésiastique portugaise. *Histoire, Économie et Société*. 4 (2005), p. 561 e SANTOS, Cândido dos- Os jansenistas franceses e os estudos eclesiásticos na época de Pombal. *Máthesis*. 13 (2004), pp. 68 e ss.

dominicano e qualificador do Santo Ofício, escrevia aos inquisidores a 2 de Maio de 1761, falando das obras de Van Espen, proibidas desde 1737: “muitos jogos destas obras se tem impedido o correrem por esta proibição, o que causa prejuízo ao público por ser muito útil aos teólogos e canonistas, expurgadas dos erros em que o autor caiu”¹⁸.

Nesse mesmo ano, um outro qualificador da inquisição, o beneditino frei João Baptista de S. Caetano, fora encarregue de analisar a *História eclesiástica* de Claude Fleury, em particular uma parte intitulada *Discurso do padre Fabre*, feito pelo oratoriano Jean-Claude Fabre (1668-1753), continuador da obra de Fleury. Este autor, como vimos antes, foi muito importante na difusão da teologia moral rigorista agostiniana, em particular por ter “criado” um exemplo histórico, mais ou menos idealizado, na Igreja Primitiva. Fleury estava proibido pela inquisição castelhana e fora esse o motivo por que o censor tinha sido encarregue desse trabalho: “e querendo eu conhecer o motivo entrei na averiguação que me foi possível, e experimentando que a bondade e utilidade do dito discurso estava saltando aos olhos, e que a malícia nem ainda buscando-a muito aparecia, me resolvi a traduzi-lo, e de um modo que ficasse sem suspeita... quis ver também se a colocação das palavras tinha algum erro dos que pertencem à censura deste retíssimo tribunal. Devo dizer a V.S. que ainda depois de tudo isto não cheguei a conhecer-lhe malícia condenável, ocupar-se o autor todo em mostrar que a restauração das letras foi em benefício da Igreja e que a renovação dos estudos lhe trouxe grandes utilidades”¹⁹. Ao longo do parecer o censor vai expondo os argumentos, já largamente decantados, em prol da nova filosofia e da corrupção do ensino jesuítico. Tudo na obra lhe merecia aprovação, inclusivamente uma crítica às visões

¹⁸ ANTT- Santo Ofício, Caderno 10º de ordenos do Conselho Geral, fl. 51.

¹⁹ ANTT- Tribunal do Santo Ofício, maço 8, nº 18, fólhos não numerados.

e revelações de uma famosa santa castelhana, Maria de Jesus de Ágreda (1602-1665), monja da ordem da Imaculada Conceição. Esta mulher tinha escrito uma obra intitulada *Mística cidade de Deus*, que o censor classifica como “uma fábula que não causara outra coisa mais que uma perpétua irrisão da religião”. Por todos estes motivos, dizia João Baptista de S. Caetano, a obra de Fleury merecia ser aprovada. Como tal, apresentou a sua tradução à inquisição, a qual nunca chegaria o prelo, dado que só em 1773 uma versão portuguesa da obra de Fleury seria dada ao público, com tradução de Luís Carlos Moniz Barreto. Como curiosidade relevante refira-se que no prefácio dessa obra o tradutor diz que a *Dedução cronológica e analítica*, o grande manifesto anti jesuítico do pombalismo, “obra imortal em que se depositaram os mais sólidos fundamentos do direito público desta Monarquia, estabeleceu muita parte das suas provas na doutrina de Fleury”²⁰.

Foi precisamente no seguimento deste esforço de renovação do paradigma cultural que começaram a surgir alguns problemas e se começaram a notar as primeiras clivagens entre aqueles que, mesmo tendo perspectivas fundamentalmente agostinianas, tinham visões diferentes sobre vários assuntos. Um dos mais graves era o da relação entre o estado e a Igreja.

É um facto que o agostinianismo favoreceu a separação entre o poder religioso e o poder civil. Isso foi já demonstrado anteriormente. Mas para além deste aspeto central, existem depois elementos igualmente importantes onde as sensibilidades são diferentes. Havia agostinianos que pretendiam colocar a Igreja sob dependência do estado, desligando-a da obediência a Roma. Este caminho favorecia tendencialmente a formação de igrejas nacionais, como a

²⁰ FLEURY, Claude de- *Discursos sobre a Historia Ecclesiastica por Mr. o Abbade Fleury*. Lisboa: Officina de Antonio Vicente da Silva, 1773, prefácio do tradutor, fólios não numerados.

galicana. Havia outros que pretendiam apenas separar os assuntos de estado dos assuntos religiosos, mas que não compreendiam a vontade de submeter a Igreja à dependência do estado. Apenas a título de exemplo, se quisermos modelos concretos destas duas atitudes podemos encontrá-los, por um lado, no bispo de Pistóia, Scipione de Ricci, e no seu mentor intelectual, o abade Pietro Tamburini. Ambos eram seguidores da teologia de Agostinho, mas os seus interesses voltavam-se muito para o desenvolvimento da sociedade civil. Nesse sentido, a Igreja deveria estar ao serviço do estado e deveria ser uma fonte de virtude cívica. Tratava-se aqui, em grande medida, de aproveitar o programa de reforma interior e de introspeção para formar cidadãos obedientes. Ainda assim, Tamburini e Ricci retiravam a sua inspiração, é sempre bom lembrá-lo, de S. Agostinho.

Opinião contrária teria certamente, por exemplo, o fundador da Jacobeia, frei Francisco da Anunciação, também um profundo admirador de Agostinho mas para quem o programa de reforma de vida deveria servir para aproximar o homem de Deus, através do auto conhecimento. Para Anunciação as questões de civilidade e de estado pouco ou nada significavam.

O núcleo do problema relaciona-se, como resulta evidente, da atitude mais ou menos laica perante a problemática que é levantada pelo agostinianismo. Esta divergência teria atingido o seu auge no ano de 1768. Nesse ano registou-se uma coincidência que tem permanecido sem ser notada. Deu-se uma simultânea decapitação da Congregação do Oratório e do movimento da Jacobeia. No mesmo exato momento. 1768 é, a meu ver, o ano do triunfo do agostinianismo cívico face ao agostinianismo teológico. O episódio de 1768 tinha tido já um preâmbulo em 1760, quando o oratoriano João Baptista, qualificador do Santo Ofício, censurou uma obra de teor regalista escrita pelo primeiro intendente geral da polícia, Inácio de Ferreira Souto. Era desejo de Pombal, na altura ainda apenas

conde de Oeiras, que o livro de Ferreira Souto fosse publicado e isso motivou o primeiro conflito entre ele e os oratorianos²¹.

João Baptista era um homem importante no panorama intelectual da época. Tentou fazer uma síntese entre a nova filosofia e o aristotelismo²². Muitos dos grandes homens de ciência do Oratório tinham sido seus alunos, o maior dos quais era Teodoro de Almeida. Assim, este e alguns outros oratorianos afetos ao mestre foram, à semelhança de João Baptista, desterrados da corte²³.

Mas este era, como disse, um preâmbulo. Foi em 1768 que houve uma separação de águas definitiva entre as duas tendências. A compreensão da questão na sua totalidade implica uma análise minuciosa e cruzada de um conjunto de fontes, manuscritas e impressas, que abarcam um período que vai sensivelmente de 1766 a 1769.

Para caracterizar melhor a situação importa voltar um pouco atrás, ao período que se seguiu à expulsão dos jesuítas. O censor frei João Baptista de S. Caetano, monge beneditino, foi encarregue em 1761 de qualificar uma obra da autoria do veneziano Paolo Sarpi (1552-1623). Sarpi liderou no início do século XVII a luta da república de Veneza contra as intenções hegemónicas de Roma. Em 1606 o Papa Paulo V colocou a república veneziana sob interdito, uma atitude que foi heroicamente ignorada pelas autoridades da cidade. O caso adquiriu atenção internacional e transformou o canonista e teólogo Paulo Sarpi numa celebridade²⁴. O que é característico da obra de Sarpi, em particular da sua *História do Concílio de Trento*, que era a obra que frei João Baptista de S.

²¹ PAIVA, José Pedro; MARCOCCI, Giuseppe- *História da Inquisição Portuguesa 1536-1821*. Lisboa: Esfera dos livros, 2013, pp. 340-341.

²² GIRODON, Jean- Verney. *Documents*. Lisboa: Bertrand, 1961, p. 36.

²³ ANDRADE, António Alberto de- *Vernei e a cultura do seu tempo*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1966, p. 427.

²⁴ YATES, Frances- Paolo Sarpi's "History of the Council of Trent". *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. 7 (1944), pp. 123-124.

Caetano estava encarregue de qualificar, é a associação entre o idealismo religioso e a vertente política, em que a república de Veneza surge como a encarnação das antigas liberdades assentes no ideal de virtude cívica²⁵.

O qualificador teve um parecer claramente negativo em relação à obra de Sarpi. Acusa-o de querer denegrir o concílio de Trento, “e fazer-lhe perder aquele respeito e veneração que têm certos os católicos, para que por este caminho ficasse mais livre aos hereges o espalharem o veneno das suas heresias por toda a Europa”. Acusava-o, em particular, de pregar um “tolerantismo, com que cada um possa seguir o que lhe parecer melhor, de sorte que num pretexto de uma falsa paz, viva com perfeita harmonia o cristão com o herege”²⁶. Este é o ponto de partida para uma digressão pelos “erros” plasmados na obra de Sarpi: “chama as indulgências de nome vazio de significado e meio artificioso de tirar dinheiro da credulidade dos povos”²⁷; “diz muitas coisas sobre a inteligência das Escrituras inteiramente conformes ao sentir dos protestantes”²⁸; “nega que um corpo possa estar miraculosamente em dois lugares, trata de absurdo a transubstanciação”²⁹; “diz que o poder dos Papas têm de reservar casos é usurpado aos bispos e a estes duvida que também possam reservar respetivo aos párocos”³⁰; “diz que é contra

²⁵ YATES, Frances- Paolo Sarpi’s “History of the Council of Trent”. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. 7 (1944), p. 142.

²⁶ ANTT- Tribunal do Santo Ofício, caderno 10º das ordens do Conselho Geral, fl. 59.

²⁷ ANTT- Tribunal do Santo Ofício, caderno 10º das ordens do Conselho Geral, fl. 59v.

²⁸ ANTT- Tribunal do Santo Ofício, caderno 10º das ordens do Conselho Geral, fl. 59v.

²⁹ ANTT- Tribunal do Santo Ofício, caderno 10º das ordens do Conselho Geral, fl. 60v.

³⁰ ANTT- Tribunal do Santo Ofício, caderno 10º das ordens do Conselho Geral, fl. 60v.

a utilidade da Igreja a multiplicidade de missas”³¹; “trata de ilícitas as missas rezadas e particulares, porque diz que não são conformes ao espírito da primeira instituição”³²; “crimina o concílio em mandar que a missa se celebrasse em língua latina, e isto por ser contra o uso, razão e bom sentido”.³³

Estes são apenas alguns exemplos, entre muitíssimos outros, dos “erros” teológicos censurados por frei João Baptista de S. Caetano. Bem vistas as coisas, a argumentação teológica de Sarpi andar­á perto da nova teologia política, que surgiu no século XVIII, de inspiração agostiniana. No entanto estas proposições desagradaram ao qualificador. Este parecer é tão mais surpreendente quanto o mesmo João Baptista de S. Caetano viria alguns nos mais tarde, em 1766, na sua censura ao livro do oratoriano Pereira de Figueiredo *Tentativa Teológica*, revelar-se partidário entusiasta da nova teologia política antirromana³⁴. O contraste entre estes dois pareceres é intrigante: onde antes estava a defesa do poder do Papa perante os bispos, aparece cinco anos depois a defesa do poder dos bispos perante o Papa.

Ainda mais surpreendente é o facto de a censura datada de 1761 feita a Paulo Sarpi aparecer completamente desautorizada em 1767 por um homem muito próximo de Sebastião José, o franciscano frei Manuel do Cenáculo (1724-1814), que viria a ser bispo de Beja e arcebispo de Évora. Na verdade, em parecer datado de 20 de Agosto de 1767 Cenáculo toma posição em defesa de Sarpi,

³¹ ANTT- Tribunal do Santo Ofício, caderno 10º das ordens do Conselho Geral, fl. 60v.

³² ANTT- Tribunal do Santo Ofício, caderno 10º das ordens do Conselho Geral, fl. 61.

³³ ANTT- Tribunal do Santo Ofício, caderno 10º das ordens do Conselho Geral, fl. 61.

³⁴ FIGUEIREDO, António Pereira de- *Tentativa Tbeológica*. Lisboa: na Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1769, páginas não numeradas, censura no final do livro na secção *Censuras dos Tribunais*.

dizendo que “os inimigos de Paulo Sarpi e as pessoas de zelo sem toda a ilustração fizeram deste douto homem um problema no mundo literário”³⁵. Aí, Manuel do Cenáculo tece um conjunto de considerações claramente afrontosas para as pretensões romanas e toma o partido do teólogo e canonista veneziano: “viveu na comunhão romana, zelou a parte doutrinal da nossa religião e a sua vida foi religiosíssima, de que não duvidaram seus émulos”. E deixa uma significativa nota de menorização intelectual aos seus opositores: “Sarpi impugna parte da polícia da Igreja que tem feito o seu sistema desde há muitos séculos até ao presente... já se vê que uma doutrina oposta ao costume necessariamente parece estranha a quem insiste puramente no merecimento, tal qual o tiver o costume”³⁶.

A alteração verificada entre 1761 e 1766/7 na apreciação do teólogo veneziano merece uma reflexão. No seu prefácio da edição de 1686 da *Histoire du Concile de Trente*, o tradutor de Sarpi, Amelot de la Houssaie, secretário da embaixada francesa em Veneza, afirma que muita gente confunde o teólogo veneziano com o protestantismo, “por causa do nome de papistas, com que os católicos são designados nas suas cartas”. Apesar disso, afirma ainda o tradutor, essa designação não tem o mesmo significado que os protestantes lhe atribuem. Os papistas de Sarpi não são a totalidade dos católicos, mas apenas “aqueles que têm uma complacência cega para com o Papa, ou que são opostos aos políticos”. Um pouco mais à frente, o tradutor volta à ideia, dizendo que o veneziano “guarda um certo carácter natural do homem de Estado, o qual sendo oposto às máximas e pretensões dos Papas e da corte de Roma, o faz parecer aos que não sabem o que é

³⁵ ANTT- Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Maço 73, documento 35, fl. 1.

³⁶ ANTT- Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Maço 73, documento 35, fl. 1v.

um governo temporal nem o interesse dos príncipes, menos bom católico do que é com efeito”³⁷.

As expressões “políticos” e “homens de estado” são bastante elucidativas. Como já tinha referido antes, Sarpi inspira-se no ideal das antigas virtudes cívicas republicanas e numa autonomização do político face ao sagrado. Ou mais ainda, da subordinação do sagrado face ao político. Em 1761, quando foi emitido o parecer de frei João Baptista de S. Miguel, essa questão não se colocava ainda com a acuidade que viria a ter após meados da década de 60. Importa ainda lembrar que essa é a década ao longo da qual vigorou um corte de relações entre Lisboa e Roma.

Em 1766 iniciou-se uma rutura entre os seguidores do agostiniano puro, que afirmavam que nenhuma ação poderia ter valor moral se não fosse reportada a Deus, ou seja, se não for um puro produto da virtude teologal da Caridade, e aqueles que pretendiam utilizar as bases do agostinianismo, principalmente as bases psicológicas, mas que compreendiam que para isso seria importante não esgotar o valor do programa de reforma individual de vida e de introspeção apenas nas virtudes teologais. Importava exaltar também as virtudes morais. O parecer de frei Manuel do Cenáculo, desautorizando o do beneditino João Baptista de S. Caetano, é apenas um sintoma dessa mudança no estado das coisas.

Em 1767, um ano antes da eclosão da crise com oratorianos e jacobins, o capitão Manuel de Sousa, homem de confiança de Sebastião José, publicava a primeira tradução portuguesa da *História Antiga* de Charles Rollin (1661-1741). Rollin, há que lembrá-lo, era um dos autores recomendados pelo redator das *Nouvelles ecclesiastiques* para a reforma dos estudos em Portugal.

³⁷ *Histoire du Concile de Trente de Fra Paolo Sarpi, Tëologien du Sénat de Venise*. Amsterdam: dans l’Imprimerie de G.P. & J. Bleu, 1686, prefácio, páginas não numeradas.

O capitão Manuel de Sousa trabalhava a instâncias de Sebastião José. Em 1768 traduziu a pedido deste o *Tartuffe*, de Molière, uma peça sobre hipocrisia religiosa com que o conde de Oeiras pretendia ridicularizar os jacobeus³⁸. No prefácio da tradução de Rollin, o capitão dedica-se exclusivamente a tentar resolver o espinhoso problema de conciliar S. Agostinho com as necessidades de governo de um estado. Não surpreendentemente, o livro vem dedicado a Sebastião José, futuro marquês de Pombal.

“Se pois é certo que todos estes grandes homens, tão louvados na História Profana, têm tido a desgraça de ignorar o verdadeiro Deus, e desagradar-lhe, devemos ser moderados e circunspectos nos louvores que lhes damos. Santo Agostinho, no livro das suas *Retratações* se arrepende de ter louvado com excesso a Platão e aos filósofos platónicos³⁹. Porém, adianta o capitão que “não devemos imaginar que Santo Agostinho julgue que não é permitido admirar ou louvar o que há de bom nas acções, e de verdadeiro nas máximas dos pagãos... louva os romanos em muitas ocasiões, principalmente nos seus livros da Cidade de Deus, que é uma suas últimas e melhores obras. É de notar que Deus os fez vencedores e senhores de uma grande parte da terra em prémio da moderação e equidade do seu governo (falo dos tempos da República), concedendo a virtudes puramente humanas prémios que também o eram”⁴⁰.

Esta posição era polémica. É o próprio Manuel de Sousa quem nos informa acerca dessas divergências: “algumas pessoas cuja amizade justamente estimo e de quem respeito e ciência, acharão este defeito

³⁸ BRITO, A. Ferreira de- “Do “Tarturffe” de Molière ao “Tartufo” de Manuel de Sousa (1768) e ao de Castilho (1870): achegas para o conceito de tradução em Portugal nos séculos XVIII e XIX” in LAFARGA, Francisco; DENGLER, Roberto (eds.)- *Teatro y Traducción*. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, 1995, pp. 109-120

³⁹ *Historia antiga escrita na lingoa franceza por Monsieur Rollin*. Lisboa: Officina de Miguel Manescal da Costa, 1767, prefácio, p. xxxi.

⁴⁰ *Historia antiga escrita na lingoa franceza por Monsieur Rollin*. Lisboa: Officina de Miguel Manescal da Costa, 1767, prefácio, p. xxxi.

em alguns lugares da minha obra, que dei ao público para educação da mocidade”. Estaria a falar de quem? O tom é enigmático e não permite avançar muito. Contudo, o autor protesta contra essas acusações, chamando a atenção dos críticos para a sua posição ortodoxa face ao agostinianismo: “julgava que era assaz ter posto em cada um dos quatro volumes que compõem esta obra muitas correções, sem que fosse preciso repeti-las, e ter estabelecido em diferentes lugares os princípios que os padres nos dão nesta matéria, declarando com Santo Agostinho que sem a verdadeira piedade, isto é, sem o culto sincero do verdadeiro Deus, não havia sólida virtude, e que não é tal a quem tem por objeto a glória humana”⁴¹.

O que o capitão Manuel de Sousa nos diz é que a polémica entre as várias leituras do agostinianismo existia já antes da publicação do seu livro, e que os seus opositores eram pessoas que lhe eram próximas. Gente que teria estado, muito provavelmente, na luta pela instauração de um novo paradigma cultural e religioso. Agora, afastado o inimigo comum, começava a estalar o verniz da união. Interessante é também a censura da obra, que esteve a cargo nada menos do que frei Manuel do Cenáculo. Aí, o censor faz grandes elogios a Rollin, “um escritor cheio de religião e de afeto à sociedade”, dizendo que este deveria ser “o primeiro livro que se deve meter na mão à mocidade, que educada já nas obrigações da religião que professa, passa a instruir-se na História do Mundo que habita”.

Na verdade, Manuel do Cenáculo revelar-se-á um claro partidário da leitura social e política do agostinianismo. Nos seus pareceres, nas suas cartas pastorais enquanto bispo de Beja, bem como noutros documentos revelar-se-á extremamente interessado na regeneração social do homem, efetuada a partir da renovação moral do indivíduo proporcionada pela religião.

⁴¹ *Historia antiga escrita na lingua franceza por Monsieur Rollin*. Lisboa: Officina de Miguel Manescal da Costa, 1767, prefácio, pp. xxxiii-xxxiv.

É possível que a chave para a compreensão da luta que se estava a operar entre as duas leituras do agostinianismo se encontre na obra de um professor do seminário de Coimbra, António Soares Barbosa. Falo do *Discurso sobre o bom e verdadeiro gosto na filosofia*, livro publicado um ano antes da tradução de Manuel de Sousa e também ele dedicado ao conde de Oeiras, Sebastião José de Carvalho e Melo. Como censor encontramos novamente Cenáculo, acompanhado de frei João Baptista de S. Caetano, curiosamente os dois homens que emitiram pareceres divergentes sobre Paulo Sarpi. Aqui, no entanto, estão de acordo e comungam entusiasticamente dos pontos de vista do autor. Cenáculo escreveu aí que “a aplicação filosófica bem regulada” é “útil à religião e ao mundo físico”⁴².

António Soares Barbosa era professor no seminário de Coimbra, fundado pelo bispo jacobeu D. Miguel da Anunciação. Graças a esta obra, António Soares Barbosa viria a ser convidado por Sebastião José para ser o responsável pela reformulação dos estudos de filosofia na universidade de Coimbra, por ocasião da reforma universitária de 1772⁴³.

O livro de Soares Barbosa é de uma importância extraordinária. Corresponde a uma mutação notável de toda esta antropologia agostiniana no sentido da utilidade social. O ponto de partida é, mais uma vez, o do homem com o entendimento obscurecido pelo pecado original. Mas logo aqui há novidades: “o nosso entendimento não só herda pela culpa do primeiro homem, mas também por sua natureza, a ignorância”⁴⁴. À razão teológica, o pecado original, junta-se a razão “de natureza”. Assim, o primeiro trabalho do ho-

⁴² SOARES, António- *Discurso sobre o bom, e verdadeiro gosto na filosofia*. Lisboa: na Oficina de Miguel Rodrigues, 1766, censura do M.R.P.M. Doutor Fr. Manuel do Cenáculo, páginas não numeradas.

