

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

BRENO FERRAZ LEAL FERREIRA

Contra todos os inimigos.
Luís António Verney: historiografia e método crítico
(1736-1750)

São Paulo
2009

BRENO FERRAZ LEAL FERREIRA

Contra todos os inimigos.
Luís António Verney: historiografia e método crítico
(1736-1750)

Breno Ferraz Leal Ferreira
brenoferreira@usp.br

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de mestre em História.

Orientadora: Profa. Dra. Iris Kantor

São Paulo, 2009

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Ferreira, Breno Ferraz Leal

Contra todos os inimigos, Luís António Verney: historiografia e método crítico (1736-1750) / Breno Ferraz Leal Ferreira; orientadora Iris Kantor. -- São Paulo, 2009.

173 p.

Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

1. Verney, Luís António, 1713-1792. 2. Historiografia. 3. Método crítico. 4. Teologia. 5. Iluminismo católico. 6. Intelectuais – Portugal - Século 18. I. Título. II. Kantor, Iris

Folha de Aprovação

Nome: FERREIRA, Breno Ferraz Leal

Título: Contra todos os inimigos: Luís António Verney: historiografia e método crítico (1736-1750)

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre.

Aprovada em:

Banca Examinadora

Prof. Dr.: _____ Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____ Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____ Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

A Isa e Claudio

Agradecimentos

Em primeiro lugar, agradeço à professora Iris Kantor, minha orientadora e principal interlocutora, que me conduziu sabiamente por esses mais de três anos.

Agradeço também aos professores José Reinaldo de Lima Lopes e Sara Albieri, pelas valiosas sugestões feitas no exame de qualificação.

Agradeço ao professor Fernando Antonio Novais, por tudo que me ensinou nos cursos de pós-graduação.

Agradeço aos meus amigos e colegas de pós-graduação: Gustavo Tuna, Ágatha, Patrícia Valim, Leandro Calbente e Danielle Sanchez, pelas contribuições sempre relevantes, e de vários tipos; Daniel de Lara Oliveira, Letícia Raymundo, Newton Xavier, Nelson Campos e Bruno Franco, pela leitura do texto e pelas importantes observações e sugestões feitas; Nelson Cantarino, além da leitura, das observações e das sugestões, pelas conversas sempre muito profícuas que tivemos em todos esses tempos; e a todos os demais colegas, professores e funcionários da Cátedra Jaime Cortesão, um espaço de compartilhamento de experiências, livros, informações e conhecimento. Também agradeço aos funcionários da Biblioteca Central e do setor de pós-graduação, pelos serviços eficientes.

Agradeço aos meus camaradas que me acompanham desde o início dessa trajetória: Adriano Marangoni, pelo apoio, incentivo, amizade, leitura parcial e sugestões; Yone de Carvalho, com quem aprendi muito mais do que sei dimensionar; e a todos os amigos que fiz desde os tempos de graduação.

Agradeço a meus colegas e amigos do trabalho: ao pessoal do plantão e a todos do departamento de História, em especial ao professor Rogério Forastieri da Silva, pelo incentivo e sugestões de leitura.

Agradeço à Camile Tesche, pela revisão do texto.

Agradeço a todos os meus familiares e, em particular, aos meus pais, por tudo que fizeram e fazem por mim.

Por fim, agradeço à Juliana, pela compreensão, apoio e carinho, que muito me estimularam.

“Yo soy yo y mi circunstancia”

(José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, 1914)

FERREIRA, Breno Ferraz Leal. **Contra todos os inimigos. Luís António Verney: historiografia e método crítico (1736-1750)**. 2009. 173 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

Resumo

Esta dissertação analisa o pensamento de Luís António Verney (1713-Lisboa – 1792-Roma) nos primeiros anos em que viveu na Itália (1736-1750). Em primeiro lugar, procura-se expor os diferentes sentidos conferidos pela historiografia à sua obra (em especial ao *Verdadeiro método de estudar*, de 1746), desde o século XVIII até o presente. Notadamente, discutem-se o papel atribuído às suas ideias nas discussões sobre a decadência de Portugal e como foram associadas ao Iluminismo católico e às reformas pombalinas, efetuadas no reinado de D. José I (1750-1777). Em um segundo momento, parte-se para a reconstrução do ambiente intelectual e político no qual Verney escreveu a obra mencionada. Nela, defendeu acentuadamente a conciliação entre Teologia e Filosofia moderna. Por fim, examina-se a sua concepção de História, particularmente sua proposta de utilização do método crítico como instrumento de defesa da religião católica.

Palavras-Chave: Luís António Verney; Historiografia; Iluminismo Católico; Teologia; Método Crítico; Intelectuais – Portugal – Século 18.

FERREIRA, Breno Ferraz Leal. **Against all the enemies. Luís António Verney: historiography and the critical method (1736-1750)**. 2009. 173 f. Thesis (Master's degree) – College of Philosophy, Letters and Human Sciences, University of São Paulo, São Paulo, 2009.

Abstract

This dissertation analyzes the thought of Luís António Verney (1713-Lisbon - 1792-Rome) during the first years of the time he lived in Italy (1736-1750). First, it presents the different meanings conferred by the historiography to his work (especially to *Real way method of studying*, from 1746), from the 18th century to the present. It gives special emphasis to the role attributed to his ideas in the discussions of Portugal's decadence, and how they were associated with the Catholic Enlightenment and the Pombal reforms, made during the reign of Dom José I (1750-1777). Next, it reconstructs the intellectual and political environment in which Verney wrote the aforementioned work. In it, he strongly defended reconciliation between Theology and modern Philosophy. Finally, his conception of History is examined, particularly his proposal for using the critical method as an instrument of the Catholic religion.

Key-words: Luís António Verney; Historiography; Catholic Enlightenment; Theology; Critical Method; Intellectuals – Portugal – 18th century.

Sumário

Introdução	p. 11
Capítulo 1 – Verney na historiografia: do decadentismo às releituras contemporâneas da Ilustração	p.17
1.1 Recepção de Verney no século XVIII: difusão, polêmicas e pombalismo	p.17
1.2 Debates acerca da Decadência: Da “Filosofia Moderna” ao “Iluminismo”	p.23
1.2.1 Do Romantismo de Herculano à República desencantada	p.23
1.2.2 Primeiras percepções de Verney no regime autoritário: “Iluminismo Católico” e polarização ideológica (1926-1945)	p.35
1.2.3 Leituras heterodoxas de Verney (1945-1974)	p.48
1.3 Renovação dos estudos pós-1974: Luzes ou Sombras?	p.56
1.3.1 Reavaliação historiográfica	p.56
1.3.2 Recentes abordagens	p.57
Capítulo 2 – Nas fronteiras da modernidade	p.62
2.1 Entre Antigos e Modernos	p.62
2.1.1 Formação de Verney e proposta pedagógica	p.62
2.1.2 Epistemologia moderna: ruptura com a “ordem das repetições”	p.66
2.1.3 Concepção epistemológica de Verney	p.69
2.2 Entre Igreja e Estado	p.74
2.2.1 Verney no contexto político e intelectual italiano	p.74
2.2.2 Reforma das jurisdições civil e canônica, segundo Verney	p.83
2.3 Entre Teologia e Filosofia	p.90
2.3.1 A necessidade da Filosofia para a Teologia	p.90
2.3.2 O conceito de “república”: Verney e D. Luís da Cunha	p.99

Capítulo 3 – A História como arma de combate	p.106
3.1 Desdobramentos da <i>crise de consciência europeia</i>	p.106
3.1.1 O debate sobre a <i>crise da consciência europeia</i>	p.106
3.1.2 Na República das Letras	p.110
3.1.3 Contra os “epicureus”	p.114
3.1.4 Entre os fideístas	p.118
3.2 Em defesa da rainha destronada	p.122
3.2.1 Advento de uma nova hermenêutica	p.122
3.2.2 Uma história da Teologia	p.126
3.2.3 O método crítico: para a defesa da Teologia dogmática	p.128
3.3 Comparação com a geração precedente: afastamentos e aproximações	p.135
3.3.1 Contra os historiadores da Academia Real da História Portuguesa	p.135
3.3.2 Em defesa da Retórica na História	p.138
3.3.3 A função do exemplo na concepção de História de Verney	p.142
Conclusões	p.149
Fontes e bibliografia	p.153
Anexo – Cronologia – Verney	p.170

Introdução

“Quando eu era rapaz e sòmente conhecia os autores pelo sobrescrito, considerava mais felizes e doutos aqueles homens que possuíam mais livros do que os que tinham menos; porque, dizia eu, aqueles gozam a lição de mais autores e de mais homens insignes. Naquele tempo, *Escritor* e *Doutor* eram sinónimos no meu Vocabulário. Eu era um daqueles (que, por nossos pecados, ainda vemos hoje tantos) que media a Ciência a palmos: quanto mais livros, mais ciência. E o livro maior sempre me parecia tesoiro mais precioso. Mas, depois que me familiarizei com aqueles mortos; que revolvi muitas e grandes livrarias; que consultei homens doutíssimos; que li atentamente os Críticos; e, finalmente, que tomei o trabalho de examinar, com os próprios olhos, o merecimento de muitas das ditas obras, transformei-me neste particular, e formo tão diferente conceito do mundo, que, se explicasse tudo o que entendo, não conservaria tão boa correspondência com tanta gente”.

(Luís António Verney)¹

Por meio do relato acima, Luís António Verney (1713-1792) narrou como entendeu sua experiência de vida. A princípio, ainda jovem, interessou-se pelo conhecimento, a partir do ensinamento de seus primeiros mestres. Porém, depois que passou a investigar por si próprio as questões de que tratavam, a conhecer outros contextos, a conversar com outras pessoas, adotou uma postura estranha àquela seguida por seus antigos modelos. Não seria então possível identificar nesse relato a experiência de um ilustrado?

Immanuel Kant (1724-1804), em sua resposta à pergunta *Was ist Aufklärung?* [O que é esclarecimento (ou Luzes, Ilustração)?], publicada no periódico alemão *Berlinische Monatsschrift*, em 1784, entendeu a *Aufklärung* como a saída do homem da menoridade, uma mudança ativa que o próprio homem opera em si mesmo: “*Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu *próprio* entendimento, tal é o lema do esclarecimento”. Portanto, não se trata exatamente de um período histórico definido, mas de um processo, uma atitude. O modelo de Estado de Kant é aquele em que é

¹ Luís António Verney. *Verdadeiro método de estudar*. Edição organizada por. António Salgado Júnior. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1950. V. II. p.140-141

permitido o uso público da razão dos seus súditos, “mesmo por meio de uma corajosa crítica do estado de coisas existente”.² E é de uma crítica que Verney parte.

O alvo principal de sua crítica foi a Companhia de Jesus e o ensino praticado por ela, em Portugal. Nascido em Lisboa, estudou com jesuítas, antes de, em 1736, partir para a Itália, de onde nunca mais regressaria. Foi no novo ambiente em que escreveu o *Verdadeiro método de estudar* (1746), do qual foi tirada a passagem supracitada.

O caso de Verney ilustra a contestação que a Companhia de Jesus vinha recebendo no século XVIII. No período moderno, o processo de formação dos Estados absolutistas é indissociável da ruptura da Cristandade medieval provocada pela Reforma protestante. Enquanto alguns Estados romperam com a Igreja e formaram igrejas nacionais, como a Inglaterra, outros se afirmaram como defensores do Catolicismo e do papado. Destes últimos, os principais foram Portugal e Espanha, os quais, principalmente no contexto da hegemonia espanhola (de meados do século XVI a meados do século XVII), criaram uma larga rede de colégios da Companhia de Jesus em boa parte da Europa. A derrota habsburga na Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) marcou o início da hegemonia da França, também católica, mas sua política regalista levou os franceses a constantes animosidades em relação ao papado. Da mesma forma, os Estados ibéricos, agora não mais exercendo uma posição central no cenário político europeu, também vieram a adotar posturas crescentemente regalias, cujo auge, em Portugal, se deu durante o período pombalino (1750-1777), quando os jesuítas foram expulsos de todo o império português (1759). Em seguida, os reis da França (1763) e da Espanha (1767) também baniram a Companhia de Jesus, antes de sua supressão pelo papa Clemente XIV em 1773.