⁴³ Ver *O Instituto. Jornal científico e literario. Volume quinto*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1857, p. 69.

⁴⁴ SOARES, António- *Discurso sobre o bom, e verdadeiro gosto na filosofia*. Lisboa: na Oficina de Miguel Rodrigues, 1766, p. 8.

mem deve ser o conhecimento das limitações que se impõem ao seu espírito e que o impedem de conhecer a verdade. Antes de se virar para o mundo o homem deve virar-se para si próprio: “os vícios e irregularidades do nosso entendimento, instrumento necessário para todos os nossos estudos e aplicações, frustrarão todos os esforços com que procuramos a verdade, se por uma meditação séria não trabalharmos na sua reforma, calculando os seus erros e as suas forças, fazendo-o estudar primeiro as suas operações, antes que se investigue as de toda a natureza”⁴⁵.

Conhecendo as limitações do seu espírito, o homem está pronto para o conhecimento das ciências, físicas e morais. E aqui chegamos a um ponto importante. A grande preocupação de Soares Barbosa é com as ciências morais, que ele considera essenciais para a manutenção de uma sociedade bem regulada: “que importa conhecer a gravitação recíproca dos planetas e calculá-la, e colocado na terra governar com o cálculo matemático o curso dos astros, se não sei regular as minhas ações, enchendo as obrigações que devo à República, aos meus semelhantes e a mim mesmo?”. E sendo uma questão fundamentalmente moral, ela tem necessariamente que passar pela vontade. Em Soares Barbosa há uma espécie de laicização da estrutura psicológica do agostinianismo: “seria pois para desejar que o filósofo cristão, depois de regulado o entendimento por meio da verdadeira lógica para poder alcançar a verdade, passasse a dirigir a sua vontade no que respeita ao bem e ao mal”⁴⁶.

Como bom agostiniano, Soares Barbosa considera que a suprema moral é a do Evangelho: “não podemos ser cristãos sem ser filósofos, e que a Moral Evangélica nos subministra os socorros necessários para a nossa futura felicidade”. É aqui que é introduzida uma novi-

⁴⁵ SOARES, António- *Discurso sobre o bom, e verdadeiro gosto na filosofia*. Lisboa: na Officina de Miguel Rodrigues, 1766, p. 10.

⁴⁶ SOARES, António- *Discurso sobre o bom, e verdadeiro gosto na filosofia*. Lisboa: na Officina de Miguel Rodrigues, 1766, p. 28.

dade. A ideia de um segundo nível de moral, uma moral de segunda ordem, que se ligue à existência terrena: “seria muito útil aos homens terem uma moral de uma ordem inferior à do Evangelho, e que nos desimpedisse e desembaraçasse os espíritos para receberem as luzes deste, suprimindo em muitas ocasiões aqueles conhecimentos que Deus julgou não nos devia manifestar”⁴⁷. O objeto desta moral, diz ainda Barbosa, é ajudar-nos a tornarmo-nos felizes neste mundo, tal como o do Evangelho é o de nos fazer bem-aventurados no outro. É também um método de mostrar ao cidadão “que os nossos verdadeiros interesses estão inseparavelmente conexos com o cumprimento das nossas obrigações”⁴⁸. Ou seja, mover a vontade a partir do entendimento, o processo de engrenagem da alma do agostinianismo, agora aplicado a objetivos mais terrenos.

E aqui chegamos à parte mais perturbadora da obra de Soares Barbosa. Não deixa de ser desconcertante verificar que é precisamente quando ele fala da utilização dessa engrenagem da alma, cuja genealogia, como vimos, remonta à literatura de espiritualidade, que o seu discurso se reveste de aspetos totalitários e de uma linguagem algo perturbadora: “e que ordem melhor de educação literária se poderia dar à mocidade do que fazer-lhe executar as regras de boa lógica na matéria mais importante das suas obrigações? Que método mais raciocinável do que, depois de lhe formar o entendimento, regular-lhe a vontade? Fazer os moços sábios e juntamente bons cidadãos, expondo-lhes o que devem aos seus semelhantes e à sua Pátria? Exercitá-los com tempo em considerar o seu indivíduo por relação à sociedade, e a não perceber a própria existência, para assim falar, se não como uma parte do estado, e chegarem por fim a identificarem-se com este todo, a sentirem-se membros da Pátria, a

⁴⁷ SOARES, António- *Discurso sobre o bom, e verdadeiro gosto na filosofia*. Lisboa: na Officina de Miguel Rodrigues, 1766, p. 29.

⁴⁸ SOARES, António- *Discurso sobre o bom, e verdadeiro gosto na filosofia*. Lisboa: na Officina de Miguel Rodrigues, 1766, p. 29.

amá-la com aquele terno sentimento que qualquer homem particular tem para si mesmo”⁴⁹.

Importa resistir aqui à tentação do anacronismo. É um facto que este trecho faz lembrar alguma retórica política de má memória para a Europa do século XX. No entanto é função do historiador não deixar sair as palavras e os atos do seu contexto próprio. Por outro lado, o mesmo historiador não se pode demitir da obrigação de compreender. O que se verifica é que esta submissão do cidadão ao estado constitui uma versão laicizada do conceito de “despersonalização” da literatura mística, que apresentei nos primeiros capítulos deste livro.

No entanto, se na literatura mística a “despersonalização” tinha uma tonalidade existencial, de abandono à vontade de um “Deus escondido”, na versão apresentada por Soares Barbosa trata-se da submissão à vontade geral de uma sociedade imanente e palpável. Passamos do existencialismo para o totalitarismo, e da vontade de Deus para a vontade geral. Não nos equivoquemos, porém, com as novidades introduzidas por Soares Barbosa. Este era um agostiniano convicto que já quase na viragem do século, talvez como resposta aos desmandos da Revolução francesa, viria a traduzir o *Parecer sobre os actos de Fé, Esperança e Charidade*, do jansenista italiano Guadagnini, que constitui um bom exemplo de uma obra de agostinianismo contrito⁵⁰.

A separação entre “agostinianismo teológico” e “agostinianismo político” é bastante problemática. Poderíamos argumentar que o primeiro constitui uma redundância, na medida em que a doutrina de Agostinho é, na sua essência, teológica, e que o segundo constitui uma contradição nos termos, pois não se vê como conciliar

⁴⁹ SOARES, António- *Discurso sobre o bom, e verdadeiro gosto na filosofia*. Lisboa: na Officina de Miguel Rodrigues, 1766, p. 40.

⁵⁰ *Parecer sobre os chamados actos de Fé, Esperança e Charidade e os de outras virtudes christans*. Coimbra: na Real Imprensa da Universidade, 1798.

a cidade de Deus com a cidade dos homens a partir da doutrina do bispo de Hipona. Foi esse, como foi visto, o grande desafio do ano de 1768.

Nesse ano o bispo de Coimbra, D. Miguel da Anunciação, emitiu uma pastoral contra a introdução de livros de natureza ímpia, filosófica e libertina no seu bispado. Entre os autores que Anunciação não queria permitir no seu bispado estavam Voltaire, Rousseau e Bayle⁵¹. A Real Mesa Censória, criada nesse mesmo ano, fez uma observação interessante acerca da pastoral do bispo de Coimbra. O problema não estava na proibição destes e de outros autores materialistas ou ateus, “porque os livros libertinos, que tomou por pretexto a dita pastoral, todos se achavam proibidos pela Real Mesa Censória”⁵². Qual era então o problema? Basicamente o problema estava no facto de Miguel da Anunciação ter incluído na sua lista de livros libertinos duas obras respeitáveis, pelo menos do ponto de vista dos censores: “atrevendo-se o bispo a fazer a escandalosa mistura de escritores materialistas e libertinos com os sábios e católicos Du Pin e Febronio para injuriar estes recomendáveis homens... donde outra vez se conclui que a dita pastoral foi nascida em Roma e espalhada por ofícios dos seus emissários pelo temerário fanatismo do desgraçado bispo”⁵³. Ou seja, no meio de uma extensa lista de escritores, quase todos eles proibidos pelo mesmo órgão de censura que agora se virava contra o bispo de Coimbra, foi a inclusão de dois autores que

⁵¹ MONCADA, Luis Cabral de- *Mística e Racionalismo em Portugal no século XVIII. Uma página de história religiosa e política*. Coimbra: Casa do Castelo, 1952, p. 77.

⁵² *Sentença da Real Mesa Censória contra a pastoral manuscrita e datada de 8 de Novembro passado, que o bispo de Coimbra D. Miguel da Anunciação espalhou clandestinamente pelos parocos*. Lisboa; na Oficina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1768, p. 7.

⁵³ *Sentença da Real Mesa Censória contra a pastoral manuscrita e datada de 8 de Novembro passado, que o bispo de Coimbra D. Miguel da Anunciação espalhou clandestinamente pelos parocos*. Lisboa; na Oficina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1768, p. 9.

combatiam as pretensões de Roma face ao poder temporal, Elias Dupin e Febronius, que ditou a condenação e detenção do bispo D. Miguel da Anunciação.

O caso de Miguel da Anunciação foi o detonador para um conjunto de ações concertadas em Coimbra e em Lisboa com o objetivo de decapitar o movimento da Jacobeia. Curiosamente, uma das fontes mais precisas que temos acerca das movimentações contra os jacobeus é francesa. Refiro-me ao periódico jansenista *Nouvelles Ecclesiastiques*, que em 21 de Março de 1769 se referia ao caso, ocorrido em Dezembro do ano anterior, tomando claramente partido pelo conde de Oeiras: “a 9 desse mês (Dezembro) o convento dos Cónegos Regrantes de S. Agostinho de Lisboa (o bispo de Coimbra é desta ordem) foi revistado por ordem do rei: fez-se uma análise exaustiva de todos os papeis que se encontraram e confiscaram-se alguns. Nove dos regulares foram colocados na prisão; o superior foi um deles. Os outros religiosos procederam no mesmo momento, em presença dos comissários de Sua Majestade, à eleição de um novo superior”. Ainda segundo o mesmo relato, vários religiosos dos conventos lisboetas do Carmo e de S. Agostinho tinham sido exilados em conventos na província. O redator das *Nouvelles* cita ainda um artigo, que qualifica de “curioso”, publicado na *Gazette de France* no dia 3 de Março: “o governo, diz-se, deteve e conduziu à prisão um grande número de pessoas por “jogar jogos proibidos”. Fez-se uma pesquisa exaustiva dos papéis de cada um desses prisioneiros”. O redator não se coibiu de manifestar estranheza: “não há ninguém que ao ler este artigo não fique surpreendido com a singularidade desta espécie de jogadores cujos papéis interessam tanto ao governo. Tratava-se, certamente, de gente que sob o pretexto do jogo se reunia por uma outra causa”. Daqui concluíam as *Nouvelles* que talvez houvesse uma conspiração contra o governo orquestrada pelo bispo de Coimbra: “o conjunto destes diferentes factos dá lugar a supôr que a pastoral do bispo de Coimbra não foi um acto isolado, e que

bem poderia ter relações com qualquer intriga surda e perigosa praticada no reino de Portugal”⁵⁴.

Alguns meses antes da decapitação da Jacobeia, tinham sido os oratorianos, em meados de 1768, a ser completamente silenciados. O motivo foi o teor das aulas de um dos professores de filosofia do Oratório, o padre Valentim de Bulhões. Bulhões fora acusado de ensinar um “probabilismo diabolicamente reflexo”. Foi assim que a Real Mesa Censória qualificou a doutrina que o oratoriano ensinava. Na opinião dos censores, “o sistema que saiu daquela congregação pelas postilhas e conclusões do professor Valentim de Bulhões é o mais pernicioso e abominável que até agora inventou a malícia humana”⁵⁵. E que sistema era esse? Era aquilo que em termos filosóficos se designa por cepticismo ou pirronismo. Melhor dizendo, é o sistema que nega que o entendimento humano possa chegar a qualquer conclusão indubitavelmente certa e que o homem navega no mar escuro da opinião. Na perspectiva dos juízes da Real Mesa Censória a sociedade civil nunca se poderia constituir e gozar de tranquilidade se “não houvesse regras que obrigassem a nossa crença, o nosso entendimento e os nossos sentidos a ceder à Fé, à razão e à evidência: se não houvesse outras certezas que não fossem as que o conhecimento particular de cada indivíduo estabelecesse na Revelação Divina, o que em substância é o mesmo que este professor Valentim de Bulhões pretendeu dogmatizar e persuadir aos seus infelizes discípulos”. Pormenor importante, foi Manuel do Cenáculo quem chamou a atenção da Real Mesa Censória para o caso do padre Bulhões⁵⁶.

⁵⁴ *Nouvelles ecclesiastiques ou Mémoires pour servir à l’Histoire de la Constitution Unigenitus*, 21 Mars 1769, p. 46.

⁵⁵ ANTT- Ministério dos Negócios Eclesiásticos e da Justiça, maço 296, *Supplemento da consulta que sabio da Real Mesa Censória em o 1º de Agosto de 1768, pello que nella diz respeito aos congregados de São Filippe Neri*, fólhos não numerados.

⁵⁶ ANDRADE, António Alberto- Processo pombalino contra os oratorianos. *Arquivos do Centro Cultural Português*. 1 (1969), p. 256.

Por ordem do rei foram recolhidas todas as postilhas e apontamentos concernentes às aulas que Bulhões ministrou no ano letivo de 1767-68. Felizmente foi possível encontrar um exemplar impresso, escrito em latim, que continha umas *Conclusões lógicas do sacerdote Valentim de Bulhões da Congregação do Oratório sobre a Ideia*⁵⁷. Aí encontramos uma exposição que se poderia colocar algures entre o cartesianismo e o modelo de introspeção e reforma de vida derivado do agostinianismo. Bulhões começa por defender a existência de ideias inatas impressas por Deus na mente do homem (*innatae dicuntur notitiae quaedam rerum a Deo menti impressae*)⁵⁸. Fala em três fontes de conhecimento, o que contradiz a acusação de um pirronismo absoluto, dizendo que essas fontes podem ser os nossos sentidos, a autoridade dos outros homens e o lume da razão (*tres sunt, sensuum testimonium, aliorum hominum auctoritas, et ipsius rationis lumen*)⁵⁹. O início do conhecimento deve partir antes de mais do temor de Deus, através do autoconhecimento e da conquista de si próprio, vencendo-se a si e às paixões do corpo (*remedium vero efficax ad appetitiones inbibendas, quod quidem omnis sapientiae initium Timor Domini est. Quare nullam aliam logicam homini utiliore esse judicamus, quam quae homines se ipsos vincere, et noscere doceat*)⁶⁰. Estas são algumas das ideias mais importantes apresentadas nesta obra do oratoriano. Não encontramos nela nenhuma afirmação de pirronismo absoluto, mas antes um processo de conhecimento feito a partir de uma vida cristã de humildade e auto negação. Este princípio está bem patente numa das frases com que Bulhões pretendeu sintetizar a sua epistemologia: “para que

⁵⁷ *Valentini de Bulhoens Congregationis Oratorii Sacerdotis Conclusiones Logicae de Idea...*s.n.: s.n., s.d. Este exemplar encontra-se na Biblioteca Nacional de Lisboa com a cota BN- S.A. 1498//6 A.

⁵⁸ *Valentini de Bulhoens Congregationis...*sectio II, fólhos não numerados.

⁵⁹ *Valentini de Bulhoens Congregationis...*sectio V, fólhos não numerados.

⁶⁰ *Valentini de Bulhoens Congregationis...*sectio V, fólhos não numerados.

tornemos a mente imune às ideias falsas, convém conduzir a vida de acordo com aquela frase pronunciada por Cristo Salvador, e que é o sumário de toda a vida cristã: quem me quiser seguir negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me”⁶¹.

Era este o espírito que perpassava pelos textos de Valentim de Bulhões. Nalguns aspetos confundia-se com o da Jacobeia. O que é interessante é que censura tentou aproximá-los sempre dos grandes inimigos do agostinianismo, fossem eles o probabilismo ou a prática farisaica e hipócrita da religião. Na verdade, é notório o esforço dos juízes da mesa censória em transformar estes dois movimentos no seu exato oposto, fazendo uma leitura à luz das teses abomináveis do “abominável outro”. Nesse aspeto, os pareceres dos juízes têm um sabor quase orwelliano, passe o anacronismo. Assim, não podemos deixar de ficar surpreendidos com a ginástica intelectual que implica aproximar um autor como Valentim de Bulhões do probabilismo, mais a mais um “probabilismo diabolicamente reflexo”, um conceito que os juízes deixam pouco especificado. No que respeitava aos jacobeus, o parecer não pode também deixar de espantar: “multiplicam inumeravelmente os preceitos, fazendo consistir a perfeição cristã não na caridade, segundo ensina o Apóstolo, mas em umas insignificantes exterioridades, tendo o interior corrompido com os mais abomináveis vícios”⁶².

Esta necessidade de negar a evidência e de inverter a realidade justifica-se porque estamos a falar de uma cisão no interior de um movimento de ideias que tinha o agostinianismo como base

⁶¹ “Ut mentem ideis falsis immunem reddamus, magnopere oportet vitam agere secundum illud effatum a Christo Servatore pronuntiatum, quod omnis vitae vere christianae summa est: qui vult post me venire, abneget semetipsum, tollat crucem suam et sequatur me.”, *Valentini de Bulboens Congregationis...sectio V*, fólhos não numerados.

⁶² *Juizo decisivo que a Real Mesa Censoria...mandou ver e consultar o livro intitulado Theses, máximas, exercícius e observâncias espirituais da Jacobeia*. Lisboa: na Regia Officina Typografica, 1769, p. 6.

de referência. A utilização de S. Paulo e da virtude teologal da Caridade para opor a uma suposta hipocrisia e exterioridade dos jacobeus são disso o melhor exemplo. Assim, da mesma forma que os jacobeus foram decapitados, os oratorianos foram proibidos de ensinar, de confessar, pregar e abrir as suas igrejas ao público. Quanto ao padre Bulhões, esteve no cárcere durante quase uma década, até à queda do ministro de D. José⁶³.

Neutralizados jacobeus e oratorianos, acabava por triunfar uma certa visão (ou interpretação) dos fundamentos psicológicos do agostinianismo, de que o melhor exemplo é a obra de António Soares Barbosa, *Discurso sobre o bom e verdadeiro gosto na filosofia*. Como tal, nesse mesmo ano de 1768 surgem duas obras que acabam por ser sintomáticas do esforço de consolidação dessa vitória. Os dois livros são traduções feitas pela mesma pessoa, José Caetano de Mesquita Quadros. Uma delas é muito significativa. Trata-se d'*Os três livros das obrigações christans e civis* da autoria do bispo de Milão S. Ambrósio (340-397). O bispo de Milão tinha um poderoso poder simbólico, na medida em que foi o pai espiritual de S. Agostinho e o homem que o levou à conversão. Nesse texto S. Ambrósio faz uma divisão entre a condição religiosa e a condição civil, exalta as virtudes cívicas da Antiguidade e prescreve as devidas obrigações de cada estado⁶⁴. O outro texto tem por título *Elementos do direito natural compostos por João Burlamaqui*. No prefácio o autor confessa que as traduções que fez foi por ordem do rei. O texto é um apelo ao autoconhecimento como forma de compreender as obrigações que cabem aos súbditos à luz do direito natural. Na censura, novamente, encontramos frei Manuel do Cenáculo, o qual no seu registo habitual faz uma

⁶³ FRANCO, José Eduardo- O "terramoto" pombalino e a campanha de desjesuitização de Portugal. *Lusitânia Sacra*, 2ª série. 18 (2006), p. 207.

⁶⁴ *Os tres livros das obrigações christans e civis do grande padre da Igreja Santo Ambrozio de Milão*. Lisboa: na Officina de Antonio Rodrigus Galhardo, 1768.

reabilitação da natureza e do mundo físico e social: “estas regras (do direito natural), sem excluírem o estudo conveniente do direito positivo (como pode ser tenham alguns entendido) também são conformes aos exemplos inspirados na Revelação. Porquanto elas são ilustradas e confirmadas na Sagrada Escritura, como o poderá conhecer quem não se assustar com a ideia de uma ciência nova no direito”⁶⁵.

1768 foi a vitória de uma determinada linha interpretativa do agostinianismo. A consolidação desta vitória dar-se-ia quatro anos mais tarde, com a reforma da Universidade de Coimbra. Sebastião José sabia que quando pudesse controlar a formação das elites que deveriam estar à frente dos destinos do país, controlaria as almas e não apenas os corpos. Controlaria o homem a partir de dentro de si próprio, ilustrando-lhe o entendimento e movendo-lhe a vontade, tal como pretendia o padre António Soares Barbosa. Não por acaso, como já referi, foi este o homem escolhido pelo conde de Oeiras para reformar os estudos universitários no que respeitava à filosofia. Foi por isso, como vimos atrás, que o núncio apostólico Bartolomeo Pacca, chegado a Lisboa em 1795, via na Universidade de Coimbra o foco de irradiação da “teologia corrompida” que ele via ocupar todo o espaço cultural e religioso da corte portuguesa na viragem do século.

E aqui chegamos a um ponto fundamental. A queda em desgraça do marquês de Pombal não alterou, no fundamental, o clima intelectual e a mundividência das elites do país. E isso foi uma vitória indiscutível de Sebastião José, que garantiu que a sua obra seria perene, precisamente por penetrar fundo no coração e na alma dos homens.

⁶⁵ *Elementos do direito natural compostos por João Burlamaqui*. Lisboa: Na Officina de Miguel Deslandes, 1768, Aprovação do M.R.P.M. Doutor Fr. Manuel do Cenáculo, páginas não numeradas.

A título de exemplo veja-se o processo que correu contra si após a morte de D. José. Não faltava quem pretendesse levar o revanchismo ao ponto de o condenar à morte. Foi o carmelita frei Inácio de S. Caetano, através da influência que tinha junto da rainha D. Maria I, de quem era confessor, quem impediu que Pombal fosse condenado à pena capital⁶⁶. Contudo, foi o próprio Sebastião José quem escolhera o carmelita para confessor da futura rainha, quando expulsou os jesuítas do paço em 1757⁶⁷. Inácio de S. Caetano fora escolhido pelos seus impecáveis créditos enquanto aderente à nova doutrina anti aristotélica e agostiniana. Em 1784 o carmelita publicou o seu *Compêndio de Theologia Moral Evangélica*, um texto perpassado pela doutrina de S. Agostinho, pontuado pelo drama do pecado original e por citações de jansenistas franceses: “é muito necessário que [os confessores] conheçam o estado em que Deus criou a natureza humana e as ruínas que nela fez o pecado de Adão. Porque sem este conhecimento é o homem um enigma incompreensível, e como bem disse monsieur Pascal, ainda que o pecado original seja uma coisa incompreensível, é muito mais incompreensível o homem se não se admite o pecado original”⁶⁸.