Com efeito, grande número dos principais nomes envolvidos nos debates intelectuais daquele contexto discutia justamente o conteúdo programático ministrado nas instituições inacianas, sendo muitos desses nomes ex-alunos de jesuítas. No fundo, tais questões relacionavam-se com a perda da hegemonia espanhola e com a consequente afirmação de outras nações como potências hegemônicas: França e Inglaterra. Voltaire (1694-1778), que passou sete anos de sua vida estudando no colégio Louis-le-Grand, dirigido pelos jesuítas, ironizou, em *Cândido* (1759), os “sábios” da Universidade de Coimbra, os quais, após o “terremoto que destruíra três quartos de

² Immanuel Kant. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? (“Aufklärung”). Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. In: _____. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1974. p.100 e 114. Ver também

Lisboa”, decidiram que “o espetáculo de algumas pessoas queimadas em fogo lento, com grande solenidade, é um segredo infalível para impedir a terra de tremer”.³ Ou seja, um dos maiores nomes do Iluminismo francês pintava o retrato de um Portugal atrasado, supersticioso e distante da civilização. Os “sábios” são, evidentemente, os jesuítas.

Apesar desse entendimento ser ainda muito difundido, a existência ou não das Luzes em Portugal é debatida largamente pela historiografia. Por muito tempo, boa parte da intelectualidade portuguesa, ou ibérica em geral, incorporou esse sentimento de inferioridade. Em alguns casos, concebeu-se o Iluminismo como um fenômeno mitigado, de alguma forma bloqueado entre os portugueses. No debate, incluem-se autores portugueses e estrangeiros.

Durante o século XX, importantes obras panorâmicas sobre o Setecentos deram pouco ou nenhum espaço a Portugal e Espanha, como *Philosophie der Aufklärung* (1932), de Ernst Cassirer, *The Enlightenment: An Interpretation* (1966), de Peter Gay, e *The Enlightenment* (1968), de Norman Hampson. Apesar da interpretação de cada um, o espaço das Luzes situa-se, para esses autores, principalmente na Inglaterra e, mais ainda, na França.⁴ Por outro lado, deve-se destacar a obra *La Pensée Européenne au XVIIIe Siècle* (1946), de Paul Hazard, que, por entender o “processo do Cristianismo” – título da primeira parte da obra – como um fenômeno europeu, não pôde excluir de todo os ibéricos.

O problema da definição do que seria o Iluminismo, ou a *Aufklärung*, atravessa gerações, desde o século XVIII, a ponto de Michel Foucault sugerir a seguinte proposição:

Imaginemos que a *Berlinische Monatsschrift* ainda existe em nossos dias e que ela coloca a questão: “O que é a filosofia moderna?” Poderíamos talvez responder-lhe em eco: a filosofia moderna é a que tenta responder à questão lançada, há dois séculos, com tanta imprudência: *Was ist Aufklärung?*⁵

Na historiografia portuguesa, desenvolveu-se um longo debate a respeito do Iluminismo, ou Ilustração. Em meio a essas discussões, desponta a importância

Michel Foucault. O que são as Luzes?. In: _____. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

³ Voltaire. *Cândido ou o otimismo*. Traduzido por Marcos Araújo Bagno. São Paulo: Nova Alexandria, 1995. p.30.

⁴ Para o debate sobre a origem inglesa do Iluminismo, ver Luiz Carlos Soares. A Albion revisitada no século XVIII: novas perspectivas para os estudos sobre a ilustração inglesa. *Tempo*, Rio de Janeiro, nº16.

⁵ Michel Foucault. O que são as Luzes?, op. cit., p.335.

atribuída a Luís António Verney. Por essa razão, a memória construída sobre o autor, os diferentes papéis que lhe foram atribuídos pela historiografia e as diversas camadas de interpretação que se depositaram em cima de sua obra são o assunto ao qual se dedicará o primeiro capítulo dessa dissertação.

Se na historiografia seu nome foi objeto de disputas, os capítulos seguintes incidirão precisamente no pensamento do próprio autor, com a intenção de mostrar os combates em que ele mesmo se envolveu. O segundo capítulo tem como proposta analisar parte de sua obra em relação ao ambiente intelectual e político específico em que foi escrita. Objetiva-se examinar a documentação produzida por Verney nos anos 40 do século XVIII, em particular as correspondências trocadas com o sábio italiano Ludovico Antonio Muratori, e aquela que seria sua obra mais conhecida e difundida, o *Verdadeiro método de estudar*. Assim, o período a ser analisado compreende até 1750, ano da morte de D. João V, e ocasião em que Verney escreveu uma oração em sua homenagem.

Dessa maneira, o estudo nesta ocasião apresentado procura estabelecer uma conexão mais direta entre a obra de Verney e o reinado de D. João V, que se desenvolveu a partir de 1707. Embora muitas vezes a historiografia tenha estabelecido uma conexão entre Verney e as reformas efetuadas pelo ministro de D. José, Sebastião José de Carvalho e Melo (Marquês de Pombal), entre 1750 e 1777, é necessário verificar as relações entre essa parte de sua produção intelectual e epistolar e o próprio contexto em que foi formulada. De certa forma, o *Verdadeiro método de estudar* exprime as relações entre Igreja e Estado naquele período, especialmente no tocante à forma como concebe a conciliação entre Teologia e Filosofia moderna.

No que toca à análise da obra de Verney, é de se observar também sua proposta educacional. Pretende-se acompanhar a trajetória de Verney naqueles tempos, considerando os diferentes contextos de sua vida, atentando para possíveis nuances em seus textos e buscando uma compreensão a partir de possíveis diálogos que estabelece com a tradição intelectual e com seus contemporâneos, conforme proposição de Quentin Skinner.⁶ Para este historiador, bem como para outros integrantes da chamada Escola de Cambridge, como John Pocock, os diálogos travados não devem ser vistos como simples enunciados, verbais ou escritos, mas como discussões, interpolações ou

⁶ Ver Quentin Skinner. Prefácio. In: *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996; Marcos Antônio Lopes.

respostas a outros “atos de discurso” (*speech acts*), vindo daí a necessidade de contextualizações rigorosas no trato das ideias.⁷

Naquele contexto intelectual, outro horizonte da obra de Verney torna-se passível de exploração: sua concepção de História. A principal função dada a ela, segundo o autor, é a de servir como arma para combater aqueles a quem considerava serem os inimigos da fé católica (a doutrina revelada deveria ser defendida “contra todos os inimigos”, como ele próprio escreve). Investigar os “críticos”, mencionados na epígrafe, que Verney diz ter lido, e o quanto contribuíram para sua nova compreensão do saber, desse modo, é uma questão pertinente e a ela será dedicado o terceiro capítulo. Nesse sentido, pretende-se refletir a respeito daquela sobre aquela que parece ser preocupação central do *Verdadeiro método de estudar* e chave para a correta interpretação da obra: o método crítico. É o caso, portanto, para se utilizar a expressão de Lucien Febvre, de se analisar os “combates pela história” de Verney.

Além das obras já citadas, serão também utilizadas como fontes obras clássicas do período moderno com as quais, de alguma forma, Verney dialoga. No corpo do texto, tais fontes serão devidamente citadas em notas de rodapé, à exceção das passagens tiradas da obra *Verdadeiro método de estudar*, cujas citações virão em seguida às mesmas. Será utilizada a edição preparada por António Salgado Júnior, na qual as dezesseis cartas componentes da obra estão distribuídas em cinco volumes, e serão referidas pela seguinte forma: *Língua Portuguesa, Gramática Latina, Latinidade, Grego e hebraico* (volume I: Estudos Lingüísticos), *Retórica, Poesia* (volume II: Estudos Literários), *Lógica, Metafísica, Física, Ética* (volume III: Estudos Filosóficos), *Medicina, Direito, Teologia* (volume IV: Estudos Médicos, Jurídicos e Teológicos), *Direito canônico e Regulamentação* (volume V: Estudos Canônicos, Regulamentação e Sinopse).⁸

Convém, antes de dar prosseguimento à análise, tecer uma consideração que, de certa forma, inspira esse trabalho. O Iluminismo parece ser um dos temas preferidos dos historiadores e de estudiosos em geral, o que talvez possa atestar sua atualidade. Muitos

Para ler os clássicos do pensamento político – um guia historiográfico. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002. p.51-66.

⁷ Ver Quentin Skinner. Prefácio. In: *As fundações do pensamento político moderno*, op. cit.; John. G. A. Pocock O estado da arte; O conceito de linguagem e o *métier d'historien*. In: *Linguagens do ideário político*. Tradução de Fábio Fernandez. São Paulo: EDUSP, 2003; Francisco José Calazans Falcon. História das idéias. In: Ciro Flamarion Cardoso e Ronaldo Vainfas (orgs.). *Domínios da história*. Rio de Janeiro: Elsevier/Campus, 1997.

⁸ Luís António Verney. *Verdadeiro método de estudar*. Edição organizada por António Salgado Júnior. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1949-1952, 5 v.

enxergam nesse fenômeno as origens da modernidade, como responsável pela elaboração dos valores de um projeto ainda por se cumprir integralmente, ou, se já cumprido, fracassado.⁹ De certo modo, tais discussões estão por trás de meu interesse pelo assunto, desde quando realizei os primeiros cursos de graduação que abordavam essa temática. Pretendendo fugir de autores conhecidos a todos, em particular das Luzes inglesa e francesa, fui em busca de um autor de língua portuguesa, o que me permitiu “encontrar” Verney, o qual, quanto mais lia e pesquisava sobre sua obra, mais me parecia oferecer um campo aberto para reflexão, ainda não desbravado.

À época da escolha do tema, interessavam-me ainda as discussões teóricas a respeito da História e, conforme o aprofundamento das pesquisas, em especial a partir do curso *Vertentes da Ilustração no Mundo Ibérico: História e Historiografia*, ministrado em 2005 por aquela que viria a ser minha orientadora, Prof^a Dra. Iris Kantor, dei-me conta da possibilidade de conciliar os dois interesses. Para a formulação da dissertação, foram-me fundamentais os cursos de pós-graduação ministrados pelo Prof^o Dr. Fernando Novais, entre 2006 e 2007, especialmente *Historiografia Geral e do Brasil*. O segundo capítulo desta dissertação, particularmente, em muito deve ao curso do Prof^o Dr. José Reinaldo de Lima Lopes, *História do Conceito de Direito no Pensamento Jurídico Moderno*, ministrado em 2006. O resultado poderá ser conferido nas próximas páginas.

⁹ O segundo capítulo dessa dissertação abordará, de alguma forma, tais discussões. Citam-se aqui alguns outros autores e obras relacionados ao tema: Alasdair MacIntyre (*After virtue*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984), Horkheimer e Adorno (*Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985), Charles Taylor (*As fontes do self – A construção da identidade moderna*. Tradução Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 1997), Anthony Pagden (*La ilustración y sus enemigos*. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad. Barcelona: Ediciones Península, 2002), Robert Darnton (O processo do Iluminismo: os dentes falsos de George Washington. In: *Os dentes falsos de George Washington*: um guia não convencional para o século XVIII. Tradução de José Geraldo Couto. São Paulo: Companhia das Letras, 2005) e Tzvetan Todorov (*O espírito das luzes*. Tradução de Mônica Cristina Corrêa. São Paulo: Editora Barcarolla, 2008).

1. Verney na historiografia: do decadentismo às releituras contemporâneas da Ilustração

A partir do século XVIII, a obra de Verney recebeu diversas avaliações. No século XIX, no contexto das discussões sobre a decadência dos ibéricos, seu nome foi associado à Filosofia Moderna. No século XX, passou a ser identificado especificamente a uma vertente católica do Iluminismo, tendo sido visto também de modos diferentes de acordo com os pontos de vista ideológicos em disputa no cenário político português. Após a Revolução dos Cravos (1974), e particularmente no atual contexto de integração europeia, com Portugal entrando para a Comunidade Econômica Europeia em 1986, a tendência tem sido de afirmação de novas abordagens sobre o fenômeno ilustrado, bem como a respeito de Verney.

1.1 Recepção de Verney no século XVIII: difusão, polêmicas e pombalismo

Luís António Verney (1713-Lisboa – 1792-Roma) tornou-se conhecido pelo mundo, graças, principalmente, ao seu *Verdadeiro método de estudar*, que alcançou larga repercussão já no século XVIII. A primeira edição, em dois volumes, assinada por um tal “Barbadinho da Congregação da Itália”, foi publicada em Nápoles pelos impressores Gennaro e Vincenzo Muzio, e datava do início de 1746. Possivelmente no final do ano, uma segunda edição, falsamente atribuída à “oficina de António Balle, em Valensa”, foi enviada a Lisboa. Sua apreensão pelo Santo Ofício, ao chegar a Portugal, não foi um empecilho para sua difusão, já que, afirma-se, foi posta, mais tarde, novamente em circulação. No ano seguinte, quando ele também publica sua *De Orthographia Latina*, uma segunda edição veio novamente de Nápoles. Mas, para seu alcance, teria contribuído uma terceira edição, datada de 1751, e que possivelmente foi editada no Convento dos Loios, em Lisboa.¹⁰

Na Itália desde 1736, Verney viu-se, com a divulgação do *Verdadeiro método de estudar*, envolvido em uma polêmica que resultou na publicação de algumas dezenas de folhetos, hostis em sua maioria, e que incluíam também contra-respostas escritas pelo

¹⁰ Ver António Alberto Banha de Andrade. Edições clandestinas do *Verdadeiro método de estudar* e folhetos da polêmica. *Edições da Revista “Filosofia”*. Lisboa, 1961; *Verney e a cultura do seu tempo*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1966. p.453-491.

mesmo.¹¹ A primeira resposta à obra veio do padre jesuíta José de Araújo e foi intitulada *Reflexões Apologéticas* (1748).

Em 1752, Diogo Barbosa Machado (1682-1772) incluiu o nome de Verney em sua famosa *Bibliotheca Lusitana*, na qual constava uma pequena biografia e uma relação das obras escritas por Verney até então, excluindo o *Verdadeiro método de estudar*, porque sua autoria não era assumida. O juízo de Barbosa Machado, todavia, era favorável: segundo ele, Verney é “observantissimo cultor da língua Latina que escreve com pureza, e elegancia, como tambem dos preceitos da Oratoria, e Poética que se lem practicados nas suas compoziçoens [...]”¹² Os dados biográficos fornecidos, por sua vez, serviram de base para boa parte do que seria escrito sobre Verney a partir do século XIX.¹³ E ainda em 1752, na França, também foi elogiosa a notícia dada pelo *Journal des Sçavans* sobre a obra, que incluiu pequenos resumos do conteúdo das cartas do segundo volume, da oitava à décima-sexta.¹⁴

Ainda antes, precisamente no ano anterior à recomendação de Barbosa Machado, o sábio espanhol D. Gregorio Mayáns y Siscar (1699-1781) já havia, em carta remetida a Andrés Piquer (1711-1772), recomendado a este que procurasse

leer El methodo de estudiar de Barbadiño, que se divertirá muchísimo. Es obra necesaria en España para desengañar a muchos; i Vm. Hallará en ella um modo de discurrir mui conforme al que nosotros tenemos em nuestras confabulaciones, si bien a otros desagradará.¹⁵

O *Verdadeiro método de estudar* teria influenciado o *Informe al rei sobre el methodo de enseñar em las universidades de España*, de Mayáns, mas também o *Plan de estudios para la Universidad de Sevilla*, de Pablo de Olavide (1725-1803). Em 1760, a obra de Verney tinha, inclusive, sido traduzida para o castelhano por Joseph Maymó y

¹¹ Ver Patrícia Domingos Woolley Cardoso. *Os jesuítas diante de “O Verdadeiro Método de Estudar”*: conflitos políticos e de idéias no setecentos português (c.1740-1760). Dissertação de mestrado. Niterói: UFF, 2004; Bernardino Bravo Lira. Verney y la ilustración católica y nacional em el mundo de habla castellana y portuguesa. *Historia*, 21, 1986, Instituto de Historia. Pontificia Universidad Católica de Chile. p.63-70.

¹² Diogo Barbosa Machado. *Bibliotheca lusitana*. Lisboa: Na Officina de Ignacio Rodrigues, 1752, Tomo III.

¹³ Pedro José de Figueiredo escreveu sua biografia, para a qual também teria se utilizado de dados fornecidos por um parente, Dionísio António Verney (*Retratos e elogios de varões e donas que illustram a nação portugueza*, Lisboa, 1817).

¹⁴ António Alberto Banha de Andrade. *Vernei e a cultura do seu tempo*, op. cit., p. 603-611.

¹⁵ Apud Isabel G. Zuluaga; León Esteban Mateo. El Informe sobre los estudios y su contexto. In: Gregorio Mayáns y Siscar. *Informe al rei sobre el methodo de enseñar em las universidades de España*. Valência: 1974. p.29.

Ribes (1712-1775), em quatro volumes.¹⁶ Uma versão resumida em latim, a *Synopsis primi tentaminis pro literatura scientiisque instaurandis apud lusitanos*, foi publicada em 1762, recebendo em Paris tradução para o francês (*Essai sur les moyens de rétablir les sciences et les lettres em Portugal*).

Não seria exagero supor que as polêmicas em torno da obra mais contribuíram para torná-la conhecida do que para silenciar seu autor definitivamente. No reinado de D. José (1750-1777), Verney escreveu o que seria um aprofundamento de seu pensamento, uma coleção filosófica em latim (*Apparatus ad Philosophiam et Theologiam e De Re Logica*, de 1751; *De Re Metaphysica*, de 1753; e *De Re Physica*, de 1769). Sua *Gramática Latina* apareceu em 1758.¹⁷ As obras filosóficas, com exceção da sobre Física, foram noticiadas no *Giornale de' Litterati di Roma*, em 1752 e 1753.

As obras, as recomendações e as polêmicas contribuíram para sua difusão mesmo fora da Europa. Sabe-se que o *Verdadeiro método de estudar* ecoou sobre autores de México, Equador, Cuba, Peru, Paraguai, Venezuela, Bolívia e Colômbia, para o que contribuiu sua tradução para o castelhano.¹⁸ Era possível encontrá-lo em bibliotecas, como a dos padres portugueses em Pequim.¹⁹ Ou da América Portuguesa, onde exemplares de suas obras constavam da famosa biblioteca do inconfidente Cônego Luís Vieira da Silva (1735-1809?), em Minas Gerais;²⁰ do Dr. Miguel Carlos Caldeira de Pina Castelo Branco, Juiz de Fora de Pernambuco, o qual teve papel ativo na introdução das reformas de ensino no Recife; na de Manuel Inácio da Silva Alvarenga (1749-1814), no Rio de Janeiro; e na da Casa do Oratório, em Recife. Também na livraria que pertenceu ao terceiro bispo de São Paulo, o franciscano D. Miguel da Ressurreição, encontravam-se alguns exemplares.

Em termos de repercussões, têm-se mais alguns exemplos. Seria possível encontrá-las nas bibliotecas Ordens ou Congregações religiosas que atuavam no Brasil, tais como entre Carmelitas, Franciscanos e Beneditinos, além dos próprios Oratorianos. O Frei José Sophia da Natividade da Mota Manso, por volta de 1768, teria se inspirado em

¹⁶ Isabel G. Zuluaga e León Esteban Mateo. El Informe sobre los estudios y su contexto, op. cit., p.26-30. Ver também, sobre a difusão de Verney entre Mayáns e outros intelectuais espanhóis, Bernardino Bravo Lira. Verney y la ilustración católica y nacional em el mundo de habla castellana y portuguesa. p.65-71.

¹⁷ Sua produção nos anos 40 do século XVIII será vista no próximo capítulo.

¹⁸ María del Carmen Rovira. *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*. México: Fondo de Cultura Económica, 1958; Bernardino Bravo Lira. Verney y la ilustración católica y nacional em el mundo de habla castellana y portuguesa, op. cit., p.102-107.

¹⁹ Charles Ralph Boxer. *O império marítimo português (1415-1825)*. Tradução de Anna Olga de Barros Baretto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p.373.

²⁰ Eduardo Frieiro. *O Diabo na Livraria do Cônego; Como era Gonzaga?; e outros temas mineiros*. São Paulo: Ed. Itatiaia : Ed. Da Universidade de São Paulo, 1981. p.49-51.

Verney para ministrar seus cursos no mosteiro do Rio de Janeiro. Os *Estatutos do Seminário episcopal de N. Sra. Da Grasa, da cidade de Olinda de Pernambuco*, de 1798, do Bispo D. Joaquim José de Azeredo Coutinho (1742-1821), teriam afinidades pedagógicas com o *Verdadeiro método de estudar*, além de indicar a sua *Ortografia*. Também teria se refletido na reforma dos Estudos Menores na colônia, e as *Instruções para os Professores de Grammatica Latina, Grega, Hebraica e de Rethorica* recomendavam esta última obra.²¹

Com as reformas educacionais durante o reinado de D. José (1750-1777), a obra de Verney viria a receber uma aura de uma doutrina oficial, a iniciar pelas *Instruções* citadas e pela inclusão da sua *De Re Logica* na *Memória dos livros aconselháveis e permitidos para o Novo Método*, já no contexto da expulsão dos Jesuítas, em 1759.²²

Não é proposta desta dissertação analisar se o Verney de suas obras é o mesmo Verney das reformas, ou o quanto influenciou as mudanças – isso seria um outro trabalho –, mas importa destacar que houve uma apropriação, útil para uma historiografia posterior identificá-lo como “mentor” ou “ideólogo” das reformas de Pombal, o “executor”, noções estas que serão aqui abordadas em momento oportuno.²³ O *Verdadeiro método de estudar* foi, sim, uma obra escrita contra o ensino tal qual era ministrado em Portugal, o que refletia sua experiência como estudante dos jesuítas, com quem estudou no Colégio de Santo Antão e na Universidade de Évora, e oratorianos, com quem iniciou um curso de filosofia. Trata-se de dezesseis cartas que pretendiam apontar as reformas necessárias de treze áreas do ensino, criticando quais seriam suas mazelas e sugerindo o que seria o “verdadeiro método”. Não há dúvida que a crítica principal era direcionada aos jesuítas portugueses, o que viria a cair bem aos desígnios do Estado pombalino.

A relação direta entre Pombal e Verney é reiterada continuamente pela historiografia. Apenas à guisa de demonstração, citem-se dois exemplos. O primeiro é o

²¹ Sobre a divulgação de Verney no Brasil, ver: António Alberto Banha de Andrade. Vernei no Brasil. *Revista da Faculdade de Educação*, 3 (1): 1 a 95, jun. 1977; D. Odilão Moura. O Iluminismo no Brasil. In: Adolpho Crippa (coord.). *As idéias filosóficas no Brasil. Séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Editora Convívio, 1978; e Francisco da Gama Caeiro. Para uma história do Iluminismo no Brasil: notas acerca da presença de Verney na cultura brasileira. *Revista da Faculdade de Educação*, São Paulo, 5 (1/2), 1979.

²² *Memória dos livros aconselháveis e permitidos para o Novo Método*. In: António Alberto Banha de Andrade. *A reforma pombalina dos estudos secundários no Brasil*. São Paulo: Saraiva/Ed. da Universidade de São Paulo, 1978. p. 170 e 185.

²³ Para uma comparação entre escritos de Verney e alvarás régios da época, ver António Alberto Banha de Andrade. *Verney e a projeção de sua obra*. Livraria Bertrand, 1980.

verbete “Península Ibérica”, que consta do *Diccionario histórico de la Ilustración*, de 1998. Seu autor, Javier Fernández Sebastián, considera que

La acción de Carvalho e Melo [...] tras la expulsión de los jesuitas se oriento de manera inequívoca a poner em marcha um sistema secularizado e centralizado de instrucción pública servido por um cuerpo nacional de enseñantes, sistema que continúa em el período post-pombalino [...]. Estas medidas se inspiraban doctrinalmente em la literatura pedagógica de las *luzes joaninas* – Mendonça, Verney –, a lãs que se sumaron lãs aportaciones de un Ribeiro Sanches o um Cenáculo.²⁴

Ou seja, Verney é uma das personagens que orientaram a ação para pôr em prática um sistema de poder secularizado e centralizado.