Após a morte do carmelita, foi nomeado como confessor da rainha José Maria de Melo, o homem que o núncio Bartolomeu Pacca identificou como admirador de Pasquier Quesnel, o oratoriano sucessor de Antoine Arnauld como chefe do partido jansenista francês. Melo foi o homem a quem o povo atribuía a responsabilidade pelo

⁶⁶ MACHADO, Montalvão- *Quem livrou Pombal da pena de morte*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1979.

⁶⁷ SANTO AMBRÓSIO, frei Manuel de- *Epitome da do Excellentissimo e Reverendissimo Senhor D. Frei Ignacio de S. Caetano*. Lisboa: Regia Officina Typografica, 1791, p. 59.

⁶⁸ SÃO CAETANO, Frei Inácio de- *Compendio da Theologia Moral Evangelica para formar dignos ministros do Sacramento da Penitencia*. Lisboa: na Regia Officina Typografica, 1784, Dissertação previa, pp. vii-viii.

desequilíbrio mental da rainha, devido ao seu rigorismo moral e às suas teorias sobre predestinação.

Essa continuidade está também bastante evidente no protesto que D. João VI enviou ao Papa Pio VII pela bula *Solicitudum omnium*, que restabelecia a Companhia de Jesus. De resto, esta continuidade e o peso que o agostinianismo mantinha na corte nos alvares do século XIX foi já abordada num capítulo anterior.

Após a vitória do “agostinianismo político” em 1768, o final da década de 70 parece abrir um novo capítulo nessa matéria. Ou, melhor dizendo, uma confirmação. Nota-se então um esforço de instrução pedagógica, através da escrita de originais e traduções de obras francesas no qual começam a surgir com insistência os termos “Pátria” ou “Patriotismo”, associadas à ideia de virtude cívica e de sacrifício individual em prol da comunidade nacional. A ideia tinha surgido já expressa de forma discreta, em António Soares Barbosa, e as palavras “Pátria” e “compatriotas” faziam já aí a sua aparição.

O homem que se destacou neste esforço foi João Rosado de Vila Lobos Vasconcelos, professor régio de retórica e poética em Évora, cidade na qual faleceu por volta de 1786⁶⁹. Constatam-se assim que este esforço de escrita e tradução foi feito já no período final da sua vida. Em 1782 Vila Lobos publicava a tradução da obra de Fleury *Os costumes dos christãos*, na qual segue a linha que fora já delineada por Soares Barbosa na sua obra de 1766, entenda-se, a criação do modelo de cidadão a partir do exemplo sacrificial da religião, do espírito e da introspeção. Neste caso, esse modelo é construído a partir da idealização de uma realidade histórica, o cristianismo primitivo: “alguns dos meus patrícios, que pela miséria e corrupção da natureza e dos costumes, estarão ainda empapados na carne e no sangue, e desvanecidos com as luzes de uma ciência puramente

⁶⁹ SILVA, Inocencio Francisco da- *Diccionario Bibliographico Portuguez. Tomo Quarto*. Lisboa: na Imprensa Nacional, 1860, p. 30.

humana, e que é uma verdadeira loucura diante de Deus, verão aqui uma perfeita abnegação de nós mesmos, e cumprindo à letra o que nos diz o Senhor, que *quem perde a sua alma a achará*, e um perfeito modelo de todas as virtudes do Evangelho”⁷⁰. “Aqui verão os cristãos fiéis e os cidadãos honrados como se deve amar e servir a Deus e ao Príncipe, como se concorda o Império com o sacerdócio, e como se dá a Deus e a César o que Lhe é devido. Na conduta de todos os mártires nos três primeiros séculos, se verá o perfeito modelo do bom cristão e honrado cidadão”⁷¹.

Nesse mesmo ano de 1782, Vila Lobos de Vasconcelos escrevia o seu tratado de pedagogia. Trata-se de um manifesto contra a hipocrisia. Já não apenas a hipocrisia religiosa, mas também a hipocrisia social: “os olhos do homem são muito fracos para poderem ver os vícios do coração, assim como toda a ótica é incapaz de penetrar e perceber toda a delicadeza da estrutura do homem. Por isso é necessário que as nossas exterioridades sejam sumamente compostas... porém se as nossas decências forem só fruto da nossa reflexão e estudo, e não da virtude e gênio, cairá a máscara da hipocrisia, e se manifestará o homem tão mau como ele é”⁷². Trata-se, neste caso, de uma versão da ideia de Blaise Pascal de que é preciso transformar o hábito numa “segunda natureza”⁷³. O arquétipo do cidadão e do crente deve nascer do velho projeto de S. Paulo, esgotado até à exaustão, de um lento e laborioso renascimento feito a partir do interior para o exterior: “não é certamente a civilidade humana uma

⁷⁰ FLEURY, Claude- *Os costumes dos cristãos desde os primeiros séculos da Igreja athe ao presente*. Lisboa: Typografia Rollandiana, 1782, introdução de João Rosado Vila Lobos Vasconcelos, pp. xix-xx.

⁷¹ FLEURY, Claude- *Os costumes dos cristãos desde os primeiros séculos da Igreja athe ao presente*. Lisboa: Typografia Rollandiana, 1782, introdução de João Rosado Vila Lobos Vasconcelos, pp. xx-xxi.

⁷² VASCONCELLOS, João Rosado Vila Lobos- *O perfeito pedagogo na arte de educar a mocidade*. Lisboa: na Typografia Rollandiana, 1782, pp. 223-224.

⁷³ *Pensées de Blaise Pascal. Tome Premier*. Paris: Ledentu, 1820, p. 118 (a edição original é de 1670).

arte de Pantomina, que nos ensina unicamente o exterior das nossas ações. Ela não é uma arte das aptidões do corpo...o seu objeto é mais nobre porque obra sobre o espírito e o coração”⁷⁴. Vila Lobos Vasconcelos é o exemplo acabado da enxertia do método agostiniano num projeto de conformismo social onde a humildade e a Caridade constituem pontos de partida para a construção de um verdadeiro cidadão: “quem não tiver estas duas virtudes não pode ser um homem verdadeiramente civil... quando chegamos ao ponto de nos conhecermos a nós mesmos e aos nossos semelhantes, e de saber amar o próximo por um espírito de caridade, então é que podemos principiar a aprender a ciência da civilidade e urbanidade cristã”⁷⁵. Como base para toda esta urbanidade, o autor remete a juventude da nação para a leitura do catecismo jansenista de Montpellier, “que é o que está aprovado pelo governo para a educação da mocidade”⁷⁶.

Quatro anos depois de escrever estas palavras, Vila Lobos redigia a introdução dedicatória da sua tradução de uma obra anónima francesa cujo título em português era *Elementos da policia geral de um estado*. O termo “nações policiadas” tinha já surgido no periódico jansenista *Nouvelles ecclesiastiques*, em 1760, quando um dos seus redatores falava entusiasticamente das reformas educativas de que o país poderia então (depois da expulsão dos jesuítas) ser objeto⁷⁷. A pessoa a quem a obra era dedicada era Diogo Inácio de Pina Manique (1733-1805), magistrado e intendente geral da polícia. A dedicatória surpreende pela saturação dos termos “Pátria” e “patriotismo”: “enquanto me lembrar que

⁷⁴ VASCONCELLOS, João Rosado Vila Lobos- *O perfeito pedagogo na arte de educar a mocidade*. Lisboa: na Typografia Rollandiana, 1782, pp. 37-38.

⁷⁵ VASCONCELLOS, João Rosado Vila Lobos- *O perfeito pedagogo na arte de educar a mocidade*. Lisboa: na Typografia Rollandiana, 1782, pp. 39-40.

⁷⁶ VASCONCELLOS, João Rosado Vila Lobos- *O perfeito pedagogo na arte de educar a mocidade*. Lisboa: na Typografia Rollandiana, 1782, p. 244.

⁷⁷ *Nouvelles ecclesiastiques ou Memoires pour servir a l’histoire de la Constitution Unigenitus*, 30 Janvier 1760, p. 22.

VS é um génio tutelar do patriotismo, da honra e da glória da Nação Portuguesa, sempre chegarei confiado a buscar a proteção de VS para as minhas oras populares”⁷⁸. Sobre a criação da intendência da polícia, em 1760, dizia Vila Lobos que “ainda os meus Patrícios e principalmente os preocupados menos instruídos não estão capacitados ou da importância e da necessidade da intendência, ou do seu sistema e das suas máximas... por não estar o povo acostumado a pensar com espírito patriótico”. “Para animar a agricultura e a indústria, a navegação e o comércio, sustentar a paz interior do reino e fazer mais cómoda e polida a vida dos homens, não há meio mais fácil do que as instruções da polícia. Destes conhecimentos procedem depois todos os outros, que são populares e sensíveis, que são úteis e interessantes à sociedade. Eles geram as ideias patrióticas, criam o Espírito Nacional em benefício da honra e da Pátria”⁷⁹.

A terminologia patriótica parecia irromper precisamente neste período. Na realidade, foi dois anos antes que se deu a formação da primeira “Sociedade Patriótica” de que pude encontrar registos. Trata-se da Sociedade Patriótica de Ponte de Lima e os seus regimentos foram publicados em 1782. Verifica-se assim que a data de formação das primeiras Sociedades Patrióticas é bastante anterior ao que é determinado por Maria Carlos Radich, que as situa no período das revoluções liberais⁸⁰. Nos estatutos da Sociedade Patriótica de Ponte de Lima encontramos uma re-

⁷⁸ VASCONCELLOS, João Rosado de Vila Lobos- *Elementos da policia geral de hum estado*. Lisboa: na Officina de Francisco Luiz Ameno, 1786, dedicatória a Dom Inácio de Pina Manique, data de Évora, 31 de Janeiro de 1784, páginas não numeradas.

⁷⁹ VASCONCELLOS, João Rosado de Vila Lobos- *Elementos da policia geral de hum estado*. Lisboa: na Officina de Francisco Luiz Ameno, 1786, prefacção, páginas não numeradas.

⁸⁰ RADICH, Maria Carlos- “Formas de organização política: sociedades patrióticas e clubes políticos 1820-1836” in PEREIRA, Miriam Halpern; SÁ, Maria de Fátima; SERRA, João B. (coords.)- *O liberalismo na Península Ibérica na primeira metade do século XIX. 1º volume*. Lisboa: Sá da Costa, 1982, p. 122.

flexão sobre a organização do corpo político, cuja base deve ser a religião revelada: “sem as luzes da verdadeira religião, com facilidade as sobreditas inclinações e propensões da natureza serão escurecidas e abolidas pelas viciosas concupiscências e torpes inclinações originadas do pecado. É indubitável que à medida com que os indivíduos se abandonarem aos seus erros e impiedades resultará que o corpo político seja um monstruoso cúmulo de falsidades”⁸¹.

O facto de o ideal do antigo patriotismo da Renascença ter sido reativado no século XVIII por um antigo aluno dos oratorianos, Charles-Louis de Secondat, mais conhecido por Montesquieu (1689-1755), e ter na sua base a ideia de sacrifício e auto negação poderá ser, ou não, uma coincidência⁸². Jay Smith definiu a tendência de Montesquieu para a exaltação da virtude e a negação do autointeresse como uma “subordinação do *self*”, ou seja, uma forma de despersonalização⁸³. Por outro lado, as eventuais influências e ligações de Montesquieu aos advogados jansenistas foram estudadas e apontadas de forma convincente por Catherine Maire⁸⁴. No entanto, a esse nível só podemos especular e fazer notar que no caso português existe uma genealogia que parece apontar ao patriotismo uma clara marca genética de agostinianismo.

O projeto do patriotismo era, como se viu, o projecto de uma regeneração social feita a partir da regulação do indivíduo e da sua vontade. A nação parece constituir-se assim como um conjunto de

⁸¹ *Direcções económicas da Sociedade Patriótica suscitada na Villa de Ponte de Lima*. Lisboa: Officina de Jose Aquino de Bulhoens, 1782, p. 9.

⁸² VIROLI, Maurizio- *For Love of Country. An Essay on Patriotism and Nationalism*. Oxford: Clarendon Press, 1997, pp. 69-76.

⁸³ SMITH, Jay M.- Social Categories, the Language of Patriotism, and the Origins of the French Revolution: The Debate over “noblesse commerçante”. *The Journal of Modern History*. 72 (2000), p. 356.

⁸⁴ MAIRE, Catherine- l’Église et la nation: du dépôt de la verité au dépôt des lois la trajectoire janséniste au XVIIIe siècle. *Annales E.S.C.* 46 (1991), p. 1196.

vontades comuns. Construir a nação vai ser uma das preocupações dos revolucionários em França em 1789⁸⁵. Muitos dos agostinianos portugueses, como de resto muitos agostinianos de outros pontos da Europa católica, viram com entusiasmo a Revolução. Em Itália, Pietro Tamburini, o grande teólogo do sínodo de Pistóia, festejou “a mais feliz revolução na memória do homem!”⁸⁶. Mas cedo começaram as dúvidas. Dúvidas primeiro, horror depois face aos excessos revolucionários. Aconteceu com reformadores agostinianos austríacos e alemães⁸⁷. Aconteceu em Portugal, com o beneditino frei Joaquim de Santa Clara Brandão, um dos poucos que teve a coragem de ir homenagear o Marquês de Pombal no momento da sua morte, quando a mais elementar prudência aconselharia o contrário⁸⁸.

Um caso particularmente interessante é o de Manuel do Cenáculo, que em 1794, num momento em que os excessos revolucionários horrorizavam a Europa, publicou uma pastoral em que é perfeitamente visível o desencanto e o desengano. O espírito, esse, continuava fiel ao antigo ideal da felicidade terrena como resultado da regeneração interior: “óptima pretensão é a do filósofo em melhorar o homem, e em que ele desfrute contente a sociedade, benévolo, igual em costumes, como irmão. Grande projecto! Ponto de vista bem animado! Mas

⁸⁵ O'BRIEN, Conor Cruise- “Nationalism and the French Revolution” in LEOUSSI, Athena S.; GROSBY, Steven (eds.)- *Nationality and Nationalism, Volume II: Area and Period Studies- Antiquity and Europe*. London: Tauris, 2004, pp. 187-20

⁸⁶ VAN KLEY, Dale- “Catholic Conciliar Reform in the Age of Anti-Catholic Revolution” in VAN KLEY, Dale; BRADLEY, James E.- *Religion and Politics in Enlightened Europe*. Indiana: University of Notre Dame Press, 2011, p. 81.

⁸⁷ HERSCHE, Peter- “Les jansenistes en Autriche et en Allemagne face à la Révolution” in *Jansénisme et Révolution*. Paris: Chroniques de Port-Royal, 1990, pp. 253-267.

⁸⁸ Sobre as dúvidas de Santa Clara Brandão face à Revolução francesa ver MILLER, Samuel J.- Dom Frei Joaquim de Santa Clara (1740-1818) and Later Portuguese Jansenism. *The Catholic Historical Review*. 69 (1983), p. 38. Sobre a presença do beneditino no funeral de Pombal ver MACHADO, J.T. Montalvão- Um monge beneditino de rara coragem moral: Pe. Joaquim de Santa Clara Brandão. *Anais da Academia Portuguesa de História*. 30 (1985) 11-27.

a direção feita pela concupiscência, quando vai a querer regenerar o mundo, é violenta, é fraca, é caduca”⁸⁹. O texto é uma sentida apologia do cristianismo, que então se via violentamente acossado. Para Cenáculo, a fonte de toda a violência e degenerescência revolucionárias estava, não na ideia de uma sociedade nova e regenerada, mas sim no facto de essa transformação se estar a operar fora do espírito do homem, era uma luta externa. Ora, o homem só pode aspirar à regeneração social se começar o trabalho à escala individual, lutando contra si próprio e negando-se: “por aqui é que serve a Doutrina Cristã da luta do homem contra si mesmo, porque sem ela as exterioridades religiosas, sendo boas, cobririam podridões miseráveis”⁹⁰. Um bom súbdito deve negar-se a si mesmo: “são dignas da piedade cristã as seguintes ideias de sujeição e legítima observância. Nem a piedade cristã sabe desconhecer o homem na sua constituição e obrigações civis”⁹¹.

Verdadeira marca de água do agostinianismo é a crítica à faculdade da imaginação. A imaginação aproxima o homem da sua dimensão carnal e não permite conceber a inefabilidade da imagem cristã de Deus. Era essa a base da crítica de Agostinho às religiões pagãs: “os meros profanos apagavam e si as santas ideias que a Divindade lhes inculpava pela mistura de imaginações avessas... o judeu e o pagão denodados, ou disfarçados, atormentam os remorsos de ser o Homem de Deus crucificado um *escândalo e loucura*. O melindre carnal e vaidoso do judeu o inabilita a subir

⁸⁹ *Carta do Excellentissimo e Reverendissimo Bispo de Beja e outras instruções sobre os trabalhos presentes da Santa Igreja*. Lisboa: na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1794, p. viii.

⁹⁰ *Carta do Excellentissimo e Reverendissimo Bispo de Beja e outras instruções sobre os trabalhos presentes da Santa Igreja*. Lisboa: na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1794, p. 31.

⁹¹ *Carta do Excellentissimo e Reverendissimo Bispo de Beja e outras instruções sobre os trabalhos presentes da Santa Igreja*. Lisboa: na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1794, p. 39.

ao espírito do Senhor, e coloca então a virtude do seu Messias em pompas e exterioridades nulas, e em tudo o que é contrário à vitória das paixões”⁹².

A razão humana deve humilhar-se e não cair na soberba. Assim, deve aplicar-se apenas aquilo que a que os sentidos alcançam e não deve perder tempo com especulações inúteis, na vã presunção de que consegue penetrar o espesso véu da verdade. Cenáculo aposta num ceticismo colmatado pela fé, no que diz respeito à vida religiosa e moral, e pela experiência, no que concerne ao mundo físico: “a razão trabalhe com justiça e coerência geométrica no que é sensível. A respeito do interno e da essência das coisas prepare-se com merecimentos para somente o ver cientificamente no dia da Eternidade. Agora, opinião e probabilidades. Tenha fundamentos de moralidade bem impressos na alma para se conduzir nas ações meritórias. Trabalhe na razão da Fé, crendo e saber ver quanto ela vale, quanto é segura”⁹³.

É muito revelador constatar que, neste aspeto, Manuel do Cenáculo professa uma doutrina filosófica muito semelhante à do padre oratoriano Valentim de Bulhões, apesar de ter sido o mesmo Cenáculo quem chamou a atenção da Real Mesa Censória para um alegado ceticismo, que a mesa classificou como “probabilismo diabólicamente reflexivo”. Na sua pastoral o bispo de Beja exprime uma ideia muito próxima e fala também em “opinião e probabilidades”.

O que se retira da pastoral do bispo de Beja é que a ideia revolucionária de melhorar o homem é boa, mas que se esse processo não for feito a partir do controlo das paixões e da concupiscência,

⁹² *Carta do Excellentissimo e Reverendissimo Bispo de Beja e outras instruções sobre os trabalhos presentes da Santa Igreja*. Lisboa: na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1794, pp. 16 e 28.

⁹³ *Carta do Excellentissimo e Reverendissimo Bispo de Beja e outras instruções sobre os trabalhos presentes da Santa Igreja*. Lisboa: na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1794, p. 16.

todo o esforço estará condenado ao fracasso. A verdadeira revolução é a abnegação e anulação da vontade própria.

Nesse mesmo ano de 1794 saiu uma obra que veio pela primeira vez colocar em questão o modelo introspectivo que desde há mais de um século se vinha impondo em Portugal. O livro em questão originou uma polémica que tornou evidente a forte ênfase moral que a filosofia e a teologia do século XVIII encerravam. E essa filosofia tinha uma forte carga de moralidade porque assentava no sistema da “engrenagem da alma”. Dito de outra forma, o modelo baseava-se numa terapia da alma. O livro, publicado de forma anónima, era da autoria do médico de origem brasileira, Francisco de Melo Franco (1757-1823). O seu título era *Medicina Theologica* e veio pela primeira vez colocar a hipótese de que a terapia feita a partir do corpo é superior à terapia feita a partir da alma. E só isso já constituía uma novidade assinalável.

Este livro teve uma resposta por parte de um monge franciscano de nome frei Manuel de Santa Ana. “Filósofo cristão”, frei Manuel era um apóstolo do mais puro e ortodoxo agostinianismo. O livro do médico Melo Franco proporcionou-lhe a ocasião de redigir aquele que é, a meu ver, um dos mais completos e acabados manifestos de justificação da doutrina de S. Paulo e S. Agostinho feitos em Portugal no século XVIII, as *Dissertações theologicas medicinaes dirigidas a instrução de penitentes*.

Melo Franco discorda da ideia, herdada da S. Paulo, de que o corpo é um escravo rebelde. Discorda também que haja uma separação absoluta entre a alma e o corpo. O seu sistema recupera de certo modo a ideia de interação entre o espírito e a carne que estava na base da filosofia aristotélica. Esse aspeto não escapou a frei Manuel de Santa Ana que o acusou de algo aproximado do paganismo, ou nas suas palavras, “uma santificação gentílica tal como a dos antigos romanos”. Mas olhemos antes de mais para o que disse Melo Franco sobre o assunto: “o espírito é sempre afetado quando no corpo se

produz alguma mudança, e que remediada esta mudança no corpo se remedeia em consequência a turbacão do espírito”⁹⁴. Um pouco mais à frente reforça a ideia e deixa-a como a grande linha de força de todo o livro: “é impossível haver operacão em uma alma que seja independente da modificacão do corpo com que está unida”.

A consequência lógica será, necessariamente, a de que agindo diretamente sobre o corpo se remediaria o problema da alma. Isto vinha colocar em causa o método clássico agostiniano de terapia essencialmente moral, com meditacão e introspecão: “os teólogos porém só chamam médicos do espírito àqueles que sabendo que coisa seja o pecado buscam a sua emenda e punição no pesar da alma; ensinam que com uma distração piedosa do entendimento, ou por uma resistência constante da vontade, se pode a alma subtrair a todas as tentacões do demônio, do mundo e da carne, e não prescrevem outro remédio que orações, jejuns e disciplinas. O corpo, entre estes senhores médicos do espírito, é sempre olhado como um escravo rebelde e merecedor somente de ser dilacerado com tormentos, por concorrer algumas vezes para a execucao do pecado, ainda que outras vezes em nada participe nos segredos da alma, que é sua Rainha e Senhora”⁹⁵.

Os “médicos do espírito” de que fala Melo Franco são os filhos espirituais de Bartolomeu de Quental, Manuel Bernardes, Francisco da Anunciação e tantos outros que desde a segunda metade do século XVII se vinham impondo.