O outro exemplo vem de uma influente e relativamente recente obra sobre Pombal, *Pombal: Paradox of the Enlightenment (Marquês de Pombal: Paradoxo do Iluminismo)*, de 1995, de Kenneth Maxwell, na qual se lê que

Em suas reformas educacionais Pombal inspirou-se diretamente, o que não é de surpreender, na recomendação dos antigos inimigos dos jesuítas, em especial Luís Antônio Vernei, nessa altura consultor pago do governo português.²⁵

O autor aponta a questão de que, por volta da década de 1770, Verney recebia tenças como “associado” à Ordem de Cristo, em seu cargo de arceidiago de Évora (igreja de Santa Maria de Beja) – função que, sublinha, nunca chegou a exercer pessoalmente –,

e como delegado honorário ao Tesouro da Corte Eclesiástica da Consciência e Ordens, sem falar no produto das vendas de seu livro em Lisboa, que de janeiro de 1764 a agosto de 1773 lhe renderam 1.378.510 réis. O subtítulo do famoso livro de Vernei *O verdadeiro método de estudar* resumia tanto o radicalismo como as limitações da filosofia educacional pragmática de Pombal. Era um método ‘destinado a ser útil para a República e a Igreja na proporção do estilo e da necessidade de Portugal’.²⁶

Tais colocações permitiram a Maxwell considerar Verney, com destaque, como um dos “indivíduos-chave” que auxiliaram Pombal nas reformas. Como sugerido, Verney seria um colaborador direto do Marquês, pago para isso, e sua obra, uma expressão da política pombalina. Verdadeiramente, como afirma Maxwell, Verney recebeu o hábito da Ordem de Cristo e ocupou o cargo de arceidiago de Évora. Porém, tais funções não

²⁴ Javier Fernández Sebastián. Península Ibérica. In: Vincenzo Ferrone; Daniel Roche (eds.). *Diccionario histórico de la Ilustración*. Madrid: Alianza Editorial, 1998. p.348.

²⁵ Kenneth Maxwell. *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo*. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. p. 104.

²⁶ Kenneth Maxwell. *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo*, op. cit., p.104.

vieram diretamente de Pombal, mas do reinado de D. João V (1707-1750), época em que o *Verdadeiro método de estudar* foi publicado pela primeira vez. Os rendimentos sobre as publicações, que teriam somado 1.378.510 réis, não correspondem a esta obra, mas às outras. Também é desconhecida a existência de relações próximas entre Verney e qualquer um dos autores dos principais documentos relacionados ao ideário pombalino. António Pereira de Figueiredo (1725-1797), autor da *Doctrina Veteris Ecclesiae* [...] (1765) e da *Tentativa teológica* (1766), no início dos anos 50 do século XVIII, foi um dos autores a pretender responder aos escritos de Verney, e, em 1769, foi um dos responsáveis pela censura ao resumo do *Verdadeiro método de estudar* publicado em francês.²⁷ Da mesma maneira, Verney não travou relações próximas com José Seabra da Silva (1732-1813), possível autor da *Dedução cronológica e analítica* (1768), nem com a “equipe” que compôs o *Compêndio histórico* (1772), formada por João Pereira Ramos de Azeredo Coutinho (1722-1819), D. Francisco de Lemos Faria Coutinho (1735-1822), Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas (1724-1814) e o próprio Seabra da Silva. No *Compêndio*, ressalte-se, há apenas uma menção ao *Verdadeiro método de estudar*, a propósito da necessidade de se ligar história à jurisprudência.²⁸

Mais além, uma descoberta relativamente recente feita por Francisco da Gama Caeiro trouxe à luz um fato no mínimo curioso: no epistolário de Nicolau Pagliarini, importante impressor romano, encontra-se carta, possivelmente de 1783, direcionada ao Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas, pela qual lhe comunica que “...O Verney depois de escandalizar o público com sua Obra da Vida do Marquez de Pombal em 5 vol. 8.º feita para vingança do que lhe fêz, vive retirado e foge a gente, aparecendo de tempo e tempo na Casa do Ministro.”²⁹ Ou seja, Verney teria publicado obra, desconhecida até hoje, hostil a Sebastião José de Carvalho e Melo.

No período josefino, devido à ruptura das relações diplomáticas entre Portugal e a Santa Sé em 1760, Verney saiu dos Estados Pontifícios e passou a residir em Pisa. Lá, obteve o cargo de secretário da Legação Portuguesa (1768), resultado de sua tentativa de aproximação a Pombal por meio de Aires de Sá e Melo (1680?-1786), primo do ministro e seu antigo conhecido, a quem havia procurado para obter recursos para

²⁷ Verney teria criticado sua *Tentativa teológica*. António Alberto Banha de Andrade. *Vernei e a cultura do seu tempo*, op. cit., p. 361, 543, 418, 472, 480-481.

²⁸ Cf. António Alberto Banha de Andrade. *Vernei e a cultura do seu tempo*, op. cit., p.372. Guilherme Pereira das Neves suspeita ter sido o *Verdadeiro método de estudar* encomendado “pelos círculos de estrangeirados que subiriam ao poder com D. José I.” (Luís António Verney. In : Ronaldo Vainfas (dir.). *Dicionário do Brasil Colonial* (1500-1808). Rio de Janeiro: Objetiva, 2000).

imprimir sua *De Re Physica*. Em 1769, voltou a Roma. Todavia, tendo se incompatibilizado com o Ministro Plenipotenciário de Portugal em Roma, Francisco de Almada e Mendonça, foi preso e, com o aval do Papa, desterrado dos Estados Pontifícios (1771). Mudou-se, então, para São Miniato, nas cercanias de Pisa, onde viveu até 1781. Nesse contexto, seria compreensível a hostilidade de Verney ao escrever a *Obra da Vida do Marquez de Pombal*. Apenas após a morte de D. José I, e a consequente saída do Marquês de Pombal, permitiu-se que ele voltasse a Roma. No período passado em Roma, onde ficou até a morte, em 1792, tornou-se sócio da Academia Real das Ciências de Lisboa e foi nomeado, por D. Maria, Deputado Honorário da Mesa de Consciência e Ordens.

1.2 Debates acerca da decadência: Da “Filosofia moderna” ao “Iluminismo”

1.2.1 Do Romantismo de Herculano à República desencantada

Sobre as origens do problema da “decadência” de Portugal, já se remeteu até mesmo ao século XVI, à fala do Velho do Restelo, n’*Os Lusíadas*, de Luís Vaz de Camões (c.1524-1580), tendo sido a questão também alvo de discussões nos séculos XVII e XVIII.³⁰ No século XIX, após a perda da principal colônia e da crise do Absolutismo, historiadores e outros intelectuais ibéricos voltaram a tratar do assunto, conhecido como Questão Ibérica.

A partir do Romantismo, tais discussões aprofundaram-se, em muito devido à obra de Alexandre Herculano (1810-1877). De variada formação historiográfica, que incluía desde Vico e Herder, passando pela lição de Mabillon até historiadores liberais como Thierry e Guizot, o principal historiador português do “século da História” foi influenciado principalmente pelos alemães, particularmente pelos historiadores da Escola Histórica Alemã (Moeser, Humbolt, Niebuhr, Savigny, Echhorn, Ranke), os quais elaboraram um projeto de proceder à rigorosa compilação dos documentos do passado, em um romantismo historiográfico que pretendia captar a “índole nacional”. O resultado foi um Herculano politicamente liberal e individualista, e um historiador que

²⁹ Apud Francisco da Gama Caeiro. Nótula sobre Verney. *Revista da Universidade de Coimbra*, v. XXXI. Por ordem da Universidade, 1985. p.208.

³⁰ Ver Fernando Antonio Novais. *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. São Paulo: Hucitec, 2006, p.117-136; O reformismo ilustrado luso-brasileiro: alguns aspectos. *Revista Brasileira de História*, nº7, 1984. p.110.

defendia a necessidade de aplicação de métodos rigorosos de investigação, aliados à definição de objetivos que superassem tanto a historiografia tradicional como os excessos do universalismo iluminista.³¹ Tanto que na *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal* (1852), Herculano responsabilizou o Santo Ofício pelo atraso cultural do País.

Àquela altura, Verney já vinha sendo igualmente valorizado pelas fileiras do movimento liberal e/ou republicano, segundo testemunhou o também liberal Innocencio Francisco da Silva (1810-1876) no seu *Diccionario bibliographico portuguez* (1860). Lembrava este que o “sabio portuguez” recebera “o devido tributo de reconhecimento e admiração” entre “os escriptores nacionais e estrangeiros”, mencionando o barão Joseph-Marie de Gerando (1772-1842), Francisco Freire de Carvalho e Frei Fortunato de S. Boaventura (1777-1844) – para quem Verney teria sido “por ventura o maior sábio portuguez do século 18.”³² Innocencio descreveu Verney como alguém “dotado de felicissimas disposições para as sciencias e letras, e tendo aprendido tudo o que lhe era possivel saber n’aquelle tempo em Portugal.” Sua proposta de reforma dos estudos pretendia “diffundir a instrucção, e levantar as sciencias do estado de abatimento, e decadencia a que haviam descido entre nós.” Refere-se ainda a Verney como o “sábio” que se opôs ao “systema que vigorava nas escholas em todos os ramos do ensino publico.”³³

O mesmo autor viria a publicar a até então inédita “*Carta de Verney ao Padre Joaquim de Foyos, da Congregação do Oratório*”, de 8 de Fevereiro de 1786, no jornal *O Conimbricense*, nº 2229 de 1868, na qual Verney afirmava que tivera “principio particular da Corte de iluminar nosa nasam em tudo o que pudese”, referência esta que viria a ser permanentemente discutida entre a intelectualidade portuguesa, assunto ao qual se retornará no próximo capítulo. Por ora, importa ressaltar a valorização de Verney naquele contexto. A publicação daquele documento vinha, na verdade, em

³¹ Fernando Catroga. Alexandre Herculano e o Historicismo Romântico. In: Luís Reis Torgal; José Amado Mendes; Fernando Catroga. *História da história em Portugal*. Lisboa: Temas & Debates, 1998, v.1; Francisco Falcon. *Historiografia portuguesa contemporânea: Um ensaio histórico-interpretativo. Estudos Históricos 1 – Caminhos da Historiografia*. Rio de Janeiro, Editora Vértice, n. 1, 1988. p.83-84.

³² António Alberto Banha de Andrade atribuiu esta frase erroneamente a Frei Bernardo de S. Boaventura, o que se pode verificar pela própria bibliografia que fornece (*Memória sobre o começo e decadencia da litteratura hebraica entre os Portuguezes Catholicos Romanos desde a fundação deste Reino até ao reinado d’ElRei D. José I*. In: “Memorias da Acad. Das Sciencias”. Tomo IX, Lisboa, 1825, p.29-61). Ainda segundo Andrade, Frei Fortunato, em outro texto (*Litteratos portuguezes na Italia*) teria caracterizado Verney como principal responsável da perturbação mental que a nova ordem provocou entre os portugueses.

seguida à publicação de um outro, “*Cartas de Luiz António Verney e António Pereira de Figueiredo aos padres da Congregação do Oratório de Goa*”, publicadas por Joaquim Heliodoro da Cunha Rivara (1809-1879) em 1858, e correspondem a um período que vai de 1756 a 1771.

Outra obra importante por evocar Verney é a de Joaquim José Lopes Praça (1844-1920), *História da Filosofia em Portugal*, publicada em 1868. Lopes Praça, um dos primeiros constitucionalistas portugueses, escreveu-a possivelmente influenciado pelos estudos históricos peculiares ao romantismo de Herculano, lamentando-se por não existir uma obra panorâmica sobre Filosofia em seu país. O capítulo dedicado a Verney analisa toda a sua obra filosófica, além do próprio *Verdadeiro método de estudar*. Verney é considerado por Lopes Praça autor de um “sistema filosófico”, sendo por isso “filósofo”, ou “perfeito filósofo”, um “digno representante da Filosofia Moderna”, pois predominam as ideias da “Escola Sensualista”, de Locke e Condillac. No mesmo sentido, foi um “impugnador da Filosofia Escolástica”. O juízo, novamente, é favorável a Verney, concluindo Lopes Praça que

a necessidade de reforma dos nossos estudos estava na consciência de todos os homens ilustrados e desprevenidos, e por isso a causa de Luís António Verney não podia deixar de conseguir o triunfo que merecia, em prejuízo das velhas doutrinas e dos sistemas anacrônicos de ensino que desgraçadamente predominavam em nossas escolas.³⁴

Mas outra passagem merece igual destaque, posto que revela outra razão para a valorização de Verney:

[...] o que muito nos parece para desejar-se é o seguir o seu exemplo, alterando ou substituindo o seu plano de estudos em harmonia com as indicações da ciência.³⁵

E ainda:

Esta lastimosa situação impede consideravelmente o progresso das ciências no nosso País. Possam os homens de letras da nossa terra, e, designadamente, os professores de instrução secundária tomar na devida consideração o que fica dito.³⁶

Em outros termos, Lopes Praça considerava o debate proposto por Verney atual. Era exemplo a ser seguido, pois Portugal ainda necessitava do “progresso das ciências” – no

³³ Innocencio Francisco da Silva. *Diccionario bibliographico portuguez*. Lisboa: Na Imprensa Nacional, 1860. Tomo V. p.221-223.

³⁴ Joaquim José Lopes Praça. *História da filosofia em Portugal*. Lisboa: Guimarães Editores, 1988. p.249.

³⁵ Joaquim José Lopes Praça. *História da filosofia em Portugal*, op. cit., p.245. Grifo do autor.

³⁶ Joaquim José Lopes Praça. *História da filosofia em Portugal*, op. cit., p.245.

que ia no mesmo sentido de Innocencio Francisco da Silva –, apelando às autoridades pela reforma dos estudos. Este viria a ser o tom das discussões entre o final do século XIX e a primeira metade do século XX.

No que toca aos debates acerca da Questão Ibérica, deve destacar-se também o papel da chamada “Geração de 1870”, composta, entre outros, por nomes como Antero de Quental (1842-1891), Teophilo Braga (1843-1924) e Oliveira Martins (1845-1894), cuja notoriedade como “introdutores da modernidade em Portugal” veio com as chamadas “Conferências Democráticas do Casino” (1871).³⁷ A finalidade das Conferências era fazer uma espécie de revolução nas ideias, sendo tais “fundadas já não apenas no optimismo racionalista do iluminismo, mas nos dados comprovados pela ciência”, como afirmou a historiadora Maria de Fátima Bonifácio.³⁸

O atraso de Portugal foi discutido inicialmente por Antero de Quental. Em seu discurso “*Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos*” (1871), Quental valoriza o início do período moderno, no qual os ibéricos se destacaram, sobretudo, com as grandes navegações e com “uma geração de homens superiores” do Renascimento, composta por nomes como Cervantes, Gil Vicente, Sá de Miranda, Lope de Vega, Miguel Servet, Damião de Góis e Camões, entre outros. Seu diagnóstico apontava para o que seriam as três principais razões para a decadência a partir do século XVII: o Catolicismo, o Absolutismo e as Conquistas. O Catolicismo dos jesuítas, estabelecido pelo Concílio de Trento, segundo Quental, trouxe “decadência moral” e intolerância por conta da instituição da Inquisição. Tratava-se de “condenar sem apelação a razão humana”, instituindo o dogma, destruindo o “espírito de família” e tornando as crianças, pela educação, “mudas, obedientes e imbecis”. O Absolutismo em Portugal, prossegue, fez com que se deixasse de lado a liberdade medieval, assentando o poder absoluto na “ruína das instituições locais”. Ao contrário do exemplo da monarquia francesa, que, embora absolutista, ajudava o progresso por meio da ascensão da burguesia – “a classe moderna por excelência, civilizadora e iniciadora, já na indústria, já nas ciências, já no comércio” –, a portuguesa impediu o desenvolvimento deste grupo social. Já o “Espírito de conquista” é condenado porque é “antipático ao trabalho ao trabalho e ao comércio”. O espírito correto é o da Economia Política, de Adam Smith, ou seja, o caminho da civilização, da “superioridade moral”, adotado pelas

³⁷ Francisco José Calazans Falcon. *Historiografia portuguesa contemporânea*, op. cit., p.84-86.

³⁸ Maria de Fátima Bonifácio. *Emergência e estabilização de uma nova ordem partidária (1868-1890)*. In: *O século XIX português*. Imprensa de Ciências Sociais, 2002. p.88.

“raças germânicas”. Ao cabo, Quental vislumbrava até mesmo o advento do socialismo.³⁹

Oliveira Martins também viria a discutir as razões da decadência, baseando-se em parte no pensamento de Quental. Em *História da civilização ibérica* (1879), o século XVI é visto como o auge do que chama “civilização ibérica”. Depois, veio a decadência. “Se quisermos reunir em poucas palavras as causas da desorganização da sociedade peninsular, achamos três que nos dão a chave do problema: o individualismo, o jesuitismo e as conquistas”. No fundo, a causa de tudo foram os descobrimentos. Eles impediram o “desenvolvimento normal das sociedades” por fazer surgir uma “aristocracia do dinheiro”. Fizeram reaparecer a escravidão e levaram ao “predomínio das tendências utilitárias ou egoístas”. Sem elas, não haveria a formação das monarquias nacionais, sob o domínio de um rei absoluto. Mas a decadência também teve outro motivo: a “intolerância da fé” (Inquisição). O regime jesuíta, “não severamente proibitivo, mas adormecedor, insinuara-se na instrução, ceifando tudo o que então se erguia acima da mediocridade”, contribuindo também com o “despovoamento do reino”, devido ao problema com os judeus.⁴⁰

O sentido das preocupações de Oliveira Martins era presentista:

O que nos cumpre fazer, se queremos entrar no curso das nações que rapidamente caminham para a definição das ideias modernas, é reconstituir o nosso corpo social, mais que nenhum outro abalado e doente por uma enfermidade de três séculos. Cumpre-nos aumentar o nosso pecúlio científico e melhorar nossa ferramenta industrial.⁴¹

Se Antero de Quental e Oliveira Martins viam os ibéricos em conjunto, o autor espanhol Marcelino Menéndez y Pelayo (1856-1912), na *Historia de los heterodoxos españoles* (Madrid, 1880-1882), incluiu muitos elementos sobre Portugal, entre os quais uma análise sobre Verney. Em meio ao que seriam algumas impertinências de sua obra, Verney é considerado “El filósofo de Pombal”, tendo sido ainda o primeiro entre os ibéricos a se filiar à filosofia sensualista, como apontara Lopes Praça. Destaquem-se algumas passagens, como quando afirma que “se manteve por lo general a uma especie de sincretismo elegante, que ni a eclecticismo llegava”, o que se explica pelo fato de que misturava a “erudición moderna” com o “absoluto menosprecio de la filosofía e teología

³⁹ Antero de Quental. *Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos*. Lisboa: Editorial Nova Ática, 2005.

⁴⁰ Joaquim Pedro de Oliveira Martins. *História da civilização ibérica*. S/l: Publicações Europa-América, s/d. p.191-205.

⁴¹ Joaquim Pedro de Oliveira Martins. *História da civilização ibérica*, op. cit., p.226.

escolástica”, as quais quer “sustituir com la vaga lectura y el estudio mal digerido de los Padres y Concilios, de los expositores y controversistas, de la Historia eclesiástica y de la liturgia.”⁴²

Nas ideias de Oliveira Martins e Antero de Quental, transbordavam teorias hoje consideradas como científicas, entre as quais constava o Positivismo, mas que à época eram entendidas como avançadas. Afirma-se isso, muito embora o primeiro tenha se definido contra o Positivismo e o Republicanismo, ao contrário do segundo, um dos introdutores da sociologia de Auguste Comte (1798-1857) em Portugal. Comte havia falado em uma evolução, compreendida como progresso, cujo ápice seria o estágio positivo, no qual predominariam as explicações pela ciência: a religião é considerada algo inferior e a única explicação aceitável é a científica.

Para a intelectualidade portuguesa da época, principalmente para o movimento republicano e liberal, tais ideias vieram bem a calhar, e, de certa forma, essa maneira de se ver o passado viria a se difundir nos decênios finais do século XIX, tendo adentrado ao século XX. A condenação da Inquisição e da Igreja Católica, por um lado, e do Absolutismo, por outro, tinham por trás a identificação de monarquia e religião com atraso, e república e secularismo com progresso. Havia certo sentimento de que a simples remoção desses obstáculos seria o suficiente para o fim da decadência e para a uma nova escalada rumo à civilização.

Nesse contexto, os republicanos amaldiçoaram o século XVII e glorificaram o século XVIII. Criaram seus heróis e vilões. Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, pertenceria ao primeiro grupo.⁴³ O próprio Comte havia colocado-o no panteão de seus heróis: constava do Duodécimo Mês de seu “Calendário positivista para um ano qualquer ou quadro concreto da reparação humana”, juntamente com Aranda. O Positivismo, de certa forma, havia feito um resgate do Iluminismo, por valorizar a razão e a ciência. O contexto de Comte, e também da “Geração de 1870”, diferenciava-se daquele do século precedente, entre outros aspectos, por se tratar da época da alta indústria. Não à toa que Oliveira Martins a evoca. Sendo assim, a predileção de Comte caía sobre a “ciência aplicada”. No *Catecismo Positivista*, afirmava que, se Diderot, Hume e Condorcet fossem seus contemporâneos, “abraçariam hoje a única doutrina que, fundando o futuro sobre o passado, assenta, enfim, as bases

⁴² Marcelino Menéndez y Pelayo. *Historia de los heterodoxos españoles*. Tomo VI, Buenos Aires: Emecé, c.1945. p.301-304.

inabaláveis da regeneração ocidental”. Voltaire e Rousseau, por seu turno, são criticados por serem “demolidores incompletos”, pois “julgavam derrubar o altar conservando o trono”, associando ainda a eles a Revolução Francesa, de maneira depreciativa. Depois dela, o que estava na “ordem do dia” era a “reconstrução”, daí o sentido de “regeneração” do Positivismo.⁴⁴ Observa-se a presença, em Quental e mesmo em Oliveira Martins, de um sentido também regenerador: Portugal deveria recuperar as glórias passadas mediante o desenvolvimento científico e industrial.

Verney não é mencionado nem em “*Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos*” nem em *História da civilização ibérica*, mas sim em obras de outro integrante da “Geração de 70”: Teophilo Braga. Desde o *Manual da história da literatura portuguesa* (1875), este autor discutia Verney em relação à decadência portuguesa. No tomo terceiro da *História da Universidade de Coimbra nas suas relações com a instrução pública portuguesa* (1898), por exemplo, retrata a decadência da Universidade de Coimbra, apontando o progresso nas Universidades da França, Inglaterra e Alemanha, as quais “iam na dianteira da civilização.”⁴⁵ O autor expõe o que seriam as críticas de Verney à Universidade de Coimbra (ressalte-se que Verney não estudou em Coimbra, mas em Évora), assunto por assunto, como o “Barbadinho” havia feito no *Verdadeiro método de estudar*. As críticas de Ribeiro Sanches – outro autor do século XVIII – são também levadas em consideração, sendo ambos os autores identificados ao “espírito moderno”.

Após a primeira experiência liberal, surgiu a ideia de que o pombalismo teria sido o responsável por acionar a Revolução.⁴⁶ A divulgação que a obra do Marquês recebia era paralela à publicação da edição do *Testamento Político*, de D. Luís da Cunha (1662-1749), da reunião das cartas de Alexandre de Gusmão (1695-1753) num único volume (1841), e da reedição das *Cartas* de Francisco Xavier de Oliveira (1702-1783). Em meados do século, a vitória do projeto liberal seria uma das razões que justificariam o uso destes nomes nos discursos dos “progressistas”.⁴⁷ Assim, faz sentido que, em meio às homenagens dos liberais ao Marquês de Pombal no centenário de sua morte, em

⁴³ Sobre as interpretações sobre Pombal, ver Francisco José Calazans Falcon. *A época pombalina* (política econômica e monarquia ilustrada). São Paulo: Editora Ática, 1993. p.213-224.