Uma das ideias mais fortes e que mais contestaão mereceu por parte do seu oponente é a recusa de que a simples tormenta indivi-

⁹⁴ *Medicina theologica ou supplica humilde feita a todos os Senhores Confessores e Directores, sobre o modo de proceder com seus Penitentes na emenda dos peccados*. Lisboa: na Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1794, p. 12.

⁹⁵ *Medicina theologica ou supplica humilde feita a todos os Senhores Confessores e Directores, sobre o modo de proceder com seus Penitentes na emenda dos peccados*. Lisboa: na Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1794, p. 12.

dual de luta contra si próprio (leia-se, contra os desmandos do corpo) tenha valor intrínseco para a salvação. Melo Franco afirma categoricamente que havendo uma medicina corporal que possa aliviar o corpo das suas tendências mundanas, nada acrescenta à salvação a dilaceração individual de cada um ao lutar contra as tendências degeneradas de um corpo desregulado. Basta regular o corpo.

Para poder fazer valer a sua argumentação no ambiente intelectual em que escrevia, Melo Franco recorreu ao exemplo de S. Paulo: “é verdade que S. Paulo experimentou em sua carne a luta da concupiscência, mas poderemos dizer que por esta luta subiu ele a maior perfeição, e adquiriu maiores merecimentos do que adquiriria e havia de adquirir sem tentação pelo exercício geral das virtudes?...três vezes pediu ele a Deus que o livrasse desta aflição, sinal evidente de que não se capacitava ser com ela mais perfeito”⁹⁶.

Este era um ponto fundamental. É o exercício das virtudes e não a luta interior que nos leva à perfeição. Se pudermos ser poupados a essa provação tanto melhor. E para que isso se possa fazer com sucesso, é necessário agir sobre o corpo. Só assim o indivíduo estará predisposto a receber a graça de Deus e atingir a Caridade: “então qualquer graça lhe é eficaz ou tem um grau de maior força para a mover, inclinar e dirigir à virtude”⁹⁷. Ou seja, a terapia corporal terá a mesma função da terapia espiritual do agostinianismo: mover a vontade ao amor de Deus. O que Melo Franco faz é uma somatização da “engrenagem da alma” e a rejeição do modelo cristão da redenção pelo sofrimento.

Apesar de tudo aquilo que Melo Franco rejeita, não podemos considerar que o seu livro se revolte contra aquilo que é o projeto

⁹⁶ *Medicina theologica ou supplica humilde feita a todos os Senhores Confessores e Directores, sobre o modo de proceder com seus Penitentes na emenda dos peccados.* Lisboa: na Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1794, p. 93.

⁹⁷ *Medicina theologica ou supplica humilde feita a todos os Senhores Confessores e Directores, sobre o modo de proceder com seus Penitentes na emenda dos peccados.* Lisboa: na Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1794, p. 98.

essencial do agostinianismo, em particular do agostinianismo político que tinha triunfado em 1768. O objetivo continua a ser a perfeição, mormente a perfeição cristã e cívica, a vontade continua a ser a rainha da alma e a virtude teologal da Caridade o objetivo último. Ou seja, os fins mantêm-se, só mudam os meios. Podemos interrogar-nos se o autor se viu obrigado a revestir as suas teses de uma roupagem agostiniana, por forma a enquadrá-las no ambiente intelectual e religioso vigente, ou se essa característica resulta de uma convicção genuína do autor. O que é um facto é que o frontispício da obra indica que a mesma foi aprovada pela Mesa da Comissão Geral, a sucessora da Real Mesa Censória. Sem a dita roupagem agostiniana dificilmente o teria conseguido.

Por outro lado, as mesmas teses afrontavam uma das pedras de toque da nova filosofia pós-jesuítica. A da não separação entre carne e espírito, algo que estava formulado em Aristóteles e que os agostinianos mais puros consideravam que se aproximava demasiado do paganismo: “querer com remédios físicos procurar esta paz é querer inverter a ordem da Providência de Deus, é procurar uma santificação gentílica tal como a dos antigos romanos”, escreveu frei Manuel de Santana, no seu texto de refutação à obra do médico brasileiro⁹⁸.

A resposta de Manuel de Santa Ana é, como já referi, um verdadeiro manifesto do agostinianismo mais ortodoxo. O seu texto poderia perfeitamente ser subscrito pelo jacobeu Francisco da Anunciação ou pelo oratoriano Bartolomeu de Quental. Reafirma que a base da luta contra o pecado está na ilustração do entendimento, para que este possa mover a vontade, reafirma o valor da luta do homem contra si mesmo, fala do amor como origem de todas as paixões, refere a despersonalização, e levanta uma questão muito pertinente que já

⁹⁸ ANTT- Manuscritos da Livraria n.º 191, *Dissertações theológicas medicinaes dirigidas a instrução de penitentes que no sacramento da penitencia sinceramente procuram a sua santificação*, p. 73.

tinha surgido no contexto da luta da nova filosofia contra o aristotelismo: se a vontade pode ser movida por uma ação cometida sobre o corpo, e se o corpo é uma máquina, então a vontade pode ser movida por uma máquina e deixa de haver livre arbítrio. A questão é muito interessante. A vontade continua a ser, para Melo Franco como para Manuel de Santa Ana, a chave da perfeição. Mas naquele ela pode ser movida pelo corpo, enquanto neste só a graça de Deus o pode fazer. Simplesmente, a graça de Deus pressupõe a adesão ou não do indivíduo, enquanto uma vontade movida pela ação do corpo corresponde a um determinismo mecanicista⁹⁹. Nesse aspeto o agostinianismo teológico (passe a redundância) revela-se mais “livre” do que o agostinianismo político. É o velho existencialismo agostiniano que o franciscano Manuel de Santa Ana pretende usar como arma contra o fisiologismo de Melo Franco. A redenção só se pode atingir através do autoconhecimento e do reconhecimento da nossa miséria. E estes só podem vir da meditação: “para se viver tendo a Deus por norma e exemplar, é preciso viver conforme a lei eterna, e esta não se conhece sem meditação”¹⁰⁰.

A polémica suscitada pela *Medicina theologica* encerra o século das luzes português. Um século onde a confrontação ideológica e intelectual conheceu desenvolvimentos notáveis. Lutas entre visões incompatíveis acerca do homem e de Deus. Lutas fratricidas entre correntes semelhantes. Contudo, em meados do século emergiu uma ideia que domina tudo: a importância da força volitiva. É a vontade que tudo constrói. É ela que precisa de ser conquistada. Sem ela nada se faz. E isso é um traço de distinção que merece ser sublinhado.

⁹⁹ Para esta questão ver ANTT- Manuscritos da Livraria nº 191, *Dissertações theologicas medicinaes dirigidas a instrução de penitentes que no sacramento da penitencia sinceramente procuram a sua santificação*, pp. 485-518.

¹⁰⁰ Para esta questão ver ANTT- Manuscritos da Livraria nº 191, *Dissertações theologicas medicinaes dirigidas a instrução de penitentes que no sacramento da penitencia sinceramente procuram a sua santificação*, p. 29.

(Página deixada propositadamente em branco)

15. OLHARES SOBRE A REVOLUÇÃO FRANCESA

Num artigo de 16 de Janeiro de 1801, o redator do famoso jornal jansenista *Nouvelles ecclesiastiques* escreveu um texto em jeito de balanço para a entrada do novo século. Os traumáticos acontecimentos revolucionários estavam ainda muito frescos. A divisão do clero entre os que aderiram à Revolução de 1789 (o designado “clero constitucional”) e os que a rejeitaram (o “clero refratário”) tinha aberto feridas profundas no corpo da Igreja e da sociedade francesa. As fraturas no interior do clero identificavam-se sensivelmente com a linha que separava jansenizantes e agostinianos, por um lado, e o clero afeto a uma visão mais “pelagiana” ou “molinista”, tal como é normalmente designado nas páginas das *Nouvelles*, por outro.

O pelagianismo era a doutrina do monge Pelágio (350-423), que defendia que o homem poderia, pelas suas próprias forças e independentemente da graça de Deus, elevar-se acima da condição em que o tinha colocado o pecado original. O termo *pelagianismo* foi-se tornando comum ao longo do século XVII, à medida que crescia a hostilidade entre agostinianos e jesuítas, até entrar no léxico comum da teologia¹. Quanto ao molinismo referia-se à doutrina exposta pelo jesuíta espanhol Luís de Molina (1535-1600), professor da universidade de Évora, que na sua *De liberi arbitrii cum gratiae donis, divina*

¹ OGLIARI, D.- *Gratia et Certamen. The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the So-Called Semipelagians*. Leuven: University Press, 2003, p. 7.

praescientia, predestinatione et reprobatione concordia (Concórdia do livre arbítrio com os dons da graça, presciência, predestinação e reprovação), publicada em Lisboa em 1588, tentou, tal como o próprio título sugere, harmonizar a ideia da predestinação e da graça de Deus com a liberdade humana de agir². Os dois termos surgem recorrentemente nas páginas das *Nouvelles* e são utilizadas pelos redatores do jornal como se sintetizassem todas as ideias de perversidade humana e, principalmente, de negação do cristianismo.

O artigo das *Nouvelles* toma a violência revolucionária como ponto de partida para uma reflexão sobre as suas causas e sobre os acontecimentos que possibilitaram o surgimento de um acontecimento de tão grande amplitude. E é interessante verificar que essa violência surge aí quase justificada pela recusa do clero refratário em assinar o juramento de fidelidade à Assembleia Constituinte: “o interesse que tomou a Assembleia Nacional na nova Constituição Civil do Clero, e a repugnância de um grande número de eclesiásticos, e sobretudo de bispos, em se submeterem, ocasionaram uma luta e uma fermentação violentas”³.

A revolução em si mesma era vista como um acontecimento providencial e purificador, e olhado de um ponto de vista inequivocamente messiânico: “Deus apareceu no meio da Igreja de França, para exercer o julgamento de que fala o profeta Malaquias... sendo purificados os filhos de Levi, um novo clero sairá desta fornalha, depurado do restolho que se terá separado em grandes quantidades”⁴.

O problema é que essa purificação não tinha, na perspetiva do redator, sido completa e o clero francês permaneceu ainda infetado.

² QUERALT, A.- Libertad humana en Luis de Molina. *Archivo teológico granadino*. 38 (1975). Pp. 5-156.

³ *Nouvelles Ecclesiastiques ou Memoires pour servir à l’histoire de la Constitution Unigenitus*, 16 Janvier 1801, p. 5.

⁴ *Nouvelles Ecclesiastiques ou Memoires pour servir à l’histoire de la Constitution Unigenitus*, 16 Janvier 1801, pp. 5-6.

Sem essa purificação, diz o autor do artigo, “podemos bem elevar o culto do verdadeiro Deus sobre os destroços do das infames deusas da razão, e fazer reentrar no nada a quimera teofilantrópica. Não será isso mais do que mudar de ídolos... se se deixar subsistir, na profissão do molinismo, uma idolatria menos grosseira mas mais ofensiva a Deus, e se se permitir uma moral que se alia com as inclinações da natureza corrompida”⁵.

Esta última frase atesta bem até que ponto o sectarismo se sobrepunha a qualquer acrimónia face às violentas tentativas de descristianização que foram levadas a cabo durante as convulsões revolucionárias. Os jesuítas continuam a ser o inimigo a abater: “se de França virarmos os olhos para Espanha e Portugal, veremos com prazer que se tiraram vantagens bem palpáveis da destruição dos jesuítas...[os jesuítas] atrasaram mais o progresso das luzes em Portugal, onde um ministro iluminado e firme fez circunscrever os seus poderes aos limites que os reduziram em parte à impossibilidade de causarem danos. Também os verdadeiros princípios de distinção dos dois poderes, a hierarquia, etc., tão bem desenvolvidos por Pereira [de Figueiredo], se tornaram clássicos até nos conventos dos franciscanos, onde se defenderam sobre estas matérias tão belas teses de que demos conta”⁶.

As páginas das *Nouvelles ecclesiastiques* constituem uma fonte privilegiada para compreender o pensamento de uma parte importante, possivelmente a maior parte, do clero agostiniano acerca da Revolução. À semelhança do que se passou em Portugal, houve vários jansenistas, não apenas religiosos mas também laicos, que se opuseram à submissão da Igreja ao estado. Estes colocaram-se na barricada oposta à dos revolucionários e chegaram até a receber

⁵ *Nouvelles Ecclesiastiques ou Memoires pour servir à l’histoire de la Constitution Unigenitus*, 16 Janvier 1801, p. 7.

⁶ *Nouvelles Ecclesiastiques ou Memoires pour servir à l’histoire de la Constitution Unigenitus*, 16 Janvier 1801, p. 7.

elogios do famoso ex-jesuíta Augustin Barruel, o pai da teoria da conspiração maçónica e redator do *Jornal ecclesiastique*. Num artigo de 1792 as *Nouvelles* estranhavam o facto: “é uma espécie de fenómeno ver homens que se consideram como os verdadeiros herdeiros do espírito de Port-Royal fraternizar assim com um ex-jesuíta”⁷.

A eclosão da revolução deu-se num momento em que uma outra convulsão revolucionária estava em curso. Nos anos 1789-90 houve uma revolta no Brabante, no atual território belga, então pertencente aos domínios do império austríaco. A causa próxima que despoletou esse levantamento, que se tornaria num movimento de afirmação nacional contra a dominação austríaca, foi a tentativa de introdução por parte do imperador José II de reformas teológicas de natureza semelhante às que já tinham sido introduzidas noutras partes do império e que foram consagradas no sínodo de Pistóia, em 1786. Foi o suficiente para que os jansenistas vissem aí, nessa resistência, a influência do longo e sinistro braço do poder jesuítico.

Em 1790 surgia nas *Nouvelles ecclesiastiques* um artigo onde se podia ler: “a diferente conduta que os jesuítas têm face á revolução do Brabante e à de França merce ser notada. Numa eles são os fatores secretos e públicos da revolta declarada contra o soberano legítimo. Na outra, pelo contrário, onde o monarca recebe e não pára de receber tantos testemunhos de amor e de respeito, eles secundam com todo o seu poder aqueles que se esforçam por contrariá-la”⁸. Os dois movimentos revolucionários funcionam como um espelho um do outro. Nesse sentido, a convulsão que nascia nas ruas de Paris era, pelo seu aspeto antidespótico, uma revolução anti jesuítica: “votados pelo seu estado a viver sob o mais absoluto despotismo, eles (os jesuítas) não conhecem melhor forma de governo, e não

⁷ *Nouvelles Ecclesiastiques ou Memoires pour servir à l’histoire de la Constitution Unigenitus*, 27 Fevrier 1792, p. 33.

⁸ *Nouvelles Ecclesiastiques ou Memoires pour servir à l’histoire de la Constitution Unigenitus*, 6 Novembre 1790, p. 177.

deixam de o estabelecer onde quer que possam exercer influência pelas suas intrigas”⁹.

Assim, as duas revoluções, brabantina e francesa, são na sua essência movimentos doutrinários: “sabe-se que o imperador José II, ao estabelecer seminários nas diversas partes dos seus estados, anunciou o seu desejo de fazer reinar em todos a uniformidade de ensino”, diz o redator, “este príncipe determinou então, em pleno conhecimento de causa, prescrever o ensino de S. Agostinho sobre o dogma e sobre a moral”¹⁰.

O que é interessante na abordagem das *Nouvelles* às duas revoluções é que o redator tenta retirar qualquer carga patriótica e nacionalista à revolução do Brabante. Pretende mesmo, contra a evidência, fazer desse levantamento um pronunciamento militar antinacional: “na primeira [do Brabante] viu-se o alto clero e os nobres arrogarem-se a autoridade com que despojaram o soberano e começaram o exercício da sua tirania por prender, sem forma de processo e à maneira da inquisição, aqueles que reclamam os direitos da Nação... na segunda, pelo contrário, é a Nação que é restabelecida nos seus direitos, é ela que exerce a soberania pelos seus representantes livremente escolhidos”¹¹.

Na verdade, um dos grandes animadores da revolta no Brabante era um jesuíta, o padre François-Xavier de Feller (1735-1802), o qual no seu *Cathécisme philosophique*, escrevendo sob o pseudónimo de Fléxier de Réval, fez uma citação de Voltaire, em sentido de aprovação, que deixaria qualquer bom agostiniano em estado de choque: “tal é a fraqueza do género humano, e tal é a sua per-

⁹ *Nouvelles Ecclesiastiques ou Memoires pour servir à l’histoire de la Constitution Unigenitus*, 6 Novembre 1790, p. 177.

¹⁰ *Nouvelles Ecclesiastiques ou Memoires pour servir à l’histoire de la Constitution Unigenitus*, 20 Février 1792, p. 30.

¹¹ *Nouvelles Ecclesiastiques ou Memoires pour servir à l’histoire de la Constitution Unigenitus*, 20 Février 1792, p. 31.

versidade, que é sem dúvida preferível para ele ser subjugado por todas as superstições possíveis, desde que não sejam assassinas, que viver sem religião. O homem sempre teve necessidade de um freio”¹². Aqui, o pragmatismo jesuítico acompanha de muito perto o pragmatismo filosófico.

Na verdade, Feller apropria-se também do patriotismo. A sua revolução é conservadora e ao mesmo tempo patriótica. No entanto, ao contrário do patriotismo que vimos esboçado pelos autores agostinianos, em particular por António Soares Barbosa, o motor para a formação de um cidadão patriota é o autointeresse, e não já uma vontade regulada pelo entendimento. É a crença na imortalidade da alma e nas suas recompensas que está a base do cidadão. Vejam-se os termos inflamados com que François-Xavier Feller expõe a questão: “o amor da Pátria, a coragem militar, o heroísmo das armas não parecem ter menor relação com o dogma da imortalidade, e poder subsistir no próprio sistema da sua aniquilação? Nem mais nem menos que qualquer outra qualidade estimável do homem. Eis como se exprime um génio vivo e verdadeiro: “Pára bravo cidadão! Onde vais tu temerário? - *Defender a minha pátria e morrer gloriosamente por ela*- Sim, se tu te crês imortal tu podes afrontar a morte, uma vez que sabes que a morte não te pode destruir”¹³. O cidadão de Feller é forjado a partir de fora de si, a partir do exterior. É o homem que corre pelo interesse pessoal, independente de qualquer reflexão introspectiva.

Décadas mais tarde, em 1829, o famoso Lamennais (1782-1854) referir-se-á também à guerra do Brabante como uma guerra pa-

¹² REVAL, Flexier de- *Cathécisme philosophique, ou recueil d'observations propres a defendre la religion chrétienne contre ses ennemis*. Paris: Chez Charles-Pierre Berton, 1777, p. 150.

¹³ REVAL, Flexier de- *Cathécisme philosophique, ou recueil d'observations propres a defendre la religion chrétienne contre ses ennemis*. Paris: Chez Charles-Pierre Berton, 1777, pp. 222-223.

triótica, na sua obra de contestação aos ideais revolucionários *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église*: “viu-se nos Países-Baixos, por um generoso movimento de patriotismo e de fé, reconquistar com as armas na mão as liberdades religiosas e políticas ofuscadas por José II”¹⁴. As “liberdades religiosas” a que o então ultramontano Lamennais se refere seriam, aos olhos do redator das *Nouvelles ecclesiastiques*, um intolerável despotismo por parte de Roma.

Este jogo de espelhos entre os dois movimentos revolucionários ajuda-nos a compreender a forma como os ideais patrióticos e de virtude cívica podem ser apropriados e lidos a partir de pontos de vista diferentes. Vimos que esse ideal nasceu, no caso português, apoiado numa base agostiniana de auto negação e de regulação da vontade. Também no caso francês, de acordo com os estudos de Dale Van Kley, se terá verificado uma aproximação entre jansenismo, patriotismo e virtude cívica¹⁵. No caso da revolta do Brabante foi o contrário da auto negação, foi a exaltação do interesse próprio, que esteve na base da formação do ideal patriótico. Na verdade, no Brabante o alegado despotismo não vinha de Roma, como no caso francês, mas sim de uma potência imperial que pretendia impor uma teologia contrária às pretensões da Cúria. Isso fez com que o ideal de nação dos brabantinos se forjasse a partir do velho catolicismo contrarreformista.

Desta forma, para os jansenistas a Revolução francesa foi a irrupção de um conjunto de forças e de aspirações de liberdade e de purificação. Uma luta contra o despotismo, que já vinha dos advogados jansenistas dos parlamentos contra o poder do rei, no tempo de Luís XIV e da bula *Unigenitus*. Uma luta, também, con-

¹⁴ LAMENNAIS, F. de- *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église*. Paris: Belin-Mandar et Devaux, 1829, p. 68.

¹⁵ VAN KLEY, Dale- Religion and the Age of “Patriot Reform”. *The Journal of Modern History*. 80 (2008) 252-295.

tra a intolerância de um clero obscurantista. Assim, no dia 13 de Agosto de 1792, dois dias depois de as autoridades revolucionárias terem começado a prender os membros do clero refratário, ainda se podia ler nas *Nouvelles*, numa recensão a uma obra sobre tolerância religiosa escrita por um bispo constitucional, Charles de la Font de Savine: “à medida que o clero que se tornou poderoso no mundo esqueceu estes grandes modelos. Combateu as falsas religiões com os mesmos meios que tinham sido durante muito tempo aplicados contra a verdadeira, assimilou-se às potências da terra, pesou sobre a cabeça dos que lhe estavam submetidos...ele (o autor) sustenta que a intolerância religiosa é tão injusta contra os que são dela objeto, quanto danosa para a própria religião em favor da qual se crê exercer... nada, acrescenta o prelado (Savine), é mais honroso para a única religião verdadeira, para a única que tem as raízes no céu, do que dar o primeiro exemplo de tolerância universal”¹⁶.

Mas rapidamente se percebeu que a repressão contra o clero já não se limitava apenas ao clero refratário e que se começava a alargar a todo o estado eclesiástico. A Revolução já não se opunha ao ultramontanismo, opunha-se a toda e qualquer forma de cristianismo. No dia 12 de Novembro desse mesmo ano de 1792 podia ler-se nas *Nouvelles*, numa outra recensão a uma obra de um outro bispo constitucional, Jean-Baptista Pierre Saurine: “na verdade um grande número de padres provocaram contra eles a indignação pública, pelo seu incivismo e as suas manobras contra o estado. Mas o prelado (Saurine) faz sentir que é injusto envolver no mesmo ressentimento os padres cidadãos, sem o concurso dos quais a Revolução, afastada do seu princípio, teria falhado, e que servem todos os dias a Pátria apesar das contradições e os perigos de toda a espécie”¹⁷.