⁴⁴ Auguste Comte. Catecismo Positivista. In: *Os pensadores*. Tradução de José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p.121.

⁴⁵ Teophilo Braga. *História da Universidade de Coimbra nas suas relações com a instrução pública portuguesa*. Tomo III. Lisboa: Por Ordem e na typographia da Academia Real das Sciencias, 1898. p.138.

⁴⁶ Luís Reis Torgal. *História e ideologia*. Coimbra: Livraria Minerva, 1989. p.73.

⁴⁷ Tiago Costa Pinto dos Reis Miranda. ‘Estrangeirados’. A questão do isolacionismo português nos séculos XVII e XVIII. *Revista de História*, São Paulo, n.123-124, ago./jul., 1990/1991. p.40-42.

1882, Camilo Castelo Branco (1825-1890), sem tomar partido a seu favor, mas também não do contrário (dizia-se à favor da “Democracia”), afirmou ser Verney “o mais fecundo oráculo de Pombal”, sendo os outros D. Luís da Cunha, Alexandre de Gusmão, Francisco Xavier de Oliveira e Ribeiro Sanches. Para ele,

O Verdadeiro Método de Estudar é o motor mais progressivo que a chamada idade de ferro das letras portuguesas podia receber não só de um homem, senão de uma academia empenhada na reformação [...]. O marquês de Pombal entregou os volumes do *Novo Método de Estudar* aos ilustrados encomiadores do arcediogo Verney, e encarregou-os de remodelar os novos Estatutos da Universidade pelos alvires do erudito evolucionista.⁴⁸

Interessante é notar que Camilo Castelo Branco chega a relatar, baseando-se nas cartas publicadas por Innocencio, o “ódio” com que Verney foi tratado pelo estadista, que o levou a sair de Roma e a morrer “indigente”, o que coaduna com o próprio sentimento que admite sentir por Pombal: “O meu ódio, grande, entranhado e único na minha vida, ao marquês de Pombal, não procede de affecto ao padre nem do desagravo da religião: é por amor ao homem.”⁴⁹ Claro está que o seu desafeto por Pombal contrasta com a simpatia a Verney, revelando que o segundo alcançava um grau de exaltação cada vez maior.

À mesma época, o *Dicionário popular* (13º Volume, de 1884), dirigido por Manoel Pinheiro Chagas (1842-1895), historiador liberal, qualificava o *Verdadeiro método de estudar* como “obra revolucionária” pela qual “pela primeira vez se atacavam os methodos jesuiticos do ensino automatico”, o que “inspirou um verdadeiro entusiasmo aos que desejavam uma evolução no sentido do progresso.” E mais: a obra era “exactamente o passo que separa o carcere tenebroso da luz e da liberdade.” Além disso, estabelece uma relação direta entre Verney e as reformas pombalinas:

Mas o marquez de Pombal esse então festejou-o extraordinariamente e fez d’elle por assim dizermos o seu *Vade-mecum*. Foram as ideias de Verney, desenvolvidas e applicadas, as que inspiraram em grande parte a reforma da universidade e dos estudos.⁵⁰

⁴⁸ Camilo Castelo Branco. *Perfil do Marquês de Pombal*. Porto: Lello & Irmão Editores, 1982. p.108-111.

⁴⁹ Camilo Castelo Branco. *Perfil do Marquês de Pombal*, op. cit.,p.4.

⁵⁰ Manoel Pinheiro Chagas (dir.). *Diccionario popular historico, geographico, artistico, bibliographico e litterario*. 13º v. Lisboa: Typographya da Viuva Sousa Neves, 1884. p.337.

Pombal, ainda, teria recompensado o “precursor de suas reformas”, nomeando-o “secretario da legação portuguesa em Roma, lugar em que Verney prestou muitos e relevantes serviços.”⁵¹

A crença na inevitabilidade da República levou José de Arriaga (1848-1921) ao estudo da Revolução Liberal de 1820.⁵² Em *História da revolução portuguesa de 1820* (1886-1889), apresenta fortes traços nacionalistas e positivistas. Depois de incluir um capítulo dedicado à exaltação de Pombal, inseriu outro com aqueles que seriam seus colaboradores. Assim, o pensamento daquele “arrojado apóstolo das ideias futuras”, que “verdadeiramente abriu campanha contra a philosophia jesuítico-peripatetica”, “coincide em todos os pontos com o do Marquez de Pombal”. Curiosamente, considerou que “Verney viu em Aristóteles o caminho a seguir”, argumentando que o “philosopho” português pretendia separar o verdadeiro pensamento do filósofo grego da interpretação que lhe era atribuída pela Companhia de Jesus. A este, prendeu unir “o verdadeiro espírito dos séculos modernos”, representado pelos ingleses Newton, Bacon e Locke, optando por afastar os portugueses das escolas materialistas e do pensamento metafísico dos franceses, e, assim, de Descartes e dos integrantes de Port-Royal. Outro aspecto curioso é que considera que, após Verney, Portugal já “entra honrosamente no concerto das nações.” Estas considerações, saliente-se, foram feitas tendo por base as cartas sobre filosofia do *Verdadeiro método de estudar*, mas, logo em seguida, Arriaga veio a tratar também da obra *De Re Physica*.

Em que pesem as contrariedades, havia aqueles que enxergavam em Pombal a decadência, os chamados tradicionalistas. Tal tendência viria a se acentuar a partir da queda da monarquia, mas já era relevante anteriormente. Em meio a tais visões exacerbadas, contra ou pró-Pombal, a obra de João Lúcio de Azevedo (1855-1933), *O Marquês de Pombal e sua época* (1909), marcou uma tentativa séria de analisá-lo historicamente, de acordo com a documentação da época pombalina.⁵³ A Verney não é dado grande destaque, embora afirmasse que os princípios do *Verdadeiro método de estudar* “constituíram a base da reforma dos estudos”, apesar da menção ao fato de que

⁵¹ Manoel Pinheiro Chagas (dir.). *Diccionario popular historico, geographico, artistico, bibliographico e litterario*, op. cit., p.337.

⁵² Ver Fernando Catroga. Positivistas e republicanos. In: Luís Reis Torgal, José Amado Mendes; Fernando Catroga. *História da história em Portugal*. Lisboa: Temas & Debates, 1998. V.1. p.130.

⁵³ Francisco José Calazans Falcon. Prefácio. In: João Lúcio de Azevedo. *O marquês de Pombal e a sua época*. São Paulo: Alameda, 2004. p.12-13.

tenha sido despedido do cargo que tinha como secretário da legação, “por ordem de Carvalho, e o Pontífice o desterrou dos estados romanos.”⁵⁴

Desse modo, ainda no período monárquico, as linhas gerais que embasariam as discussões do período republicano já estavam formuladas: Verney, figura exemplar e representante da Filosofia Moderna, associado a Pombal e suas reformas. E também símbolo do liberalismo e do republicanismo, opositor dos jesuítas. Assim que as tendências políticas e ideológicas durante o século XX viriam a enxergá-lo.

Após a proclamação da República (1910), Teophilo Braga, que chegou a ocupar o cargo de Presidente por duas vezes, continuou a exaltar, em sua *História da Literatura Portuguesa* (Volume 4, de 1918), o lado moderno de Verney, colocando-o juntamente com Francisco Xavier de Oliveira e Ribeiro Sanches entre aqueles que introduziram o “espírito crítico” em Portugal, em um momento no qual “a cultura humanista dos Jesuítas, conservada pela sua direcção pedagógica exclusiva, mantinha Portugal afastado do movimento intelectual europeu”. Nesse aspecto, apontou a crítica de Verney como responsável pelo sucesso obtido pela Congregação do Oratório no final do reinado de D. João V. Mas seria apenas após a sua morte que suas ideias seriam postas em prática: “Pode-se concluir que as reformas da instrução pública feitas em 1770 pelo Marquês de Pombal, tomaram por base o *Verdadeiro Método de Estudar*.”⁵⁵

É curioso notar que mesmo os críticos de Braga exaltavam Verney, e pelos mesmos motivos. Ricardo Jorge (1858-1939), médico de formação e de ofício que já havia incluído Verney em uma destacada obra do período monárquico, *Ensaio científico e crítico* (1886), evocava, em *Contra um plagio do Prof. Theophilo Braga. Dados para a etho-psicologia duma pedantocracia* (1918), a autoridade do “grande Verney” para criticá-lo:

*O jurar determinada doutrina – afirmava Verney – é o primeiro impedimento para toda a sorte de estudos! (...) É inconcebível que hoje em dia um espírito que tenha consciencia dos direitos e deveres da mentalidade scientifica, se arrole entre os servos dum sistema prefixo [...].*⁵⁶

Mais significativa ainda é passagem que se encontra em *A intercultura de Portugal e Espanha no passado e no futuro* (1921):

⁵⁴ João Lúcio de Azevedo. *O marquês de Pombal e a sua época*, op. cit., p.312-313.

⁵⁵ Teophilo Braga. *História da literatura portuguesa IV – Os Arcades*. Portugal: Publicações Europa-América, s/d. p.24-29.

⁵⁶ Ricardo Jorge. *Contra um plagio do Prof. Theophilo Braga. Dados para a etho-psicologia literária duma pedantocracia*. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1918. p.XXXIX-XL. Grifo do autor.

Quando, andado mais dum século de definhamento e ignorância em que estudos, sciências e letras mergulharam intandamente, queda vergonhosa, sobre a qual pesou, mais que nenhuma, a mão responsável dos educadores oficiais, quem solta o pregão, o mais sapiente e eloquente da sciência revelha, é a voz de Luís de Verney, clarim de guerra que ressoa vitorioso, primeiro em Portugal e depois em Espanha, tão possante como a trombêta bíblica no derruir das Jerichós universitárias de Salamanca e Coimbra. [...] O Verdadeiro Methodo de Estudar de Verney é ainda hoje uma lição de metodologia e pedagogia.⁵⁷

No mesmo ano, Carlos de Passos (1890-1959) publicou um texto no qual descrevia manuscrito intitulado “*Relação da perseguição que Francisco d’Almada e Mendonça, Ministro Plenipotenciario de Portugal em Roma, fez a Luiz Antonio Verney Secretario de Legação, desde Mayo de 1768 até todo Junho de 1771. E damnos que lhe cauzou.*” Passos lamentava-se pelo fato de “uma das figuras predominantes de nossa historia litteraria” ter sua “vida publica mui mal conhecida”, e pretendia preencher algumas lacunas.⁵⁸ O autor voltaria a tratar de Verney em texto intitulado “*Uma tempestade literária*”, datado de 1925, no qual afirmava ter provocado o *Verdadeiro método de estudar* praticamente a única controvérsia literária importante até a Questão Coimbrã, e que se tratava ainda de uma “reacção contra a inferioridade da cultura geral”, dominada por uma “bi-secular hegemonia dos jesuítas”. Também é novamente presente a ideia de que Verney era “fecundo propulsor da reforma do ensino assente por Pombal.”⁵⁹

O nome da revista na qual foi publicado o texto de Carlos de Passos, “*Portugália: revista de cultura, tradição e renovação nacional*”, indica uma característica do período derradeiro da república: a historiografia é menos marcada pela ideia de universalidade democrática e racionalista. São duas as razões que justificam a rejeição cada vez maior ao Republicanismo e ao Positivismo. Em primeiro lugar, existia o entendimento de que os problemas não foram resolvidos de uma hora para outra. E, em segundo lugar, a eclosão da Primeira Guerra Mundial (1914-1918). O otimismo da *Belle Époque*, que pressupunha a existência de uma razão que tudo explicava e prometia um futuro de paz e cada vez melhor, ruiu para muitos. O resultado foi o recrudescimento do nacionalismo

⁵⁷ Ricardo Jorge. *A intercultura de Portugal e Espanha no passado e no futuro*. Porto: Araújo e Sobrinho, 1921. p.39-40.

⁵⁸ Carlos de Passos. Luiz Antonio Verney. Secretario régio em Roma. *Revista de História*. V. X. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1921. p.217-224.

⁵⁹ Carlos de Passos. Uma tempestade literária. *Portugália: revista de cultura, tradição e renovação nacional*. Lisboa: 1925-1926. p.333-341.

e de ideologias anti-racionalistas.⁶⁰ As tendências progressistas e tradicionalistas foram se acentuando, acompanhando a maior radicalização do cenário político. O Iluminismo, ou sua vertente positivista, identificado à universalidade, passou a ser cada vez mais uma opção vista como contraposta ao relativismo da História. António Sérgio de Sousa (1883-1969) seria um dos que preferiam ainda a primeira alternativa.⁶¹

Socialista, António Sérgio continuava a considerar o racionalismo como a via exclusiva para a compreensão e intervenção do homem na sociedade, recusando a história de Portugal, inclusive o século XVIII de Pombal, como decadente e pretendendo renovar o país por meio de um projeto pedagógico.⁶² Acabou por introduzir um novo ponto de vista no debate acerca da Questão Ibérica. Se as interpretações de até então, como a de Antero de Quental, acentuavam os fatores endógenos do atraso, o Catolicismo, o Absolutismo e as Conquistas, António Sérgio inseriu também fatores exógenos: “o grande erro foi não importar suficientemente!”⁶³ Em 1926, em conferência intitulada “O Reino Cadaveroso ou o problema da cultura em Portugal”, após ressaltar a importância que tiveram as expedições marítimas portuguesas, passou a refletir sobre as causas da decadência. Teria sido a Inquisição a culpada por impedir o desenvolvimento do “Espírito Crítico” em Portugal, o que fez o país destoar dos demais no século de Descartes. Assim, a virtuosidade somente poderia vir de “portugueses excepcionais, que se cultivaram no estrangeiro, que se não entenderam com os seus patrícios, e que combateram sem resultado a mentalidade do país”, ou seja, os “estrangeirados”. Nesse contexto, o *Verdadeiro método de estudar* é considerado “por alguns aspectos, a maior obra de pensamento que se escreveu em português.” António Sérgio identifica Verney à cultura crítica, ao experimentalismo e à oposição à Escolástica. Verney teria sido “o primeiro cume de uma só polémica que se prolonga há dois séculos no país.”⁶⁴ Faz sentido, portanto, serem os outros dois Alexandre Herculano e a Geração de 1870. E mais sentido ainda Verney, autor de obra de cunho pedagógico, ser considerado como excepcional por alguém que pretendia renovar Portugal pela educação.

⁶⁰ Cf. Jorge Borges de Macedo. Significado e evolução das polémicas de António Sérgio: A ideologia da Razão (1912-1930). *Revista de História das Idéias*. V. V, 1983. p.494-500.

⁶¹ Jorge Borges de Macedo. Significado e evolução das polémicas de António Sérgio, op. cit., p.477.

⁶² Jorge Borges de Macedo. Significado e evolução das polémicas de António Sérgio, op. cit., p.478-488.

⁶³ Jorge Borges de Macedo. “Estrangeirados”, um conceito a rever. *Bracara Augusta*. V. XXVIII. 1974, nº 65-66 (77-78). p.186.

⁶⁴ António Sérgio. O reino cadaveroso ou o problema da cultura em Portugal. *Ensaaios II*. Lisboa: Sá da Costa, 1972. p.27 e 44.

Colocando em destaque a carência de importação, “estrangeirado”, termo antes já conhecido, agora vinha a dar maior importância ao grupo de “homens excepcionais” que pretendia renovar o Reino a partir do exemplo estrangeiro, sentido este ausente, por exemplo, nos “oráculos” de Camilo Castelo Branco. A partir de 1914, quando o próprio António Sérgio trabalhou-a em ensaio intitulado “*O problema da cultura e o isolamento dos povos peninsulares*”, a noção tornou-se, como afirmou Jorge Borges de Macedo, a “justificação histórica” para uma política cultural que pretendia “corrigir” os males da cultura portuguesa, tendo vindo a ser aceita por boa parte da intelectualidade portuguesa e adentrando, inclusive, nos livros didáticos.⁶⁵

1.2.2 Primeiras percepções de Verney no regime autoritário: “Iluminismo Católico” e polarização ideológica (1926-1945)

A partir da chamada Revolução Nacional de 1926, que instituiu uma concepção anti-parlamentar e antiliberal do Estado, e, sobretudo, com o Estado Novo (1933), regime político autoritário e corporativista, as tendências anti-racionalistas acentuaram-se, levando a novas leituras de Verney.

Em *Ensaio sobre a crise mental do século XVIII* (1929), Hernâni Cidade (1887-1975) defendia que a Companhia de Jesus contribuiu para com a “paralisia do nosso pensamento criador”, concordando com António Sérgio que o impedimento da “comunicação espiritual com o pensamento lá de fora” foi “o grande mal dessas instituições.”⁶⁶ Assim, identificou Verney como o principal “apóstolo” da razão em luta contra “os vícios duma educação que por quasi dois séculos nos manteve alheados da Europa culta.”⁶⁷ Reiterava-se o atraso educacional dos jesuítas, colocando-os agora em oposição aos modernos oratorianos (jansenistas), de quem veio a “boa pedagogia defendida por Verney.”⁶⁸ Cidade não chega a ignorar o lado religioso de Verney, destacando que “haverá sempre maneira de harmonizar a fé em mistérios sobrenaturais com o conhecimento científico das realidades e das concepções.”⁶⁹ Todavia, isso não o impediria de considerar Verney um representante do “espírito moderno”, mas também, por suas ideias sobre o estudo da História como auxiliar ao estudo do Direito,

⁶⁵ Cf. Jorge Borges de Macedo. “Estrangeirados”, um conceito a rever, op. cit., p.188.

⁶⁶ Hernâni Cidade. *Ensaio sobre a crise cultural do século XVIII*. Lisboa: Editorial Presença, 2005. p.20-21.

⁶⁷ Hernâni Cidade. *Ensaio sobre a crise cultural do século XVIII*, op. cit., p.11.

⁶⁸ Hernâni Cidade. *Ensaio sobre a crise cultural do século XVIII*, op. cit., p.42.

responsável pela “a antevisão da escola que Savigny havia de teorizar e do que se faz no nosso tempo, sob a inspiração do critério genético, de tão fecundas consequências e sugestões.”⁷⁰

A menção ao jurista alemão Friedrich Carl von Savigny (1779-1861) é significativa, dado que a Escola Histórica Alemã havia, em oposição ao universalismo iluminista, proposto o estudo histórico do Direito e das especificidades de cada povo, como aqui já se afirmou. O Historicismo marcava uma contraposição ao Positivismo, a partir de uma crítica à objetividade científica que este apregoava. Para os adversários de Verney, dizia Cidade,

o que importa é conhecer a lei e saber que foi promulgada, seja por Justiniano, seja por Adriano. É inútil investigar por quem e porquê, visto que a *história nasce da lei e não a lei da história* diz, por exemplo, o Padre Severino de S. Modesto, outro [crítico de Verney], ignorando que são os condicionalismos sociais e políticos que determinam a necessidade da lei e ignorando ainda que, ao interesse de conhecer a lei, sobreleva o de conhecer tais condicionalismos – mais directa e compreensiva revelação do *homem*.⁷¹

Assim, Cidade, embora afirme ser Verney um “idólatra do facto objetivo”, com o que concordaria António Sérgio, apresenta certa influência do historicismo alemão, e deixa em aberto a possibilidade de ele ser interpretado de uma maneira até então inédita dentre a intelectualidade portuguesa – lembre-se que Herculano não havia tratado de Verney.⁷²

Mas, para a intensificação dos debates sobre Verney – em boa parte associado às reformas pombalinas – dois outros fatores vieram a contribuir: as comemorações do duplo centenário (formação da nacionalidade e Restauração) e o bicentenário da publicação do *Verdadeiro método de estudar*.⁷³ Do primeiro motivo, destaca-se, em 1934, a publicação de *História de Portugal* dirigida por Damião Peres (1889-1976), – “*Edição monumental comemorativa do 8º centenário da fundação da nacionalidade*”, que incluía menção a Verney em capítulo redigido por Newton de Macedo, Hernâni

⁶⁹ Hernâni Cidade. *Ensaio sobre a crise cultural do século XVIII*, op. cit., p.29.

⁷⁰ Hernâni Cidade. *Ensaio sobre a crise cultural do século XVIII*, op. cit., p.32.

⁷¹ Hernâni Cidade. *Ensaio sobre a crise cultural do século XVIII*, op. cit., p.32. Grifo do autor.

⁷² Hernâni Cidade. *Ensaio sobre a crise cultural do século XVIII*, op. cit., p.30.

⁷³ As comemorações, como lembra Fernando Catroga, não eram uma particularidade portuguesa, mas um fenómeno das elites cultas europeias. A Alemanha já havia festejado Schiller; italianos e franceses enalteceram Petrarca (1874); os últimos, no contexto da república, promoveram as festas centenárias de Voltaire e de Rousseau; os belgas glorificaram Rubens (1878); e, em Portugal, as comemorações inaugurais vieram com o jubileu de Camões (1880). Cf. Fernando Catroga. *Ritualizações da História*. In: Luís Reis Torgal; José Amado Mendes; Fernando Catroga. *História da história em Portugal*. Lisboa: Temas & Debates, 1998. V.2, p.226.

Cidade, Luís de Pina, Aarão de Lacerda e Ângelo Ribeiro. No mesmo, afirma-se o seguinte:

Êste Dr. Ribeiro Sanches médico judeu, como o Dr. Jacob de Castro Sarmiento, seu correligionário e colega, como Manuel Azevedo Fortes, João Jacinto de Magalhães, Soares Barros e Vasconcelos, são os portugueses que, estanciando no Estrangeiro, onde estudam e alguns se notabilizam, transmitem a Portugal o novo espírito do século, lá fora em pleno triunfo e entre nós ainda mal adivinhado. Mas para que a tímida sementeira pudesse fartamente dar fruto, era precisa a acção de quem com braço decidido e nervoso a generalizasse – e quem com vontade imperativa a fizesse colher e utilizar. Referimo-nos a Luís António Verney – e ao Marquês de Pombal.⁷⁴

Presente aí a noção de “estrangeirado”, portanto, assim como viria a estar em Joaquim Ferreira, o qual, em *História da literatura portuguesa*, iria além. Verney, “discípulo de Voltaire”, por residir em Roma, “pôde sorver, a plenos haustos, as lufadas da ciência que da França e da Inglaterra se disseminavam nos países de escol”, contra o decadente ensino coimbrão. Assim, a “cruzada educativa” do “maior dos reformistas que reabriram Portugal à cultura européia” teria sido responsável por “quase tudo que depois se fez.”⁷⁵

A integração do atrasado Portugal à Europa no século XVIII dependeu do esforço de um pequeno grupo de homens excepcionais, “estrangeirados”. Tal ideia viria a receber singela ironia de Mariana Amélia Machado Santos (1904-1991), em “*Verney contra Genovesi. Apontamentos para o estudo do De Re Logica*” (1938), um dos estudos mais aprofundados sobre o pensamento filosófico de Verney. Este seria “um dos homens de letras que mais discutido tem sido.” Todavia, concluiu:

Não sei se alguém tomou muito a sério a velha afirmativa da nossa falha de originalidade no século de mil setecentos: quero crer que por comodismo poderíamos aceitá-la, indiferentes, mas, no despertar da energia entorpecida, revertê-la-íamos nesta outra afirmativa de que êle seria, porventura, um dos mais singulares, no renascer do nosso valor intelectual integrado na cultura europeia.⁷⁶

⁷⁴ Damião Peres (dir.). *História de Portugal*. V. VI. Barcelos: Portucalense Editora, 1934. Pouco antes, José de Magalhães havia colocado todos os membros da “Junta de Providência Literária, encarregada de planear os novos estatutos da Universidade de Coimbra” em 1770 como “partidários de Verney”, da mesma forma como Ribeiro Sanches, Alexandre de Gusmão e Francisco Xavier de Oliveira seriam “os cooperadores de Verney”. José de Magalhães. Luís António Verney – a renovação mental e Os cooperadores de Verney. In: Albino Forjaz de Sampaio (dir.). *História da literatura portuguesa ilustrada*. Lisboa: Bertrand, 1932, v.3, p.276-283.