¹⁶ *Nouvelles Ecclesiastiques ou Memoires pour servir à l’histoire de la Constitution Unigenitus*, 13 Août 1792, p. 132.

¹⁷ *Nouvelles Ecclesiastiques ou Memoires pour servir à l’histoire de la Constitution Unigenitus*, 19 Novembre 1782, p. 186.

Entrava-se naquele que ficaria conhecido como “o período do terror”. Nem por isso as *Nouvelles* abandonam o belo ideal revolucionário: “que o Evangelho e a Constituição tendem para o mesmo objetivo é, aos olhos de certas pessoas um paradoxo revoltante, uma verdadeira blasfêmia. Apesar de tudo, M. Saurine prova-o, com um detalhe assaz extenso das vantagens de um e da outra”¹⁸. “O que é que se pretende com estas destruições, estas mudanças absolutas? É sem dúvida tornar os cidadãos mais felizes, mais virtuosos, mais sociáveis. Mas existe algo de comparável, neste aspeto, à religião de Jesus Cristo, a esta doutrina divina, a esta sublime moral, que só respira doçura, beneficência, tolerância, humildade, desinteresse?”¹⁹.

Ingenuidade? Muito provavelmente. Há também uma confiança imprudente nas capacidades do Evangelho enquanto força aglutinadora do tecido social. Mas sempre, também, uma fé inquebrantável nas virtudes da Revolução. Para os jansenistas a Revolução francesa é uma revolução traída, algo que aconteceu frequentemente a muitos revolucionários nos dois séculos que se seguiram. O motivo dessa traição ao ideal inicial também não era difícil de encontrar no interior da própria teologia agostiniana: é a força da concupiscência que domina os homens e os leva à perdição. Lembremo-nos das palavras de Manuel do Cenáculo a propósito da mesma revolução traída, na sua carta pastoral enquanto bispo de Beja.

O facto de a explicação para a traição à pureza revolucionária estar na própria fraqueza da condição humana, que sempre foi no fundo a grande ordem explicativa da teologia de S. Agostinho, afastou os jansenistas de qualquer teoria da conspiração, ao contrário, como foi visto, dos seus adversários jesuítas, ou ex-jesuítas. Nas *Nouvelles* não se encontram artigos sobre teorias conspirativas.

¹⁸ *Nouvelles Ecclesiastiques ou Memoires pour servir à l’histoire de la Constitution Unigenitus*, 19 Novembre 1782, p. 185.

¹⁹ *Nouvelles Ecclesiastiques ou Memoires pour servir à l’histoire de la Constitution Unigenitus*, 12 Novembre 1782, p. 184.

A palavra “maçonaria”, por exemplo, está quase ausente, exceção feita a um artigo genérico contra maçons e filósofos, publicado a 21 de Maio de 1798, onde apenas se diz de forma vaga que têm por objetivo destruir a religião cristã²⁰.

Não deixa de ser curioso que o grande difusor da tese da conspiração maçónica tenha sido um ex-jesuíta, Augustin Barruel. É curioso não tanto pela acusação aos maçons, que também foi feita por outros jesuítas, mas por ter afastado o jansenismo da sua tese. Terá sido um dos muito poucos ex-jesuítas a fazê-lo, se é que não foi mesmo o único. A sua obra *Mémoires pour servir à l’histoire du jacobinisme* alcançou uma repercussão notável podendo hoje ser considerado um clássico. Pela sua condição de homem ligado à Companhia, à qual manteve um afeto filial até ao fim, os jansenistas seriam um adversário natural, quase intuitivo. Mais a mais quando ele próprio é mencionado várias vezes nas *Nouvelles ecclesiastiques* em termos muito pouco simpáticos. Numa dessas ocasiões chega a ser descrito como um paranoico “que vê fantasmas em todo lado”²¹.

Uma das explicações para isso, a que já aludi neste estudo, poderá estar na vontade de Barruel em apresentar a Igreja sofredora como um corpo único e homogéneo. Sobre isso já foi exposto o essencial num capítulo anterior. Mas é possível que houvesse ainda uma outra razão. Talvez Barruel não estivesse assim tão distante em termos ideológicos e teológicos dos jansenistas. De facto, as *Nouvelles ecclesiastiques* dão conta de que o ex-jesuíta escreveu no seu *Journal ecclesiastique*, a propósito de algumas medidas de carácter regalista, que “a Igreja pode, acerca deste assunto, apoiar o voto do soberano; nós pensamos mesmo que ela o deve fazer, em tudo aquilo que não altera a fé, a hierarquia, os princípios religiosos, e quando ela os

²⁰ *Nouvelles Ecclesiastiques ou Memoires pour servir à l’histoire de la Constitution Unigenitus*, 21 Mai 1798, p. 43.

²¹ *Nouvelles Ecclesiastiques ou Memoires pour servir à l’histoire de la Constitution Unigenitus*, 27 Novembre 1790, p. 191.

julga conformes ao interesse maior dos povos”²². O autor do artigo não deixa de registrar estas palavras, apesar do “ultramontanismo tão excessivo” de quem as pronunciou.

Numa outra altura Barruel alertou os jansenistas para a dificuldade que existiria em persuadir o baixo clero da necessidade da graça de Deus para a prossecução das boas obras. Os termos em que o faz são ambíguos. Diz o ex-jesuíta, dirigindo-se ao bispo de S. Claude, que pretendia realizar um sínodo na sua diocese em 1790: “vós nunca podereis persuadi-los (aos sacerdotes) que sem a graça de Jesus Cristo o homem não tem mais do que uma esterilidade universal para o bem”²³. O autor da nota inserta nas *Nouvelles* indignou-se. Mas não terá talvez notado que os termos em que a frase está construída pressupõe mais um problema de persuasão do que de dogma, ou seja, como bom jesuíta Barruel estava a apelar mais para a compreensão sobre os limites até onde se pode ir. Não dizia nada acerca do dogma, apenas sobre a possibilidade de a ideia ser aceite pelo limitado entendimento dos homens.

Em suma, os indícios apontam para que Barruel, ex-jesuíta e contrarrevolucionário, não fosse o mais encarniçado dos inimigos dos jansenistas, embora também não lhes devotasse, como seria compreensível, grande simpatia. Seria este homem o autor do mito da conspiração maçónica, com o qual viria a atingir celebridade e reconhecimento internacional. Será a partir dos escritos de Barruel e de alguns outros autores contrarrevolucionários que tentarei caracterizar a ideia que estes faziam da maçonaria, uma organização misteriosa, quase sempre envolvida em secretismo e que, por isso mesmo, tanto fascínio exerceu ao longo do tempo. A partir das

²² *Nouvelles Ecclesiastiques ou Memoires pour servir à l’histoire de la Constitution Unigenitus*, 6 Novembre 1760, p. 180.

²³ *Nouvelles Ecclesiastiques ou Memoires pour servir à l’histoire de la Constitution Unigenitus*, 27 Novembre 1790, p. 189.

ideias destes autores, tentarei demonstrar os fundamentos místicos e religiosos nos quais a doutrina maçônica assenta.

Barruel apresenta a maçonaria como um produto da velha religião dos maniqueus. O maniqueísmo, ao qual S. Agostinho pertenceu quando jovem, tentava dar uma resposta à questão do mal. Se Deus é bom então porque é que existe mal no mundo? Os maniqueus resolveram a questão subtraindo Deus de qualquer responsabilidade pelo mundo da matéria. Assim, para o maniqueísmo, o mundo tinha sido criado por um “demiurgo” e tudo o que com ele se relaciona é o campo do mal e da corrupção. Nalgumas versões o demiurgo tornava-se igual a Deus em estatuto, de onde resultava que existiriam dois deuses. Os autores agostinianos criticavam o maniqueísmo e o principal motivo de crítica tinha a ver com a natureza do homem. O maniqueísmo defendia que o homem tinha duas naturezas, uma má e outra boa, o que os levava a assumir, acusavam os agostinianos, que no homem existiriam duas almas. Essa crítica pode ser encontrada, por exemplo, em Francisco de Sales, em Fénelon ou no oratoriano francês Jean François Senault. No agostinianismo essa divisão não existia e o homem era dominado por uma só vontade que poderia ter inclinação para o bem ou para o mal. A este propósito diz Francisco de Sales: “não devemos, portanto, dizer, que há no homem duas almas ou duas naturezas, como pensavam os maniqueus. Não, diz S. Agostinho, o que se passa é que a vontade, tentada por diversas atrações e movida por diversas razões, parece estar dividida em si mesma”²⁴. Assim, a divisão do homem é apenas uma ilusão provocada pela inconstância da vontade. Também o oratoriano Senault apresenta um argumento semelhante em defesa da totalidade e integridade do homem: “a verdade católica marcha no meio destes erros, condenando os maniqueus, ela reconhece

²⁴ SALES, Francisco de- *Traicté de l'Amour de Dieu*. Lyon: chez Jean Huguetan, 1641, p. 42.

que o corpo foi formado pelas mãos de Deus, animado do seu espírito e ligado por cadeias invisíveis com o espírito para compôr um mesmo todo”²⁵.

A grande novidade de Barruel não foi a de ter associado a maçonaria à turbulência revolucionária. Também um outro ex-jesuíta, Francesco Gusta, tinha já lançado a ideia, afirmando que os maçons eram quase indistinguíveis dos filósofos²⁶. Não foi novidade, também, a ideia de que a maçonaria era herdeira dos maniqueus. Já em 1791 o abade italiano Luigi Cuccagni, que escrevera vigorosamente também contra os jansenistas e teve uma obra dedicada à refutação do oratoriano português António Pereira de Figueiredo, tinha feito essa associação²⁷.

O que distinguiu Barruel destes autores foi a capacidade de formar uma teoria conspirativa a partir de um conjunto de elementos dispersos. Na verdade o ex-jesuíta sintetiza um conjunto de elementos heterogêneos procurando revesti-los de uma coerência que, em boa verdade, eles não têm. E na verdade, como em qualquer boa teoria conspirativa, não têm que ter. Basta que pareçam ter²⁸. Por outro lado, como demonstrou Amos Hofman, o sucesso desta tese conspirativa esteve ligado ao nascimento da opinião pública que se

²⁵ SENAULT, Jean François- *L'homme criminel ou la corruption de la nature par le péché selon les sentimens de Saint Augustin*. Paris: Chez Pierre le Petit, 1656, p. 405. A crítica de Fénelon tem uma base semelhante às de Sales e de Senault, ver FÉNELON, François de Salignac- *Explication des Maximes des Saints sur la vie interieure*. Paris: Chez Pierre Aubouin, 1697, p. 114.

²⁶ GUSTA, Francesco- *Dell'influenza dei Giansenisti nella Rivoluzione di Francia*. Ferrara: Eredi di Giuseppe Rinaldi, 1794, pp. 31-32.

²⁷ *Breve dissertazione dell'abate Luigi Cuccagni rettore del collegio ibernese di Roma, nella quale se prende a provare che la setta regnante dei liberi muratori é una dimanazione, una propaggine, un ramo della setta dei manichei*. Roma: Giovanni Zempel, 1791. A obra de refutação a Pereira de Figueiredo é *Esame del libro portoghese uscito l'anno scorso in Lisbona col titolo "Analyse da Professao de Fé do Santo Padre Pio IV por António Pereira de Figueiredo"*. Roma: Giovanni Zempel, 1792.

²⁸ Sobre o caráter composto e heterogêneo da tese de Barruel ver VIATTE, Auguste- *Les sources occultes du Romantisme. Tome premier*. Paris: Honoré Champion, 1969, p. 316.

deu na segunda metade do século XVIII. Na opinião deste autor, Barruel utiliza a teoria da conspiração para desacreditar a “política pública”, ou seja, a política que tinha na altura o apoio popular. O livro de Barruel, acrescenta ainda Hofman, é também uma tentativa para compreender o apelo que as teses dos filósofos tinham junto das massas. Barruel jogou com as mesmas armas, fazendo apelo à esfera pública²⁹.

Não nos interessará aqui atestar da veracidade da tese de Barruel no que diz respeito à influência da maçonaria na Revolução francesa. As causas de um acontecimento dessa magnitude são muito complexas e algumas delas foram já tratadas aqui. Interessa-me, isso sim, apurar a verdadeira natureza da maçonaria para que a possamos compreender enquanto fenómeno de natureza social, política e religiosa. A parte interessante é a da atribuição de uma origem religiosa à maçonaria, a partir do maniqueísmo. Essa é uma ideia que, como já disse, fora defendida pelo sacerdote italiano Luigi Cuccagni. Barruel, por seu lado, afirma que a ideia lhe foi sugerida pelas investigações, nunca verdadeiramente concluídas, do famoso filósofo francês Condorcet (1743-1794), o qual no seu *Esquisse d'un tableau historique*, publicado postumamente em 1795, escreveu: “na região do *Midi* (meridional) de França, províncias inteiras reuniram-se para adotar uma doutrina mais simples, um cristianismo mais depurado, onde o homem submetido apenas à Divindade julgasse, a partir das suas próprias luzes, aquilo que Ela se dignou revelar nos livros que dela emanaram. Exércitos fanáticos, dirigidos por chefes ambiciosos, devastaram estas províncias... No entanto, eles não puderam impedir este espírito de liberdade e de exame de fazer progressos frequentes. Reprimido no país onde se ousara mostrar, onde mais de uma vez a intolerante hipocrisia fomentou guerras

²⁹ HOFMAN, Amos- Opinion, Illusion and the Illusion of Opinion: Barruel's Theory of Conspiracy. *Eighteenth-Century Studies*. 27 (1993), p. 32.

sangrentas, ele reproduziu-se e deslocou-se em segredo para outro país. Encontrando-se em todas as épocas, até ao momento em que, apoiado pela invenção da imprensa, foi assaz potente para livrar uma parte da Europa do jugo da corte de Roma”³⁰.

Barruel, que utiliza a citação de Condorcet no seu livro, responde: “eu sei quem foram os “homens do Midi” nos quais ele promete procurar a origem dessas sociedades secretas. É toda essa horda de filhos de Manés, que através dos séculos chegou do oriente ao ocidente... é toda essa horda de sectários conhecidos sob os nomes de albígenses cátaros, patarinos, búlgaros e begardos”³¹.

As origens maniqueias, gnósticas ou outras nunca foram demonstradas. A tese de Condorcet, que influenciou Barruel, ou a de Luigi Cuccagni, estão assentes em bases muitas vezes intuitivas e difíceis de comprovar cabalmente. Para além disso, sendo a maçonaria uma organização secreta, torna-se ainda mais difícil obter documentação original que comprove, ou não, essa ligação a um remoto passado religioso do gnosticismo e do maniqueísmo.

Contudo, um documento recentemente descoberto nos arquivos da inquisição portuguesa veio contribuir decisivamente para lançar luz sobre a questão. O documento em causa é um processo inquisitorial de um lavrador de Mondim de Basto, no norte de Portugal, julgado em 1759 por heresia. Trata-se de um documento extraordinário, como veremos, que nos permite estabelecer uma linha genealógica entre a maçonaria e o maniqueísmo, por um lado, e por outro nos permite refletir sobre as relações do maniqueísmo com outras correntes gnósticas. A linha leva-nos diretamente até aos cátaros, os “homens do Midi” referidos por Condorcet e corretamente identificados por Augustin Barruel.

³⁰ Citado em BARRUEL, Augustin- *Mémoires pour servir à l’histoire du jacobinisme. Tome Premier*. Ausbourg: chez les Libraires Associés, 1799, p. 264.

³¹ Citado em BARRUEL, Augustin- *Mémoires pour servir à l’histoire du jacobinisme. Tome Premier*. Ausbourg: chez les Libraires Associés, 1799, p. 265.

(Página deixada propositadamente em branco)

16. O ESTRANHO CASO DOS GNÓSTICOS DE MONDIM DE BASTO (1759)

No fundo documental da inquisição de Coimbra, existente no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, encontra-se um documento extraordinário. Um dos mais extraordinários, certamente, de todo o acervo da inquisição portuguesa. Trata-se de um processo inquisitorial instaurado contra um homem de 36 anos, de nome João Pinto, sob a acusação de heresia. O caso ocorreu na aldeia de Vilarinho, perto de Mondim de Basto, no ano de 1759¹.

João Pinto era um lavrador abastado e tinha reunido à sua volta um grupo de seguidores a quem tinha incutido uma expectativa apocalíptica de consumação do mundo através de um dilúvio de fogo. O documento é constituído pelos depoimentos de testemunhas, cúmplices e do próprio réu. Através dele podemos reconstruir de forma bastante completa a doutrina que era professada pelo grupo.

De acordo com os ensinamentos de João Pinto, Deus formara-se a partir de si próprio e estivera durante 23 anos encerrado numa cova onde apenas lhe entrava um pequeno fio de luz ao meio dia. Tinha sido esta a primeira encarnação. Tratava-se não apenas de uma encarnação divina mas também de um enviado, que de alguma forma era distinto do próprio Deus. João Pinto dizia que ele “antigamente se chamava João”.

¹ ANTT- Inquisição de Coimbra, processo 7541.

A segunda encarnação divina fora Jesus Cristo. A terceira deveria acontecer em Maio de 1759, com o nascimento do Espírito Santo do ventre de uma das seguidoras do líder do grupo. Este nascimento miraculoso deveria marcar a consumação do cosmos. Seria então, dizia João Pinto, que se formaria o “oitavo inferno”. Os “outros sete infernos”, que se encontravam “daí para baixo”, estavam fechados cada um com uma chave e essas chaves estavam na mão de um “maioral”. Com o aparecimento do oitavo inferno deveria abrir-se um buraco e viria a “Senhora da Graça” a colocar nele uma vara, retirando todas as almas que lá se encontrassem. Assim, dizia o líder do apostolado, se acabaria o inferno. Para além disso, João Pinto disse ainda que quando Cristo subiu aos céus fora apenas em espírito, e que “os ossos e o corpo ficaram no mundo”.

Esta doutrina era acompanhada de alguns rituais. Um deles era o da adoração feita em pessoas vivas. Os membros do apostolado chamavam a isso “reverenciar”. Chegaram a praticar ainda um outro ritual, no qual João Pinto e Maria José, a seguidora em quem deveria encarnar o Espírito Santo, estiveram deitados, como mortos, sem luz e cobertos de palha. O líder do apostolado disse que durante esse período “as almas vieram a procurar os corpos”.

Esta é, em síntese, a doutrina deste grupo. A primeira ideia que resulta da leitura do documento é que, embora apresentada de forma desarticulada, parece existir alguma coerência interna na doutrina. Há a sensação de que, para além de uma evidente excentricidade, as peças estão dispostas com alguma lógica. Foi essa sensação que me levou a escrever sobre o caso quando me deparei com o documento, na altura ainda desconhecido, no início deste século².

Nesse livro, contudo, o caso surge estudado apenas ao nível das relações entre cultura popular e cultura letrada, sem penetrar o sig-

² RIBEIRO, António- *Um buraco no Inferno: João Pinto, o lavrador heresiarca e a Inquisição*. Viseu: Palimage, 2006.

nificado religioso mais profundo. E a principal razão para isso era que não era evidente que houvesse sequer um significado religioso mais profundo. Contudo, ver-me-ia obrigado a regressar ao assunto mais de uma década depois, em virtude de um acaso fortuito.

Por ocasião de uma investigação sobre religiosidade popular deparei-me com uma carta escrita por Paulo Orósio (385-420) a S. Agostinho sobre uma heresia que se expandia pelo noroeste da Península Ibérica designada por priscilianismo. Dizia Orósio: “Prisciliano foi pior do que os maniqueus, ao confirmar também a heresia com o Velho Testamento, ensinando que a alma, nascida de Deus, saiu de um depósito, prometeu diante de Deus que havia de combater e foi amestrada pelas exortações dos anjos; depois disto, descendo através de uns certos círculos, ficou na posse dos principados malignos e, consoante a vontade do Príncipe Vendedor, foi metida à força neste ou naquele corpo”³.

Pareceu-me reconhecer algo de familiar no texto. Só mais tarde percebi que fora no processo de João Pinto que tinha encontrado uma proposição semelhante. De facto, o líder do apostolado de Mondim dissera que antes da encarnação e do nascimento do Espírito Santo, este deveria efetuar uma viagem: “o Espírito Santo Divino escolhido nascera de uma mulher errada (sic) de Mondim, e que morrera sem a água do batismo, deitando-se de uma ponte abaixo, e o meteram em uma ilha onde o Espírito Santo esteve muitos anos, e depois fora trazido pelos mesmos demónios e o meteram no corpo de uma mulher, e fora batizado pelo Padre Eterno porque não podia entrar no céu sem a água do batismo, e depois subira ao céu, e agora estava no inferno a vingar-se dos demónios que lhe fizeram aquelas pirraças”⁴.

³ Citado em GOMES, Pinharanda- *A patrologia lusitana. Volume 1*. Porto: Lello e irmão, 1983, pp. 140-141.

⁴ ANTT- Inquisição de Coimbra, processo 7541, fl. 41, segunda numeração.

À semelhança entre estas duas “viagens” da alma, subindo e descendo entre a terra e o céu, atormentada por “demónios” ou “principados malignos” e metida à força dentro dos corpos, como ambos referem expressamente, juntou-se ainda um elemento adicional. A zona geográfica de Prisciliano (340-385) e de João Pinto é a mesma, o noroeste peninsular que abarca o Minho e a Galiza. Separavam-nos, contudo, quase um milénio e meio. E não era crível que uma doutrina religiosa pudesse sobreviver durante tanto tempo na memória coletiva ou na cultura popular. No entanto, esta constatação tinha aberto uma porta. Sendo os priscilianistas uma seita gnóstica, fui induzido a estudar o caso a partir da perspetiva do gnosticismo. E foi a partir dessa perspetiva que todos os elementos aparentemente incoerentes do caso se começaram a encaixar.

O gnosticismo é um assunto algo controverso. De facto a maior parte dos investigadores divide os movimentos gnósticos em dois grandes grupos: sírio-egípcio e iraniano⁵. No primeiro registam-se influências do pensamento grego e judaico, ao passo que no segundo a influência é essencialmente do maniqueísmo. Geograficamente, o primeiro grupo tem o seu epicentro na cidade de Alexandria, no Egipto, enquanto o segundo se localiza no Irão. Esta asserção parte do pressuposto, contrário ao que se pensou durante séculos, de que o gnosticismo não nasceu do cristianismo mas que lhe era anterior⁶. Uma diferença fundamental entre estes dois grandes grupos tem a ver com a sua cosmogénese, ou seja, com a forma como é concebida a criação do cosmos ou mundo material. Na gnose sírio-egípcia, Deus dá origem a uma série de desdobramentos hipostáticos, ou

⁵ WIDENGREN, Geo- *Fenomenologia de la Religión*. Madrid: Ediciones Cristianidad, 1976, p. 454

⁶ PUECH, Henri-Charles- *En quête de la Gnose I. La Gnose et le temps et autres essais*. Paris: Gallimard, 1978, pp. 187-188; PEARSON, Birger A.- *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 1990, p. 6; WIDENGREN, Geo- “Les origines du gnosticisme et l’histoire des religions” in BIANCHI, Ugo (a cura di)- *Le origini dello gnosticismo*. Leiden: Brill, 1970, p. 32.

seja, emanações de si próprio. Deus cria uma emanação designada por demiurgo, o qual se irá desdobrando em novas emanações sucessivas, levando à expansão do cosmos⁷. Nesta corrente gnóstica o demiurgo surge como o verdadeiro criador do cosmos, isentando Deus de qualquer responsabilidade do mal que existe no mundo. Desta forma, o demiurgo é uma forma engenhosa de responder à questão *unde malum?*, de onde vem o mal? No maniqueísmo iraniano, por sua vez, existe um dualismo puro, com dois princípios, luz e trevas, coeternos, incriados e separados. O mundo material resulta assim de uma “queda”, de um processo cataclísmico que levou à mistura destes dois princípios e ao aprisionamento de uma parte da luz no seio das trevas. O processo teria nascido de um “desafio” lançado pelo lado tenebroso, o qual, atraído pela beleza da luz, tomou a iniciativa de uma incursão, aprisionando no seu seio as partículas de luz⁸. Em João Pinto encontramos influências destas duas correntes.

No grupo de Mondim de Basto deparamo-nos desde logo com a ideia das três descidas de três enviados que representam três encarnações do mesmo Deus, um tema gnóstico por excelência⁹. No maniqueísmo a sucessão de encarnações constitui um processo de purgação com o objetivo de libertar as partículas de luz (de Divindade) aprisionadas no mundo da matéria. No final do processo, ou seja, depois do advento do terceiro enviado, o cosmos deveria ser destruído pelo fogo¹⁰. O primeiro enviado, designado como “Homem

⁷ Sobre o demiurgo ver o capítulo “Bad World and Demiurge: A “Gnostic” Motif From Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo” in MANSFELD, Jaap- *Studies in Later Greek Philosophy and Gnosticism*. London: Variorum, 1989, pp. 261-314.

⁸ JONAS, Hans- *La religion gnostique. La message du Dieu Étranger et les débuts du christianisme*. Paris: Flammarion, 1978, p. 280-285.

⁹ TURNER, John D.- The Gnostic Threefold Path to Enlightenment. *Novum Testamentum*. 22 (1980) 324-351.

¹⁰ WIDENGREN, Geo- “Les origines du gnosticisme et l’histoire des religions” in BIANCHI, Ugo (a cura di)- *Le origini dello gnosticismo*. Leiden: Brill, 1970, p. 34;

Primordial”, fica preso nas trevas, como que alienado¹¹. Deus envia então uma “Virgem da Luz”, para o vir auxiliar. Esta Virgem da Luz vem despoletar o processo de libertação das partículas aprisionadas através de uma “sedução” dos arcontes, os quais movidos pela luxúria e pela sua beleza começam a persegui-la soltando no processo a luz que tinham aprisionado¹². Os arcontes são os guardiães de cada um dos sete níveis do mundo das trevas.

Mas esta Virgem da Luz tem uma característica importante. Ela não é apenas auxiliar mas é também a faceta feminina do Homem Primordial¹³. Na verdade, o sistema assenta na ideia de três enviados que são a manifestação de uma só entidade, que é Deus. No entanto, cada um deles manifesta igualmente três vertentes distintas. Esta ideia vai ser a chave para compreender uma série de aspetos aparentemente incoerentes no caso de João Pinto. Como veremos, existe uma conceção emanatista do uno para o múltiplo e uma noção de existência alienada que vão dar origem a uma tensão de identidade/alteridade e a um discurso de dissociação de personalidade.

Mas olhemos atentamente para o mito do primeiro enviado em João Pinto: “que o Padre Eterno se formara de si mesmo e que estivera padecendo antes de Cristo vinte e três anos metido em uma cova onde lhe não dava senão uma lucerna ao pino do meio dia, e que uma moça chamada Maria da Luz lhe levava de comer as tais horas do meio dia um bocadinho de pão e uma pinguinha de água,

RUDOLPH, Kurt- *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*. New York: Harper Collins, 1987, pp. 202-204.

¹¹ PUECH, Henri-Charles- *En quête de la Gnose I. La Gnose et le temps et autres essais*. Paris: Gallimard, 1978, p. 268; SODERBERG, Hans- *La religion des cathares. Étude sur le gnosticisme de la Basse Antiquité et du Moyen Age*. Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1949, p. 149.

¹² BURKITT, F. Crawford- The Religion of the Manichees. *The Journal of Religion*. 2 (1922), p. 272.

¹³ VAN OORT, Johannes- “Augustine and the Books of the Manichaeans” in VESSEY, Mark (ed.)- *A Companion to Augustine*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012, p. 198.

e que esta Maria da Luz é a que hoje se chama a Senhora da Luz, e que esta ia muito oculta sem dizer a ninguém para onde ia”¹⁴.

Somos levados a pensar que estamos perante uma reformulação popular do mito maniqueu. Não existe, contudo, uma menção explícita à sedução da Virgem da Luz, embora haja uma referência aos arcontes, quando João Pinto fala dos “sete infernos que estão daqui para baixo fechados cada um com sua chave, que estão na mão do Maioral”¹⁵. De referir que o termo “Maioral”, usado por João Pinto, foi utilizado frequentemente pelos cátaros, um grupo gnóstico de clara influência maniqueia, durante os interrogatórios levados a cabo pelo inquisidor Jacques Fournier, no início do século XIV, no sul de França¹⁶. Aí é utilizado para definir o mais sábio ou o maior entre os da sua seita. Uma testemunha designou o termo “Maioral” como “eleito por Deus e pelos homens”¹⁷. Ora, na mitologia gnóstica, o chefe dos arcontes é o próprio demiurgo, o criador do mundo material, do qual os arcontes constituem emanações¹⁸. Assim sendo, é o demiurgo que tem a chave que aprisiona o enviado de Deus, o qual só poderá ser libertado pelo ardil sedutor da Virgem da Luz.

João Pinto disse ainda que acima dos sete infernos está o “oitavo inferno”, que se deverá romper e onde a Senhora da Graça deverá colocar uma vara para puxar as almas, salvando todos, até os demónios, deixando o inferno completamente vazio. Na arquitetura do gnosticismo, o mundo material está na base das sete esferas onde

¹⁴ ANTT- Inquisição de Coimbra, processo 7541, fl. 31.

¹⁵ ANTT- Inquisição de Coimbra, processo 7541, fl. 28.

¹⁶ Sobre a expansão dos cátaros pelo sul de França ver RUNCIMAN, Steven- *The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy*. Cambridge: University Press, 1984, pp. 116-170.

¹⁷ Os registos dos interrogatórios de Fournier foram publicados em DUVERNOY, Jean- *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, Tome I*. Paris: Mouton, 1978, pp. 67 e 144.

¹⁸ JONAS, Hans- *La religion gnostique. La message du Dieu Étranger et les débuts du christianisme*. Paris: Flammarion, 1978, pp. 65-66; MANSFELD, Jaap- *Studies in Later Greek Philosophy and Gnosticism*. London: Variorum, 1989, p. 271-272.

vivem os arcontes. Estas sete esferas, designadas por *hebdomade*, são coroadas por uma oitava, a *ogdoade*¹⁹. É este o limite superior do mundo criado. A partir daí está apenas o mundo da luz tal como era antes da queda e do aprisionamento nas trevas. Será este mundo inferior que deverá ser destruído após todas as almas provenientes da luz estarem purificadas e retiradas da *ogdoade*.

Esta arquitetura religiosa sugere uma ligação entre Deus e o mundo material através de um cosmos construído por emanações sucessivas, como que desdobrando-se. É através deste cosmos hierarquizado que a alma deve subir para se purificar. Este aspeto é fundamental para compreender o estranho ritual de adoração de pessoas vivas que os membros do apostolado praticavam uns com os outros. Disse João Pinto que “quando se juntavam a reverenciar aqueles altíssimos mistérios lhe falava um, às vezes o Padre Eterno por si mesmo, outras vezes lhe falava por seus moços, os quais moços eram os sentidos do homem que são sete, os quais são: ver, ouvir, cheirar, gostar, apalpar, espírito e alma, e que a alma se trocava com a alma daquele santo ou santa a quem figurava”²⁰. João Pinto dizia que cada membro do apostolado representava uma figura existente no céu. Para fazer essa correspondência era necessária uma ascensão da alma através das sete esferas. Essa ascensão começava pela parte mais baixa do homem, que eram os sentidos corporais, passava depois para a alma e finalmente, na parte superior do homem, o espírito.

O que é interessante é que esta estrutura tripartida, corpo, alma e espírito, corresponde precisamente à estrutura da alma concebida pela generalidade dos gnósticos, nomeadamente pelos cátaros²¹.

¹⁹ Sobre a *ogdoade* ver PÉTREMENT, Simone- *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*. Paris: Cerf, 1984, pp. 106-107.

²⁰ ANTT- Inquirição de Coimbra, processo 7541, fl. 23v.

²¹ GASPARRO, Giulia Sfamini- “Sur l’Histoire des Influences du Gnosticisme” in ALAND, Barbara (ed.)- *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, p. 346.

Para além dos sentidos corporais, existe uma distinção entre alma e espírito, em que o espírito constitui a parte verdadeiramente imortal do homem, sendo que a alma tem uma função intermédia. Os sete estádios pelos quais a alma passa correspondem à ascensão através de cada um dos cinco sentidos, passando depois à alma e finalmente ao espírito. Cada um destes estádios corresponde a uma esfera e ao respetivo arconte, que João Pinto designa por “moço do Padre Eterno”.

Essa ascensão deveria ser provocada por um “chamamento” feito a partir de cima. E é aqui que, de forma estranha e surpreendente, João Pinto parece quase citar *ipsis verbis* os textos cátaros medievais. Atente-se na forma como o líder do apostolado fala desse “chamamento” durante um ritual em que ele e Maria José estiveram vinte e quatro horas sem luz e sem comer nem beber: “e viram eles neste tempo que as almas deles saíram a procurar os seus corpos... até que com efeito chegaram ao pé deles e começaram a ouvir os tais apóstolos “*ad caelum, ad caelum*”, a qual voz era a das almas que cada uma vinha reclamar o seu corpo”.

Complementarmente, veja-se como é que o chamamento cátaro é descrito numa obra do século XIV, o *Liber supra stella*: “os espíritos descem cada um reclamando a sua alma. Quando a encontra fala-lhe e a alma responde. E imediatamente, quando a alma conhece o espírito com o qual esteve no céu, então recorda que pecou no céu e então começa a fazer o bem a partir do pecado que cometeu”²².

No texto medieval há a tal divisão tripartida de que falava João Pinto quando se referiu aos “moços do Padre Eterno”. Curiosamente,

²² “...*et spiritus descendunt, unusquisque petendo suam animam, Quando autem invenit eam, loquitur ei, et anima respondit. Et statim cum anima cognoscit spiritum cum qui fuit in celo, tunc recordatur quod in celo peccavit et tunc incipit facere bonum de peccato quod fecit...*”, citado em SODERBERG, Hans- *La religion des cathares. Étude sur le gnosticisme de la Basse Antiquité et du Moyen Age*. Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1949, p. 217 e GASPARRO, Giulia Sfameni- “Sur l’Histoire des Influences du Gnosticisme” in ALAND, Barbara (ed.)- *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, p. 346.

quando fala do chamamento o líder da congregação de Mondim fala apenas em corpos e em almas. Contudo, a homologia entre os dois textos é bem evidente. É de notar, também, o tom vagamente esquizofrênico de todo o relato, em que se diz que as almas vieram chamar pelos corpos. Esta dissociação decorre do emanatismo e alteridade de toda a doutrina e tem correspondência nessa tripartição do homem, em que as partes superiores do indivíduo (espírito) devem vir acordar as partes inferiores (sentidos corporais), na ascensão da alma. Em grande medida, o gnosticismo constitui uma “mitologia de memória e esquecimento”, nas palavras de Mircea Eliade²³. Os corpos devem ser recordados da sua origem superior para iniciar a sua ascensão. Ao fugir ao esquecimento provocado pelo mergulho no mundo inferior, o indivíduo “lembra-se” e lembrando-se “conhece”. É esse o significado da palavra *gnosis*: conhecimento. É esse o cerne do gnosticismo, o conhecimento da sua origem superior.

Contudo, à exceção do mito do Padre Eterno encerrado na cova, que parece tratar-se de uma reformulação popularizada do mito maniqueu do Homem Primordial, toda a análise se tem centrado em aspetos mais ou menos conhecidos do catarismo e do gnosticismo. Os três mensageiros e a consumação do cosmos, a arquitetura cosmológica das sete esferas e dos arcontes, tudo isso são aspetos bem conhecidos não apenas do maniqueísmo mas do gnosticismo em geral.

Mas existem elementos neste caso que o singularizam no interior do quadro mais genérico do gnosticismo. Dois elementos em particular tornam-no num mistério apaixonante: o do mito do enviado “que antes se chamava João” e a vara que deverá penetrar na *ogdoade* para retirar todas as almas.

²³ Ver o capítulo “Mythologies of Memory and Forgetting” in ELIADE, Mircea-*Myth and Reality*. London; Evanston: Harper Torchbooks, 1963, p. 114 e seguintes.

O grande mistério é que estes dois elementos aparecem de facto nos cátaros do sul de França, mas surgem apenas num local e numa circunstância muito concreta: nos registos dos interrogatórios que o inquisidor Jacques Fournier (1280-1342), futuro Papa Bento XII, levou a cabo na região de Ariège, nos Pirinéus franceses, na segunda década do século XIV. Depois de ter sido nomeado Papa, Fournier guardou esses registos nos arquivos da cúria romana, onde só foram descobertos em 1885, pelo francês Charles Molinier, mais de um século depois da condenação de João Pinto na inquisição de Coimbra²⁴.

A pergunta que se impõe é: como foi isto possível? Como é que um mito soteriológico de um grupo religioso que tinha sido, julgava-se, completamente extinto nos alvares do século XIV pode surgir com uma vitalidade extraordinária quatro séculos depois, emergindo de um estado de latência? Tentarei responder a este mistério mais à frente. Importa, por agora, debruçarmo-nos sobre o mito do enviado “que se chamava João”, tentando reconstruí-lo a partir do cruzamento dos interrogatórios do herege de Mondim com os cátaros do Ariège. João Pinto dizia que “que o Padre Eterno antigamente se chamava João e que Nossa Senhora cá na terra era mãe de S. João porque Cristo assim o dissera mas que lá no céu era filha de S. João porque era filha do Padre Eterno e que este se chamava João; e que o Inferno se havia de acabar porque a Senhora da Misericórdia havia de deitar lá a vara de sua Misericórdia para tirar as almas”²⁵.

A menção à figura do enviado “que antes se chamava João” aparece várias vezes nos interrogatórios de Fournier, mas não foi valorizada por nenhum dos investigadores que se interessaram por

²⁴ DONDAINE, Antoine- Le registre d’Inquisition de Jacques Fournier. A propos d’une édition recente. *Révue d’histoire des religions*. 178 (1970), p. 50.

²⁵ ANTT- Inquisição de Coimbra, processo 7541, fl. 32.

esses registos, à exceção do historiador francês Jean Duvernoy. Anne Brenon, outra destacada investigadora do catarismo, cita um testemunho de um pregador cátaro, de nome Bélibaste, onde aparece essa referência mas não faz sobre ela qualquer observação²⁶. Duvernoy, o investigador que publicou os registos de Fournier na íntegra, interroga-se sobre a questão dizendo que “é difícil compreender porque é que os cátaros pensavam que o messias tinha no céu um nome diferente do que deveria ter na terra”²⁷. Já o facto de esse nome ser João, ainda segundo o mesmo autor, é facilmente explicável pela importância que o prólogo do Evangelho de João tem em todos os sistemas gnósticos e no qual se diz que “houve um homem enviado por Deus cujo nome era João”²⁸. Mais uma vez nos deparamos com a dissociação de personalidade de que falei anteriormente. Esta forma mitigada de esquizofrenia espiritual levou a que o “primeiro enviado” cujo nome no céu era João, fosse filho (emanação) do Padre Eterno, e na terra assumisse a identidade deste.

É importante referir também que o prólogo do Evangelho de João tem paralelos evidentes com um texto fundamental do gnosticismo que menciona uma manifestação tripartida de Deus no mundo através de três enviados, denominado *Protennoia Trimórfica*²⁹. Mas

²⁶ BRENON, Anne- Les cathares: bons chrétiens et hérétiques. *Heresis*. 13-14 (1989), p. 145.

²⁷ DUVERNOY, Jean- *Le catharisme: la religion des cathares*. Toulouse: Privat, 1976, p. 79.

²⁸ O prólogo do Evangelho de João tem sido, devido à sua linguagem e imagética, frequentemente associado ao gnosticismo, com o qual se julga ter uma fonte comum. O mesmo género de discurso revelatório e os mesmos padrões de cristologia e soteriologia são os dois pontos mais importantes que têm sustentado esta tese, ver MacRAE, George W- “Gnosticism and the Church of John’s Gospel” in HEDRICK, Charles W.; HOGDSON Jr., Robert (eds)- *Nag Hammadi, Gnosticism & Early Christianity*. Massachussets: Hendrickson, 1986, pp. 89-96.

²⁹ Protennoia significa “primeiro pensamento”. Para a relação entre o prólogo joanino com este texto ver EVANS, Craig E.- On the Prologue of John and the Trimorphic Protennoia. *New Testament Studies*. 27 (1981), pp. 395-401. Sobre o texto da Protennoia ver JANSSENS, Yvonne- *La Prôtennoia Trimorphe*. Québec: Presses de l’Université Laval, 1978.

detenhamo-nos no mito que nos é revelado pelos interrogatórios dos cátaros. Neste, o *Padre Santo* (assim aparece a designação de Deus), vendo-se desprovido de espíritos, que tinham sido atraídos para o mundo das trevas, começa a escrever um livro que compõe durante quarenta anos “no qual estavam escritas muitas dores, angústias, aflições, invejas, ódios, rancores, e de uma forma geral todas as vicissitudes que podem esperar os homens nesta vida. E Ele disse que quem quer que quisesse suportar todas essas vicissitudes, Ele prometia, seria o Filho do Padre Santo”. Quando o “Padre Santo” começou a escrever o livro, Isaías profetizou que viria uma vara ou um ramo para resgatar todos os espíritos aprisionados. Então, Deus colocou o livro no meio dos seus espíritos. Todos queriam cumprir a vontade do Pai, mas ao aproximar-se do livro e ler o que nele estava escrito, todos os espíritos recusaram: “ao ver isto, o Padre Santo disse: “não há ninguém entre vós que queira ser Meu Filho? Um dos espíritos presentes, que se chamava João, levantou-se então e disse que queria ser Filho do Pai e cumprir tudo o que estava escrito nesse livro. Aproximou-se, abriu-o, leu quatro ou cinco páginas e caiu inanimado. Permaneceu assim durante três dias e três noites. De seguida, uma vez acordado, chorou muito. Mas como tinha prometido cumprir o que estava contido naquele livro e porque não deveria faltar à palavra, ele disse ao Pai que queria ser seu Filho, e que cumpriria tudo o que estava contido nesse livro, por mais doloroso que fosse”³⁰.

É muito provável que este mito constitua um fragmento do mito do enviado “aprisionado numa cova” a quem uma “Senhora da Luz” ia dar de comer, referido por João Pinto. Essa ideia ganha ainda mais consistência quando verificamos que este disse aos seus seguidores que por cada um dos três enviados que descia à terra se queimava

³⁰ O relato do mito está em DUVERNOY, Jean- *Le catharisme: la religion des cathares*. Toulouse: Privat, 1976, pp. 77 e seguintes.

um escrito no céu, e que ao se queimarem as três escrituras estaria cumprido o ciclo dos três enviados: “que uma delas havia de parir o Espírito Santo e que no céu se haviam de queimar três escrituras e que haviam de erigir Deus, que tinham poder para isso”³¹. No mito cátaro fala-se do escrito que era lido pelo enviado e onde estavam enunciadas as provações que deveria sofrer na terra, mas nada se diz sobre o facto de esse texto ser queimado. Faria esta ideia parte do mito original, com o escrito a arder à medida que as profecias se cumpriam? Trata-se de uma hipótese tentadora e que, a confirmar-se, revelaria uma extraordinária persistência do mito. Mais de quatro séculos depois este estava como que intocado, com o “Padre Eterno que antes se chamava João”, a vara para o resgate universal das almas ou os escritos no céu, que anunciavam as provações na terra.

Por outro lado, a ideia de uma salvação universal merece também ser analisada em detalhe. A questão está diretamente ligada à ideia de uma pré-existência das almas e do seu movimento purgativo através do cosmos, regressando à sua pureza original. Neste aspeto distingue-se da ideia de uma “criação” das almas e da tese da predestinação. A ideia de que Deus cria as almas e as insufla no ventre materno algum tempo após a concepção é uma ideia persistente nos autores agostinianos, que recusam dessa forma a ideia de emanção, revelando a sua natureza de corte entre as duas realidades divina e humana. Como nos diz o oratoriano António Pereira de Figueiredo, numa censura a uma obra onde se preconizava a doutrina da pré-existência das almas: “eu julgo que nesta matéria o autor segue fielmente a Valisnério, Volfio e Leibniz e outros modernos, a respeito das almas racionais criadas juntamente desde o princípio do mundo, mas envoltas e unidas a alguns corpunculos informes ou partículas tão pequenas que subterfogem ao sentido da vista, mas esta filosofia por uma parte não se pode bem concordar

³¹ ANTT- Inquisição de Coimbra, processo 7541, fl. 4.

com a Sagrada Economia do inefável mistério da Encarnação, como justamente reflectem os teólogos neste assunto bem instruídos”³². Esta referência ao mistério da Encarnação demonstra bem até que ponto a perspectiva agostiniana era especificamente cristã. O gnosticismo, por outro lado, afirma que as almas são emanções divinas coeternas, que devido a um drama cósmico foram mergulhadas no mundo da matéria. Esta ideia de um “mergulho” dá origem a outra, a da transmigração das almas através de vários corpos, ou seja, a reencarnação. Basta verificar que, quer no priscilianismo quer na “odisseia” de João Pinto, a alma era “metida à força neste e naquele corpo”. As três “descidas” do Padre Eterno são, elas próprias, um ciclo ternário de reencarnações.

Assim, através deste ciclo de reencarnações purgativas, o cosmos encaminha-se para um desfecho apocalíptico em que, quando todas as almas tiverem cumprido o seu ciclo e retornado ao seu ponto de origem, deverá ser destruído. Na maior parte dos sistemas gnósticos a libertação de todas as almas é uma necessidade incontornável, levando a uma *apokatastasis*, ou restauração final, em que todos deverão ser salvos. É a reunião final de todas as partículas de luz aprisionadas. O mais conhecido teorizador da ideia da *Apokatastasis* foi Orígenes, um dos padres da Igreja e homem muito ligado aos meios gnósticos de Alexandria, o qual formulou a doutrina a partir da necessidade de harmonizar a ideia do amor de Deus com a ideia de livre arbítrio, concluindo, numa solução de compromisso, que as penas têm um efeito corretivo e purgativo, e que todos se devem salvar, até os demónios³³.

³² “Valisnério” é o naturalista italiano Antonio Valisneri (1661-1730) e “Volvio” refere-se ao filósofo alemão Christian Wolff (1679-1754), ver a censura datada de 11 de Março de 1771 em ANTT- Real Mesa Censória, caixa 7, documento 22, fólios não numerados.

³³ SACHS, John R.- Current Eschatology: Universal Salvation and the Problem of Hell. *Theological Studies*. 52 (1991) 227-254.

A restauração final surge muito ligada à ideia cíclica de um retorno ao estado original antes da queda. É uma expressão tipicamente gnóstica este desejo nostálgico de regresso, nutrido pelos conceitos de pré-existência das almas e de reencarnação. O cosmos material torna-se assim uma gigantesca máquina rotativa de depuração, destinada a desaparecer, por obsoleta, quando tiver cumprido a sua função.

Assim, de igual modo, verifica-se que o gnosticismo é, num determinado ponto de vista, uma filosofia de exílio. Simone Pétrement caracterizou a gnose, num assomo de beleza poética, através da noção de “estrangeiro” e de todas as palavras que lhe estão associadas: exílio, viagem, separação³⁴.

Até aqui tentei reconstruir o caso de João Pinto a partir de testemunhos cátaros dos finais da Idade Média. Mas a complexidade do caso de Mondim permite-nos, de modo inverso, tentar projetar sobre o catarismo alguns elementos que não aparecem nos registos inquisitoriais de Jacques Fournier. Por exemplo, a ideia de uma “reforma” que deveria ser feita no céu, em que cada um dos membros do apostolado de Mondim deveria ficar a representar algumas figuras celestiais. O líder do apostolado dizia, de forma enigmática, que cada um desses membros deveria representar uma dada figura “pela carne” e outra “pela alma”, ou seja, cada membro estava destinado a representar duas figuras. João Pinto, por exemplo estava destinado a representar, pela alma, o próprio “Padre Eterno”, e pelo corpo o apóstolo S. João³⁵. O termo que ele utilizava para designar esta representação era “reverenciar”. A dada altura do interrogatório João Pinto disse que “Deus se tinha reverenciado no homem”. A expressão interessou o inquisidor, levando-o a questionar o réu

³⁴ PÉTREMENT, Simone- *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*. Paris: Cerf, 1984, p. 22.

³⁵ ANTT- Inquisição de Coimbra, processo 7541, fl. 20v (segunda numeração).

sobre o significado que este lhe atribuía. João Pinto respondeu que “por reverenciado entendia dar Deus os seus poderes, porém ainda que os desse sempre lhe ficavam os mesmos poderes e sendo Senhor verdadeiro”³⁶.

Deparamo-nos novamente com a ideia de emanção. É nela que devemos basear toda a essência da doutrina do grupo mondinense e é ela que subjaz a esta esquizofrenia espiritual e a esta dissociação do “eu” que transforma o homem mergulhado no mundo da matéria num ser fragmentado. Como tal, julgo também ser esta a resposta à pergunta de Jean Duvernoy, quando se interrogava sobre o significado de cátaros darem um nome diferente no céu ao seu representante na terra.

Este cosmos feito de desdobramentos e de emanções é o oposto do “princípio das duas cidades” do agostinianismo. Neste, a cidade de Deus não tem qualquer ligação à cidade dos homens. Assim, e para retomar uma ideia apresentada nos primeiros capítulos deste livro, o agostinianismo considera que o homem deve anular-se na carne para se realizar no espírito. Há um homem dividido entre duas realidades incomunicáveis. Para se realizar no “outro”, em Deus, o homem deve “deixar de ser”. No gnosticismo, pelo contrário, o ser vai-se desdobrando, vai-se tornando outro mantendo-se o mesmo.

Regressemos ao nó górdio do caso de Mondim. Como é que foi possível que tivesse surgido em meados do século XVIII no norte de Portugal, em perfeito estado de conservação, um mito e uma doutrina cosmológica de um grupo religioso do sudoeste francês que se julgava extinto há quatro séculos? Um mito que só chegaria ao conhecimento dos investigadores, é importante lembrá-lo, nos finais do século XIX.

Os cátaros, juntamente com os templários, concitam sobre si todo o género de especulações delirantes de grupos ligados à espirituali-

³⁶ ANTT- Inquisição de Coimbra, processo 7541, fl.s 23v-24 (segunda numeração).

dade *new age*, teosofia, ocultismo e toda a restante estirpe em que a chamada pós-modernidade se tem revelado fértil. O mito da sobrevivência subterrânea de uma tradição cátara foi utilizado em teorias inocentes, ideologias criminosas (nazismo) ou seitas com inclinação para um apocaliptismo radical e doentio (Ordem do Templo Solar). Inspirou escritores como Louis Aragon e Simone Weil³⁷. Sobre essa sobrevivência nunca surgiu qualquer evidência até o caso de João Pinto acordar de uma letargia de séculos.

Como vimos, o abade Barruel cita a tese do filósofo Condorcet de que os cátaros teriam dado origem a uma sociedade secreta destinada a impor uma forma depurada de cristianismo e uma ordem política mais justa. Seria essa, na opinião de Barruel, a origem da maçonaria. Independentemente de toda a artificialidade e fantasia das teorias da conspiração em geral, e a de Barruel em particular, a ligação entre cátaros e maçonaria faz algum sentido à luz dos indícios que existem no processo de João Pinto. Tentarei demonstrar porquê.

A primeira constatação é evidente. O sistema que João Pinto expõe apresenta um vigor extraordinário. Está fora de hipótese considerar que se trata de uma qualquer sobrevivência fragmentária de uma doutrina ancestral espalhada pelas camadas populares e mantidas pela tradição oral. A segunda constatação é menos evidente. O mito central enunciado pelos cátaros e por João Pinto constitui uma reformulação em chave mitológica do prólogo do Evangelho de João: “Houve um homem enviado por Deus, cujo nome era João. Este veio como testemunha para que testemunhasse a respeito da luz, a fim de todos virem a crer por intermédio dele. Ele não era a

³⁷ A história da apropriação dos cátaros pela cultura popular aparece descrita num livro de divulgação, sem grandes preocupações académicas mas escrito de forma séria e bastante aceitável, em O'SHEA, Stephen- *Los cataros. La heresia perfecta*. Madrid: Ediciones B, 2002. Sobre o mesmo assunto ver ainda MCCAFFREY, Emily- *Memory and Collective Identity in Occitanie: The Cathars in History and Popular Culture. History & Memory*. 13 (2001) 114-138.

luz, mas veio para que testemunhasse a luz”³⁸. Este texto era particularmente venerado pelos cátaros e por vários grupos gnósticos³⁹.

O prólogo do Evangelho de João era também o texto central do ritual de iniciação maçónico, de acordo com o que nos é fornecido pelos primeiros processos inquisitoriais contra membros da maçonaria em Portugal, ainda no final da primeira metade do século XVIII. No processo de Feliciano de Oliveira, alfaiate de 26 anos de idade, que decorreu em 1743, é-nos revelado que o juramento maçónico era feito com uma Bíblia aberta precisamente no prólogo do Evangelho de S. João, enquanto o neófito descobria o peito esquerdo e colocava sobre ele um compasso que se encontrava sobre a Bíblia⁴⁰.

O prólogo do Evangelho joanino era também o texto da iniciação maçónica em Itália. Numa obra escrita em latim e publicada em Madrid em 1741, o padre Juan de la Madre de Dios descreveu pormenorizadamente os rituais da maçonaria italiana, baseando-se numa instrução pastoral do bispo de Ventimiglia e numa relação escrita por um Valerio Angioleri Alticozzi impressa em Nápoles em 1747. O iniciado terminava o seu juramento dizendo “assim Deus me ajude” e beijando o Evangelho de S. João⁴¹.

Na Alemanha, em 1840, Wilhelm Blumenhagen escreveu no seu *Maurerischer Nachlass* (Testamento Maçónico) que a velha maçonaria operativa tinha o Evangelho de S. João sempre aberto nos seus rituais de iniciação, especificando que apenas os quatro ou cinco primeiros versos, ou seja o Prólogo, continham uma doutrina

³⁸ João 1:6-8.

³⁹ Sobre a importância do prólogo do Evangelho de João para os cátaros ver NELLI, René- *Os cátaros*. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 97.

⁴⁰ ANTT- Inquisição de Lisboa, processo 5344, fl. 4v. Ainda sobre a questão do Prólogo do Evangelho de S. João no juramento maçónico ver também o processo do líder do grupo, o suíço John Coustos, ANTT- Inquisição de Lisboa, processo 10115, fls. 49-49v.

⁴¹ “...juramentum terminans Sacrosanctum Joannis osculatur Evangelium...” in MATRE DEI, Johannes a- *Adumbratio liberorum muratorum*. Matriti: apud Ttypographiam Antonii Marin, 1751, pp. 89-90.

sagrada⁴². Alonga-se depois em considerações sobre o significado da luz no segredo maçónico.

Contudo, o local onde o significado mais profundo do Prólogo joanino surge de forma mais explícita e evidente é no caso da maçonaria húngara, na loja de Blassagyarmat, um burgo localizado a norte de Budapeste que contava com numerosas comunidades de luteranos, católicos e judeus. Numa carta redigida em 1794 e dirigida aos membros da loja dos *Eremitas virtuosos*, a referência ao Prólogo do Evangelho de João surge acompanhada das ideias de queda e restituição. Aí se diz que o primeiro homem, pai comum do género humano, foi criado num estado de equilíbrio entre a luz e as trevas. Através de um cataclismo cósmico este homem primordial teria sido lançado no mundo das trevas onde se encontrava aprisionado, aguardando a sua libertação e restituição final à sua origem gloriosa⁴³.

No processo de João Pinto, contudo, não se refere em nenhum momento a realidade da maçonaria que era, de resto, um conceito muito recente e pouco difundido em Portugal. A ligação, a existir, terá que ser reconstruída com base em indícios.

Um desses indícios é a relação, que o líder do apostolado refere no seu processo, entre si e um homem de Boticas de Barroso, perto da fronteira com a vizinha Galiza, chamado Clemente de Paiva. No seu interrogatório João Pinto menciona-o apenas uma vez, dizendo que se trata de um homem “secular, rico e abonado de bens”. Clemente teria entregue a João Pinto um misterioso caderno, que infelizmente não se encontra no processo, e que teria pertencido

⁴² BLUMENHAGEN, Wilhelm- *Maurerischer Nachlass*. Hannover: Thiemann, 1840, p. 6.

⁴³ KECSKEMÉTI, Karóly- “un commentaire de l’Épître de Paul aux Romains présenté dans la loge “Les Ermites Vertueux” de Blassagyarmat, Hongrie, en 1794” in TOLLET, Daniel (dir.)- *Le Jansénisme et la Franc-Maçonnerie en Europe Centrale aux XVIIe et XVIII siècles*. Paris: PUF, 2002, p. 268.

a um “clérigo galego que era exorcista”⁴⁴. Segundo o inquisidor, o caderno continha “mil coisas apócrifas”, era de letra de mão (manuscrito) e não estava aprovado pelo Santo Ofício⁴⁵.

A pista galega é a mais sólida que temos para estabelecer uma ligação entre o caso de Mondim e a maçonaria. Seriam estes homens, Clemente de Paiva e o exorcista galego, membros de um círculo esotérico? Sociologicamente falando, os escassos elementos que nos são dados acerca destas duas figuras acomodam-se muito bem à hipótese colocada. Por um lado, a burguesia, uma pequena burguesia rural representada por Clemente de Paiva, “homem rico e abonado de bens”. Nas palavras de Alberto Valín Fernandez, a história da maçonaria galega constitui “a história de uma elite social bastante bem definida”, vertida num cenário geral de pobreza e atraso⁴⁶. Por outro lado, a possibilidade da presença de um clérigo, o misterioso exorcista galego, num tal círculo é sustentada pela existência de importantes listas de membros maçónicos galegos pertencentes ao estado clerical, durante o século XVIII⁴⁷.

Foi cerca de uma década antes do caso de Mondim, em 1747, que surgiu o primeiro registo de maçonaria na inquisição galega. Simón Lafora, capitão agregado dos regimentos das Astúrias e Galiza, fora iniciado numa loja maçónica em França e condenado em Santiago de Compostela como pedreiro livre⁴⁸.

⁴⁴ ANTT- Inquisição de Coimbra, processo 7541, fls. 11v-12 (segunda numeração).

⁴⁵ ANTT- Inquisição de Coimbra, processo 7541, fls. 11.

⁴⁶ FERNANDEZ, Alberto J.V. Valín- “La Masonería como vehículo propagador del liberalismo político. El caso gallego” in *Masonería, revolución y reacción*. Alicante: Instituto Alicantino Juan Gil-Albert, 1990, p. 188.

⁴⁷ Estas listas, publicadas por Ferrer Benimeli, aparecem referidas em SANTOS, Fernanda; FRANCO, José Eduardo- A insustentável leveza das fronteiras: Clero Católico na Maçonaria e a questão do Anticlericalismo e Antimaçonismo em Portugal. *Revista de Estudios Históricos de la Masonería*. 2 (2010-11), p. 62.

⁴⁸ FERNANDEZ, Alberto J.V. Valín- “Primeros vestigios de la masonería especulativa en el viejo reino de Galicia” in BENIMELI, J.A. Ferrer (dir.)- *La Masonería en la Historia de España*. Zaragoza: Diputación General de Aragón, 1989, p. 275.

Complementarmente, importa notar que as pastorais dos bispos galegos indicam que a presença de livres-pensadores na Galiza começou a ser notada a partir do último terço do século XVIII⁴⁹. Assim, a combinação destes dados parece situar cronologicamente o caso de João Pinto num período de charneira para a expansão da maçonaria na Galiza, acompanhando uma tendência geral ibérica.

Um outro indício importante prende-se com uma afirmação aparentemente insignificante de João Pinto mas que ganha um novo significado à luz desta nova pista. Ao falar das reuniões do seu grupo, o líder do apostolado afirmou a dada altura que “bastava uma palavra mais alta do que a outra para todos ficarem trespassados do pecado”, porque “a perfeição estava em uma paz, clemência e união de vontades, gostos e perfeições”. Acrescentou que estar “trespassado do pecado” era uma condição ingrata que o impedia de receber um “remédio”, que ele afirmava ser o dinheiro que Deus lhe havia de dar “para socorrer os necessitados e os pobres, fazendo-lhe esmola e comprar o que fosse preciso”⁵⁰.

Estas duas ideias, a da união solidária de vontades (harmonia) e a ideia filantrópica (caridade), são das mais repisadas da cultura maçónica. No século XVIII a maçonaria pretendia-se uma instituição ecuménica com uma forte solidariedade de grupo. Assim, as discussões sectárias estavam banidas em nome de uma união de vontades, quer durante o período ritual, quer durante o banquete que se seguia⁵¹. No depoimento de Alexandre Jacques Mouton, um dos primeiros maçons a ser processado pela inquisição portuguesa,

⁴⁹ FERNANDEZ, Alberto J.V. Valin- “Primeros vestigios de la masoneria especulativa en el viejo reino de Galicia” in BENIMELI, J.A. Ferrer (dir.)- *La Masoneria en la Historia de España*. Zaragoza: Diputación General de Aragón, 1989, p. 276.

⁵⁰ ANTT- Inquisição de Coimbra, processo 7541, fls. 24-24v.

⁵¹ LYTTLE, Charles H.- Historical Bases of Rome’s Conflict With Freemasonry. *Church History*. 9 (1940), pp. 8-9.

pode ler-se: “[...]o grão mestre] recomendou muito a observância de todas as suas regras, as quais se encaminhavam todas a viverem em grande paz e união, amando-se reciprocamente muito e ajudando-se fielmente em todas as necessidades, negócios, pretensões, ocorrências”⁵².

Assim, o caso de João Pinto pode ser o elo que faz a ligação entre os cátaros e a maçonaria, oferecendo uma prova documental à teoria de Condorcet citada pelo abade Barruel. Uma das conclusões que se poderiam retirar daí é que a maçonaria, sendo uma sociedade secreta com óbvios objetivos de transformação política e social, tem uma base cristã. Seria essa a conclusão a retirar da presença do Prólogo do Evangelho de S. João como texto fundamental do ritual de iniciação maçónica. No entanto, essa base cristã é apenas aparente.

Para sabermos se existe uma base cristã teremos sempre que tentar definir o que é o cristianismo. Para o fazer julgo que será útil regressar à comparação entre o gnosticismo, tal como ele nos aparece em João Pinto ou nos cátaros, e o agostinianismo. Um dos aspetos essenciais dessa comparação é a ideia de ligação ou corte, consoante cada uma dessas correntes, face a Deus e ao sagrado. O gnosticismo lança pontes entre as duas esferas, terrestre e celeste, através de um sistema de emanações. O agostinianismo estabelece um corte. Vimos que essa diferença se espelhava também na teoria da alma. Os gnósticos concebem-na como uma emanação divina pré-existente ao mundo terrestre, enquanto o agostinianismo afirma que ela é criada e colocada no ventre materno. Essa distinção é importante, porque só fazendo da alma uma criação *ex nibilo*, recusando a ideia de emanação, se pode afastar o homem de Deus. Assim, no gnosticismo é possível conceber que o mundo material possa ser penetrado pelo sagrado, pela simples razão de que uma

⁵² Citado em SILVA DIAS, Graça; SILVA DIAS, José sebastião- *Os primórdios da maçonaria em Portugal. Volume I. Tomo I.* Lisboa: INIC, 1980, p. 178.

emanação conserva sempre algo de essencial daquilo de onde emanou. O agostinianismo rejeita qualquer interpenetração ou comércio entre as duas esferas. Essa ingerência do sagrado no cosmos faz com que este possa ser transformado e transmutado em algo de melhor e mais puro. Essa ideia é, também, completamente estranha ao agostinianismo. Em segundo lugar, no gnosticismo a salvação é universal enquanto no agostinianismo é individual. No gnosticismo há um otimismo universalista enquanto no agostinianismo há um pessimismo individualista. No gnosticismo a salvação é de todos e é feita através da transformação cósmica enquanto no agostinianismo a salvação é individual e só depende da vontade de Deus.

Assim, gnosticismo e agostinianismo opõem-se de forma radical. Em capítulos anteriores tentei demonstrar a forma como a psicologia paulina e agostiniana tornaram o cristianismo como uma religião intrinsecamente individualista, ao colocar como faculdade rainha da alma a vontade. É na vontade, auxiliada pelo entendimento, que está a raiz da transformação individual. O cristão deve morrer para o mundo. Daí a crítica à faculdade da imaginação a qual, na perspectiva do agostinianismo, inclinava o homem para uma religiosidade excessivamente carnal. O paganismo seria, assim, uma manifestação religiosa demasiado imbrincada com o mundo e tinha como objetivo, em grande medida, dominá-lo e controlá-lo, situação verdadeiramente blasfema aos olhos de S. Agostinho.

Resumindo, o ponto essencial da diferença entre o gnosticismo e do agostinianismo está na oposição entre imanência e transcendência. Apesar de ser normalmente visto como uma doutrina de recusa do mundo material, o gnosticismo tem uma vertente de “imanência mediada” que é completamente alheia ao agostinianismo. E isso deve-se à influência de elementos que eram anteriores ao cristianismo. Por exemplo, a ideia da subida da alma através de sete esferas guardadas por arcontes que tentam impedir a sua progressão existe na *Merkaba*, considerada por Gershom Scholem “um dos ramos

judaicos da Gnose”⁵³. A mesma ideia de ascensão existe também no platonismo, com a relevante diferença de que neste último se trata de um regresso da alma ao seu ponto de origem⁵⁴. Esta ideia, como vimos, é também inerente aos sistemas gnósticos.

Assim, o gnosticismo é um produto híbrido, que existiu no interior do cristianismo mas que não se pode confundir com a sua essência. As religiões pagãs, os cultos místéricos e o próprio judaísmo defendiam uma maior interpenetração entre Deus e o cosmos. O mundo é o local da epifania. Isso tinha consequências ao nível, por exemplo, dos milenarismos e dos messianismos, sempre tão próximos das questões políticas e sociais. Em sentido oposto basta lembrar como o milenarismo foi condenado por S. Agostinho, o qual tentou combater as influências gnósticas no pensamento cristão. Segundo o sociólogo canadiano Luc Racine “a vitória do pensamento agostiniano sobre o gnosticismo nunca foi definitiva. Durante toda a Idade Média a Igreja estaria em luta contra as tendências milenaristas e escatológicas que desejavam estabelecer um reino de justiça, paz e felicidade sobre a terra, antes do retorno de Cristo e do fim dos tempos”⁵⁵. Ainda seguindo as palavras de Racine: “para o bispo de Hipona, a única perfeição possível é a da cidade de Deus; tratar de realizá-la neste mundo parece-lhe vão e ilusório”⁵⁶.

⁵³ SCHOLEM, Gershom- *Les origines de la Kabbala*. Paris: Aubier-Montaigne, 1979, pp. 30-31.

⁵⁴ TURNER, John D.- *The Gnostic Threefold Path to Enlightenment. Novum Testamentum*. 22 (1980), p. 343.

⁵⁵ RACINE, Luc- Paraíso, edad de oro, reino milenario y ciudad utópica. Nota sobre la diferenciación de las formas des estado ideal de perfección social. *Diógenes*. 122 (1983), p. 138. Ainda sobre a rejeição de Agostinho de qualquer providencialismo político ver MCGINN, Bernard- “Forms of Catholic Millenarianism: a brief overview” in KOTTMAN, Karl A.(ed.)- *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture. Volume II: Catholic Millenarianism: from Savonarola to the Abbé Grégoire*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer, 2001, p. 3.

⁵⁶ RACINE, Luc- Paraíso, edad de oro, reino milenario y ciudad utópica. Nota sobre la diferenciación de las formas des estado ideal de perfección social. *Diógenes*. 122 (1983), p. 137.

Alguns anos antes de Luc Racine, num artigo de 1976 para o *The Journal of Politics*, Bruce Douglass tinha chegado a uma conclusão semelhante: “agarrado à perspectiva paulina de que a realização da História estava para além da História, o pensamento cristão tendeu sempre para uma indiferença relativamente à História secular... a consequência foi um vazio que tinha que ser preenchido”. Dada a falta de alternativas no interior do cristianismo oficial, o vazio teria necessariamente que ser preenchido, afirma Douglass, pelo gnosticismo, uma doutrina muito mais mobilizadora em termos políticos⁵⁷.

A este propósito é incontornável a referência ao filósofo alemão Eric Voegelin (1901-1985), que na sua *New Science of Politics* considerou o gnosticismo como a raiz da modernidade política no Ocidente. Segundo Voegelin o processo ter-se-ia iniciado por volta do século IX e teria dado origem aos movimentos milenaristas da Idade Média, aos movimentos sectários da Reforma e a versões secularizadas em todo o pensamento moderno⁵⁸. Assim, o gnosticismo teria sofrido um processo de “imanentização”, conceito desenvolvido pelo próprio Voegelin, em que as expectativas ultramundanas teriam sido substituídas por formas secularizadas da expectativa gnóstica. O filósofo alemão vê também aí a origem dos totalitarismos do século XX. Na sua opinião, o gnosticismo é inerente às ansiedades e angústias inerentes à fragilidade, incerteza e limitações da condição humana. Assim, todas as variantes de gnosticismo, quer seja a original, quer seja a versão secularizada da modernidade, são “tentativas falaciosas de contornar a ansiedade existencial do homem, criando uma “segunda realidade” ou mundo de sonho, no

⁵⁷ DOUGLASS, Bruce- *The Gospel and Political Order: Eric Voegelin on the Political Role of Christianity*. *The Journal of Politics*. 38 (1976), p. 42.

⁵⁸ VOEGELIN, Eric- *The New Science of Politics. An Introduction*. Chicago: University Press, 1952.

qual ele possa encontrar uma libertação dessa sua fundamental (e, na verdade, irremediável) ansiedade existencial”⁵⁹.

A única crítica que eu deixo à tese de Voegelin acaba por ser também uma crítica à perspectiva geral que vê no gnosticismo uma filosofia ou teologia de ódio ao mundo e de separação face a esse mesmo mundo. Foi por isso que Voegelin criou o conceito de “imanentização”, para poder explicar a persistência do pensamento gnóstico no mundo moderno. Do meu ponto de vista esse conceito é dispensável na medida em que, como disse atrás, o gnosticismo tem uma “imanência mediada” desde a sua origem. É o “mergulho” dado por Deus no mundo da matéria e as sucessivas emanações a que esse mergulho dá origem que explicam essa imanência. O mundo está penetrado de sagrado.

Assim, importa distinguir estas duas tradições. Uma, a que com propriedade podemos chamar cristã, de inspiração paulina e agostiniana, apela para o indivíduo e é por natureza antitotalitária. Baseia-se num estudo apurado das disposições psicológicas internas do indivíduo e no autocontrolo. Não deixou, contudo, de ter aproveitamentos totalitários. Sobre isso basta lembrarmos do que escreveu o homem que o Marquês de Pombal encarregou de reformar o estudo da filosofia em Coimbra, António Soares Barbosa. Contudo, sob esta perspectiva, o homem só se salva sozinho e está irremediavelmente só perante Deus.

No gnosticismo, por seu turno, tudo é coletivo, na medida em que a alma é uma parte do cosmos e deve ser purgada juntamente com ele. A meu ver, esta corrente não deve ser vista como originalmente cristã, remete para o paganismo e os cultos místéricos.

Desta forma, surge-nos como que um movimento dialético entre o individualismo radical baseado na vontade, ou seja, na liberdade,

⁵⁹ GERMINO, Dante- “Modernity” in Western Political Thought. *New Literary History*. 1 (1970), pp. 306-307.

combinado com o seu exato oposto, uma corrente gnóstica cujas fundações estão assentes no comunitarismo e na necessidade. É possível que tenha sido daí que tenha nascido a bizarra combinação ocidental da apologia do indivíduo enquanto valor fundamental, por um lado, e os regimes políticos mais agressivamente coletivistas e estatistas, por outro. Tudo isto na mesma área geográfica e no mesmo século.

É possível, digo, mas seria temerário afirmá-lo categoricamente. É apenas uma tese. A ser verdade, a grande vencedora será sempre a vontade, a rainha cega que reina sobre o vasto domínio do interior do homem, e que se tem imposto a todos os totalitarismos.

CONCLUSÃO

Que o iluminismo e os iluministas foram pródigos em autoelogios é um facto conhecido. Nenhum século teve tanta consideração por si próprio como o de setecentos. O Barão Grimm, amigo de Diderot, escreveu acerca das pretensões do designado “iluminismo”: “parece-me que o século dezoito ultrapassa todos os outros nos elogios que atribui a si mesmo... estou bem longe de imaginar que nós estamos num século de razão”¹.

Na verdade, temos visto como a ideia de individualidade nasceu paredes meias com a desvalorização da razão humana. Claro que seria irreal dizer que o século das luzes é um século de irrazoabilidade ou de irracionalidade. As medidas que foram tomadas pelas autoridades políticas e as reformas que foram feitas ao longo do século, em particular a partir da segunda metade de setecentos, obedeceram de facto a uma lógica racional, de aumento de produtividade, de incremento nos níveis de bem-estar, em suma, de utilitarismo económico. Seria estulto negá-lo, e este estudo não o pretende fazer.

O objetivo aqui foi o de estudar o nascimento do conceito de indivíduo e a propensão ocidental para tudo submeter ao império da consciência. Aí, a construção da afirmação individual faz-se em luta contra a ideia da existência de uma lógica que valha por si própria.

¹ DUPRÉ, Louis- *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*. New Haven: Yale University Press, 2004, introduction, p. xii.

Há um ceticismo, no sentido em que nada se pode conhecer para além daquilo que se passa em nós, no nosso interior.

Essa afirmação do interior tem um cunho religioso. De descoberta de Deus no mais íntimo de nós. Mas, no momento em que este paradigma nasce e se começa a afirmar, nos finais do século XVI, é forçoso reconhecer que existiam, em paralelo, versões laicizadas dessa ideia. O melhor exemplo será o de Michel Montaigne (1533-1592). Em Montaigne é perfeitamente possível ver a relação que existe entre a introspeção e ceticismo². Montaigne elegeu-se a si próprio como objeto de estudo e descobriu em si um mar de impulsos, paixões e instintos que importava dominar e controlar³. Essa introspeção demonstrou-lhe também que a sua razão e a sua capacidade de conhecer eram extremamente limitadas. Daí ter adotado uma posição relativista, afirmando que ninguém pode ter certeza de nada nem afirmar nada de forma absolutamente irrefutável.

À partida isto seria um convite à descrença. De facto, essa é uma das possíveis consequências. Mas não é uma consequência inevitável. Não deixa de ser surpreendente que um autor como Montaigne tenha influenciado de forma determinante duas figuras importantes do agostinianismo francês do século XVII. Falo de Jean-Pierre Camus e de Blaise Pascal⁴. Não deixa também de merecer nota o facto S. Francisco de Sales ter elogiado Montaigne, num escrito de juventude intitulado *Les controverses*, como uma das poucas autoridades em questões religiosas do seu tempo. Por outro lado, um outro céptico

² O seu texto mais famoso sobre o assunto é a “Apologia de Raymond Sebond”, ver BRUSH, Craig B.- *Montaigne and Bayle. Variations on the Theme of Skepticism*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966, pp. 13 e seguintes.

³ LEVINE, Alan- *Sensual Philosophy. Toleration, Skepticism, and Montaigne’s Politics of the Self*. New York: Lexington, 2001, p. 154.

⁴ Nicolas Paige classifica Jean-Pierre Camus como o “descendente literário” de Montaigne, ver PAIGE, Nicholas D.- *Being Interior. Autobiography and the Contradictions of Modernity in Seventeenth-Century France*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001, p. 42. Sobre a influência de Montaigne em Pascal ver MANDROU, Robert- *Des humanistes aux hommes de science (XVIe et XVIIe siècles)*. Paris: Seuil, 1973, p. 187.

contemporâneo de Montaigne, Pierre Charron (1541-1603), que foi acusado de fomentar a descrença e de ser um “ateu secreto”, foi vigorosamente defendido pelos padres do Oratório em França, com o seu fundador, Pierre de Bérulle, à cabeça. Em defesa de Charron veio também o abade de Saint-Cyran, amigo de Jansenius e primeiro líder do movimento jansenista. Saint-Cyran disse que a filosofia de Charron era “apenas bom agostinianismo, e que o Pirronismo (ceticismo) cristão estava de acordo com o que de melhor existia no pensamento religioso, tal como a Escritura”⁵.

Como explicar esta aliança aparentemente contranatura? Os agostinianos tinham exatamente o mesmo ponto de partida de Montaigne. Contudo, não caíram no relativismo que viria a celebrar este autor francês. Os agostinianos resolveram as dificuldades do ceticismo afirmando a invencível verdade da Fé. Esse fideísmo lançava o homem para além da racionalidade, para um campo que poderemos afirmar como afetivo.

Ao mesmo tempo impunha-se pela mesma altura, inícios do século XVII, um neoestoicismo, a partir das obras de Justus Lipsius, que tentou harmonizar a ética estoíca com a ética cristã⁶. Vimos a relação ambivalente que os agostinianos desenvolveram com o estoicismo. Francisco de Sales louva entusiasticamente o filósofo estoíco Epicteto, tal como antes de si já Luís de Granada o tinha feito. A questão do autoconhecimento e do controlo das paixões era o principal ponto de concordância. A confiança nas capacidades humanas era o principal ponto de discórdia, como foi visto num dos capítulos deste livro.

Assim, existiam pelos menos duas correntes, estoicismo e ceticismo, a despontar na mesma altura em que Francisco de Sales

⁵ POPKIN, Richard- *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley: University of California Press, 1984, p. 80.

⁶ Ver PAPY, Jan- O “Manuductio ad stoicam philosophiam” (1604) de Lipsius e a Recepção do Estoicismo e da Tradição Estóica no Início da Época Moderna. *Revista Portuguesa de Filosofia*. 58 (2002) 859-872.

propôs o seu projeto interiorista. Todas acabavam, de uma forma ou de outra, por convergir nesta questão do individualismo. E todas partilhavam esta ideia da fragilidade da razão humana.

Tudo isto parece difícil de harmonizar com a ideia de um iluminismo confiante e otimista nas capacidades da razão humana. Vimos que o consulado de Pombal, considerado por Kenneth Maxwell como um “paradoxo do iluminismo”, implicou uma revolução cultural que pouco teve de iluminista, no sentido clássico do termo⁷. Como bem lembrou a Real Mesa Censória, por ocasião da pastoral do bispo Miguel da Anunciação, que proibiu a leitura de autores “ímpios” e “libertinos” na sua diocese, todos esses autores estavam já proibidos. Nesse ponto estavam todos de acordo. O que não se podia permitir era que o bispo incluísse na lista de autores “ímpios” alguns autores “religiosos” e “pios” como Dupin e Febronius. Estes eram autores regalistas de fundo agostiniano. Nada tinham que ver com Voltaire ou Diderot, por exemplo.

Aliás, basta uma ligeira incursão pelos arquivos da Real Mesa Censória para perceber que não existe nenhum cinismo nem hipocrisia nas palavras dos censores. A título de exemplo, consideremos uma censura de 11 de Março de 1771 assinada por frei Luís do Monte Carmelo, António Pereira de Figueiredo e frei Francisco de Sá a uma obra anónima intitulada *Philosophie de la Nature*: “esta é muito menos uma instrução filosófica do que uma rapsódia impertinente e quase toda histórica, composta de muitas peças e diálogos de alguns modernos filósofos, principalmente daqueles que justamente se exterminam da ortodoxa república literária. Parece-me que posso provar esta censura com a exortação que ele faz aos leitores: “Homens de bom juízo, homens de espírito, homens de bom gosto, homens de génio, lede a Monsenhor de Voltaire”⁸. A obra foi proibida.

⁷ MAXWELL, Kenneth- *Pombal. Paradox of the Enlightenment*. Cambridge University Press, 1995.

⁸ ANTT- Real Mesa Censória, caixa 7, documento 22, não numerado.

Ao contrário do que afirma Maxwell, não é Pombal que constitui um paradoxo. O paradoxo está na natureza das transformações culturais que se operaram. Apesar de tudo, devemos resistir à tentação de descortinar uma excessiva homogeneidade num fenómeno que, apesar de tudo, tinha algumas clivagens. Desde logo, as divisões internas entre agostinianos “políticos” e agostinianos “teológicos”. O agostinianismo político revela-se bem mais otimista acerca do homem, de que é exemplo frei Manuel do Cenáculo. No entanto, esse fundo agostiniano do homem decaído e entregue à concupiscência acabou por vir ao de cima na sua carta pastoral acerca da situação da Igreja durante a Revolução francesa.

Por uma questão de prudência não devemos, também, generalizar as conclusões que se retiram deste estudo, o qual está geograficamente circunscrito a França e Portugal. No entanto, a Espanha parece ter tido uma evolução semelhante, ao ponto de um amigo do filósofo e político “iluminista” Gaspar de Jovellanos (1744-1811) lhe ter escrito em 1795, dando-lhe conta da efervescência intelectual na Universidade de Salamanca: “toda a juventude salamantina é Port-royalista, da seita de Pistóia”, disse. Nessa missiva se dá conta que vários autores jansenistas “andam nas mãos de toda a gente”, em especial Pietro Tamburini. Em reação a esta informação, Jovellanos anotou no seu diário: “Há esperança que os estudos melhorem quando as cadeiras e o governo da Universidade forem detidos pela nova geração”⁹.

A Áustria e o norte da Itália são casos que foram já abordados. Verifica-se que na região católica da Europa o peso do agostinianismo foi determinante nas reformas levadas a cabo durante o século XVIII. Seria interessante estudar os casos das regiões protestantes. É sabido que o peso do agostinianismo nessas regiões foi maior do que no catolicismo. Num influente artigo de 1963 publicado na *Harvard*

⁹ HERR, Richard- *The Eighteenth Century Revolution in Spain*. Princeton: University Press, 1969, pp. 402-403.

Theological Review, o teólogo sueco Kresten Stendhal (1921-2008) tinha já aberto o caminho que depois viria a ser trilhado por Charles Taylor, colocando a questão da influência da teologia paulina no desenvolvimento da “consciência introspectiva do ocidente”. Nesse artigo, Stendhal afirma a extraordinária influência que Agostinho teve no eclodir da Reforma e no desenvolvimento do protestantismo. Lutero era, diz o autor, um “Cristóvão Colombo” que ousou recusar as “prudentes e sonoras consolações espirituais dos seus diretores e descobriu terra firme do outro lado daquilo que se julgava ser um abismo”. E Stendhal conclui: “nesta matéria Lutero foi bem um monge agostiniano, na medida em que pode muito bem ter sido o primeiro a exprimir o dilema da consciência introspectiva”¹⁰. No ano seguinte à publicação do artigo de Stendhal, o filósofo francês Jean PÉPIN (1024-2005) chamava igualmente a atenção para a circunstância não negligenciável da condição de Lutero como monge agostiniano: “antigo monge agostinho, Lutero viu nas *Confissões* uma ilustração da sua própria doutrina: “a justificação é uma cura que se obtém pelo reconhecimento dos pecados” e não “pelo fruto do mérito das obras humanas”¹¹. Para além da questão doutrinal, a Reforma sempre se reclamou agostiniana porque se considerava a legítima herdeira da Igreja primitiva¹², coisa que, como foi visto, estava também bem presente na mente dos jansenistas.

Não deixa também de merecer destaque o facto de a mudança de paradigma que se registou em Portugal, em França e noutras regiões católicas, ter tido, na mesma altura, movimentos semelhantes de reforma no interior do protestantismo. Em particular, merecem destaque o metodismo, em Inglaterra e nos Estados Unidos, e o

¹⁰ STENDHAL, Kresten- The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West. *Harvard Theological Review*. 56 (1963), p. 203.

¹¹ PÉPIN, Jean- Les confessions de Saint Augustin. Leurs antécédents et leur influence. *Journal des Savants*. 4 (1964), p. 278.

¹² CAUDILL, David S.- Augustine and Calvin: Post-Modernism and Pluralism. *Villanova Law Review*. 51 (2006), p. 302.

pietismo na Alemanha e na Morávia, na atual República Checa. O fundador do metodismo, John Wesley (1703-1791), grande apreciador da literatura de espiritualidade onde se incluíam autores como Santa Teresa de Ávila e Francisco de Sales, defendia que os frutos da fé só são perceptíveis ao crente através da introspeção, reflexão e autoconsciência. Tal como os jansenistas, Wesley desconfiava da mística unitiva, em que o crente se perdia na imensidão de Deus, mas defendia que apenas através do exame da sua mente é que o indivíduo pode medir o estado da sua alma¹³. Para Wesley, a santificação era um estado perfeitamente inteligível e consciente, que implicava uma via de afetividade, um grau de amor. O metodismo, que começou como um movimento de reforma no interior da Igreja anglicana, acabou como “segunda Igreja nacional” e reclamava o estatuto de legítimo herdeiro da Igreja primitiva, “de toda a Igreja nas suas épocas mais puras”¹⁴.

Tanto o metodismo como o pietismo se baseavam no rigorismo moral, na introspeção e no autocontrolo. Tal como o metodismo foi uma reforma no interior do anglicanismo, o pietismo foi uma reforma no interior do luteranismo. O pietismo alertava também para a necessidade de despertar o homem para a sua condição miserável¹⁵.

Ou seja, a transição do século XVII para o XVIII assistiu a mudanças importantes na sensibilidade religiosa, cujas manifestações e consequências não se circunscrevem a barreiras confessionais. O velho modelo de confessionalização faliu. Faliu em Portugal e em França. Faliu na Alemanha e Inglaterra. A persuasão feita pela adesão formal ou pela demonstração escolástica não tinha já capacidade

¹³ DREYER, Frederick- Faith and experience in the Thought of John Wesley. *The American Historical Review*. 88 (1983), p. 17.

¹⁴ DREYER, Frederick- A “Religious Society under Heaven”: John Wesley and the Identity of Methodism. *Journal of British Studies*. 25 (1986), p. 77. A definição de “segunda Igreja nacional” é de Bernard Semmel, *The Methodist Revolution*. New York: Basic Books, 1973, pp. 20-21 e 188.

¹⁵ WEIGELT, Horst- Interpretations of Pietism in the Research of Contemporary German Church Historians. *Church History*. 39 (1970), p. 238.

persuasiva. Talvez a característica mais importante desta mutação seja a ideia de que a verdade já não pode ser demonstrada, mas tem que ser sentida. Daí a importância da noção de “experiência” religiosa, tal como era transversalmente utilizada por jansenistas, jacobinos, metodistas ou pietistas.

O projeto político do agostinianismo seria sempre um equívoco. Apelava para um objetivo coletivo usando ferramentas individuais e assentava todo o sistema em algo tão inconstante e frágil como a vontade. A consequência seria, quase irresistivelmente, uma desagregação individualista, que levaria à descristianização. Dificilmente o agostinianismo poderia ser socialmente agregador e politicamente mobilizador. Para isso é necessário um forte desígnio coletivo. Esse desígnio está numa teologia anti agostiniana, no gnosticismo, que apresenta a todos uma solução salvífica coletiva num mundo penetrado de sagrado.

Um movimento agregador pressupõe, também, uma teologia moral acomodada às fraquezas humanas. A prova está na mudança que permitiu o revigoração católico ao longo do século XIX. “Um dos grandes paradoxos da história moderna do catolicismo é que a aparentemente moribunda Igreja do Antigo Regime deu origem a um revivalismo católico de base popular alargada durante o século dezanove”, afirmou o investigador Michael Printy, especialista em História do catolicismo alemão¹⁶. Printy notou uma mudança de atitude da Igreja face a questões como a religiosidade popular ou o pecado original. Na base desta mudança, que permitiu captar a adesão de vastas camadas anteriormente alienadas, estava uma mudança na teologia moral que “desvalorizou a condenação agostiniana da natureza humana e abraçou uma perspectiva mais otimista das

¹⁶ PRINTY, Michael- The Intellectual Origins of Popular Catholicism: Catholic Moral Theology in the Age of Enlightenment. *The Catholic Historical Review*. 91 (2005), p. 438.

capacidades humanas”¹⁷. Na base desta alteração estava, segundo Printy, a adoção da teologia moral do beato Afonso Maria de Liguori (1696-1787). Liguori, que originalmente foi rigorista, compreendeu os limites da natureza humana e até onde é que se podia ir. No entanto, a sua teologia moral só seria introduzida como doutrina dominante décadas depois da sua morte¹⁸.

No século XIX a Igreja compreendeu que o coração humano nem sempre é permeável à “verdade” e que as reformas religiosas que foram sendo introduzidas ao longo do século das luzes podiam alienar as pessoas, desesperadas da sua salvação. O parecer emitido em 1771 por um dos censores da Mesa Censória, frei Francisco de Sá, a uma obra sobre superstições e rezas populares é, a esse nível, premonitório: “que suposto que aqueles atos não fazem a essência da piedade, isto não obstante seria um erro considerável o seu total desprezo, porque mostra a experiência que as reformas excessivas costumam ter consequências péssimas, pois que querendo precaver os abusos, não só se cortam os ramos supérfluos, mas também se arrancam as raízes necessárias”¹⁹.

São palavras que demonstram uma consciência muito clara do que estava em causa e das consequências que poderiam advir se fossem levadas até ao fim todas as consequências dos apelos feitos ao coração. Apelos feitos por uma “epistemologia do sentir”, por detrás da qual estava uma engrenagem que submeteu todo o vasto império interior do homem aos ditames da vontade, a “soberana cega” que não consegue saber, só consegue amar.

¹⁷ PRINTY, Michael- The Intellectual Origins of Popular Catholicism: Catholic Moral Theology in the Age of Enlightenment. *The Catholic Historical Review*. 91 (2005), p. 439.

¹⁸ Sobre as mudanças trazidas pela moral liguoriana ver GUERBER, Jean- *Le ralliement du clergé français a la morale liguorienne. L'abbé Gousset et ses précurseurs (1785-1832)*. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1973.

¹⁹ ANTT- Real Mesa Censória, caixa 7, documento 52, fólios não numerados.

Série Investigação

•

Imprensa da Universidade de Coimbra

Coimbra University Press

2017