⁷⁵ Joaquim Ferreira. *História da literatura portuguesa*. Porto: Editorial Domingos Barreiro, s/d. p.625-635.

⁷⁶ Mariana Amélia Machado Santos. *Verney contra Genovesi. Apontamentos para o estudo do “De Re Logica”*. *Biblos*. Coimbra: Coimbra Editora, 1938, v. XIV. p.458.

Em outros termos, considerava o século XVIII como um dos mais profícuos para os portugueses, recusando a “excepcionalidade” de alguns homens.

A autora testemunhava também o aumento, nos anos 30, dos estudos sobre o século XVIII, ao que chamou “moda contagiosa”. Como assinalam Vincenzo Ferrone e Daniel Roche, isso se deu, por parte de muitos autores, como uma maneira de se opor politicamente à ascensão dos totalitarismos, pela afirmação dos ideais universalistas ilustrados, como são os casos de Julien Benda (1867-1956), Carl Becker (1873-1975), Ernst Cassirer (1874-1945), Paul Hazard (1878-1944), Franco Venturi (1914-1994), e, de certa forma, Benedetto Croce (1866-1952).⁷⁷

De fato, alguns deles vieram a influenciar diretamente a historiografia portuguesa. É o caso de *Um “iluminista” português do século XVIII: Luiz António Verney* (1941), de Luís Cabral de Moncada (1888-1974).⁷⁸ De formação integralista – outro sustentáculo ideológico do regime –, Cabral de Moncada, como lembra Jorge Borges de Macedo, já havia entrado em polémica contra António Sérgio no final dos anos 20, porque considerava a concepção de política deste como “metafísica”, pois “doutrinária, anti-histórica, abstrata e individualista, baseada em imperativos categóricos e usando exclusivamente da razão.” Nas palavras de Borges de Macedo, a própria concepção de Cabral de Moncada seria “científica”, pois, embora também racional,

toma a razão em ‘acto’, aceitando, assim, como positivo o acesso da experiência colectiva, da diversidade, dos condicionamentos reais que, desse modo, precisam de ser estudados como elementos que pode interferir nos conceitos abstractos.⁷⁹

Para António Sérgio, Cabral de Moncada era “a expressão doutrinária – e só isso – da Ditadura Militar.”⁸⁰

A crítica à “razão” à maneira de António Sérgio, “metafísica”, viria a ser reproduzida em sua interpretação acerca do Iluminismo, ou melhor, da *Aufklärung*, pois fora influenciado diretamente pela historiografia germânica. Algumas das obras nas quais se apoiou para *Um “iluminista” português do século XVIII* foram *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (1892), de Wilhelm Windelband (1848-1915), e, principalmente, *Philosophie der Aufklärung* (1932), de Ernst Cassirer, filósofo neo-

⁷⁷ Vincenzo Ferrone; Daniel Roche. Historia e historiografia de la ilustración. In: _____ (eds.). *Diccionario histórico de la Ilustración*. Madrid: Alianza Editorial, 1998. p.444-449.

⁷⁸ Luís Cabral de Moncada. *Um “iluminista” português do século XVIII: Luiz António Verney*. São Paulo: Saraiva, 1941.

⁷⁹ Jorge Borges de Macedo. Significado e evolução das polémicas de António Sérgio, op. cit., p.524.

⁸⁰ Jorge Borges de Macedo. Significado e evolução das polémicas de António Sérgio, op. cit., p.526.

kantiano alemão, que, diga-se de passagem, não foi mencionado por Mariana Amélia Machado Santos. Se Cabral de Moncada expressava os ideais de um regime autoritário, como afirmara António Sérgio, Cassirer foi autor simpatizante dos setores progressistas e democráticos da República de Weimar.⁸¹

O método crítico de Cassirer, que, segundo Peter Gay, “propunha que o crítico principiasse o processo de intelecção da obra de um filósofo pela procura do centro dinâmico de seu pensamento”, pode ser rastreado até Wilhelm Dilthey (1833-1911), autor que, como apontaram Ferrone e Roche, operou uma verdadeira revolução no modo de se entender a Ilustração, entre outras razões por considerá-la como uma representação específica do mundo, reabilitando-a, de certa forma, em relação à sua condenação romântica. Nos últimos anos de sua atividade intelectual, Dilthey desenvolveu a ideia de uma *Aufklärung* autônoma em relação às características das *Lumières* francesas, as quais, embebidas no ateísmo, se diferenciavam do fenômeno alemão, marcada pelo espírito religioso.⁸² Nesse sentido, inexistência de oposição entre a razão e a religião na *Aufklärung* explica a preferência pelos modelos historiográficos germânicos por parte da historiografia portuguesa em relação ao estudo sobre o século XVIII, como é o próprio caso de Cabral de Moncada.

Dilthey concebeu, como metodólogo da Escola Histórica, uma metodologia própria às “ciências do espírito”, dando-lhe autonomia em relação às “ciências naturais”. Para ele, toda a realidade, isto é, tanto fatos externos, quanto pessoas, encontra-se sob os condicionamentos da consciência, e, portanto, nas palavras de Jean Grondin, “somente uma reflexão psicológica básica está em condições de fundamentar a objetividade do conhecimento das ciências do espírito.” Dessa forma, estas deveriam ter uma “fundamentação psicológica”.⁸³ De maneira semelhante, Cabral de Moncada parte da “psicologia” de Verney:

A psicologia daquilo a que chamamos *consciência cultural* de Verney – o sentimento da missão e do espírito objectivo da sua época, o seu particular modo instintivo de reagir na sensibilidade e na inteligência perante os grandes problemas do seu século e do seu país, tais como

⁸¹ Vincenzo Ferrone; Daniel Roche. *Historia e historiografia de la ilustración*, op. cit., p.448.

⁸² Peter Gay. Prefácio. Tradução de Jézio Gutierre. In: Ernst Cassirer. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Editora UNESP, 1999. p.26 e n; Vincenzo Ferrone; Daniel Roche. *Historia e historiografia de la ilustración*, op. cit., p.441-443.

⁸³ Jean Grondin. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. p.146-150. Segundo José Carlos Reis, o filósofo alemão entende o “mundo histórico” como um “espírito objetivo” um universo de significações compartilhadas entre os indivíduos (*História e teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2005. p.117-120).

resultam das cartas – constitue, antes de mais nada, um tipo psicológico muito curioso de intelectual *inconformista* e hiper-crítico que encontrava no ambiente racionalista da época, depois dos longos estudos a que se dedicara, largo terreno onde se alimentar. Neste ponto, pode dizer-se que Verney nunca se modificou.⁸⁴

A tese de Cassirer defendia ter o século XVII considerado como missão própria do conhecimento filosófico “la construcción de ‘sistemas’ filosóficos”, como os de Descartes, Malebranche, Leibniz e Espinosa. Já o Setecentos, “saturado de la creencia em la unidad e invariabilidad de la razón”, se propôs a “renunciar a este género y a esta forma de deducción, de derivación y fundación sistemática.” Portanto, o Iluminismo se diferencia pela oposição ao “*esprit de système*”, o que remontaria a Newton.⁸⁵ E de maneira parecida considerou Cabral de Moncada: “esta época das ‘luzes’ sucedeu na Europa moderna ao período anterior dos grandes sistemas metafísicos sobre o Cosmos, do século XVIII (Descartes, Leibniz, Espinosa).”⁸⁶ Na mesma linha, afirmou quanto a Verney:

a-pesar-de todo o seu racionalismo abstracto e espírito geométrico, que lhe vinham da Filosofia de Descartes, Verney mostra-se também sempre, no conselho e na actuação, contemporizador com as realidades, dotado de forte sentido realista, objectivo perante os dados da experiência, como bom discípulo de Newton e do experimentalismo moderno, que em política, como em ciência, segundo é sabido, êle preferia ao espírito matemático e metafísico dos cartesianos.⁸⁷

Cassirer trabalhava também com a noção de conhecimento histórico já no século XVIII.⁸⁸ Em capítulo intitulado “*La conquista del mundo histórico*”, apontou como falsa a ideia difundida pelo Romantismo segundo a qual o século XVIII teria sido um século a-histórico. Ainda no século XVII, Pierre Bayle, autor do *Dicionário histórico e*

⁸⁴ Luís Cabral de Moncada. *Um “iluminista” português do século XVIII*, op. cit., p.23.

⁸⁵ Ernst Cassirer. *La Filosofia de la Ilustracion*. Tradução de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 2002. p.20-23. É interessante notar que Hernâni Cidade já havia chegado a um conceito semelhante: “o espírito de sistematização e a pressa nas generalizações, *lès grandes vues, lès vues d’l’esprit*, são por igual desacreditados, como revivescências das fantasiosas especulações do passado”, diz, para depois aproximá-lo do experimentalismo de Bacon e Locke (Hernâni Cidade, op. cit., p.31.)

⁸⁶ Luís Cabral de Moncada. *Um “iluminista” português do século XVIII*, op. cit., p.8.

⁸⁷ Luís Cabral de Moncada. *Um “iluminista” português do século XVIII*, op. cit., p.125-126. Deve-se lembrar a conhecida passagem do *Verdadeiro método de estudar*, em que Verney sustenta que “Este é o sistema moderno: não ter sistema.” (*Física*, p.202.) Todavia, Cabral de Moncada não pretende tratar desta obra de Verney, mas da documentação inédita que descobrira no Arquivo Colonial de Lisboa referente à segunda metade do século XVIII. E como o próprio afirma, “a época a que nos referimos é a do chamado Iluminismo, ou Ilustração ou das ‘Luzes’, baptizada pelos historiadores alemães com o nome de *Aufklärung*, que, coincidindo numa maneira geral na Europa com o século de setecentos, corresponde em Portugal mais exatamente apenas à segunda metade deste século e abrange em alguns dos seus aspectos filosóficos, políticos e culturais mais dominantes quâsi só os dois reinados de D. José e D. Maria I.” p.7.

⁸⁸ Ver Rogério Forastieri da Silva. *História da historiografia*. Bauru: EDUSC, 2001. p.79.

crítico (1696-1697), teria sido quem primeiro deu autonomia ao mundo histórico. Separando-o da razão matemática, acabou por se opor a Descartes, o qual havia rechaçado a dimensão histórica de seu ideal científico. Assim, Bayle converteu-se no “caudilho espiritual” da Ilustração, ou seja, Luzes e História não seriam categorias opostas.⁸⁹

Todavia, ao contrário do que se poderia supor, Cabral de Moncada não incorporou este argumento da obra de Cassirer. Ele toma por “justa” a acusação de que o século XVIII teria sido “um século furiosamente anti-histórico.” Considera alguns dos exemplos de que Cassirer se serviu para embasar sua tese, como Vico e Montesquieu, como exceções.⁹⁰ A História tal qual para Voltaire, que para Cassirer, “se propone por sobre todas las cosas levantar la historia por encima del ámbito de lo demasiado humano, de lo accidental y puramente individual”, e que “no pretende describir singularidades y cosas de una vez, sino que quiere hacer patente el ‘espíritu de las épocas’ y el ‘espíritu de las naciones’”,⁹¹ para o autor português vintista reduzia-se a “um jôgo fortuito de causas e efeitos, como os da Física”. Portanto, “era uma história, [a de Verney], sem sentido histórico.”⁹² Condorcet e d’Alambert, autores também mencionados por Cassirer, são também postos, por Cabral de Moncada, entre aqueles que desprezaram a História. Hume, Gibbon e Robertson estão entre aqueles que não são comentados.

Nesse aspecto verifica-se que há algo contraditório em seu pensamento. À primeira vista, sua afirmação de que em Verney encontra-se o “filosófico desdém pelo passado como fonte de sabedoria” não levantaria surpresas.⁹³ Todavia, em outro momento, afirma que o Iluminismo, o qual “Verney representa” como “o mais elevado expoente na vida portuguesa do seu tempo”, era “essencialmente Reformismo e Pedagogismo. O seu espírito era não revolucionário, nem anti-histórico, nem irreligioso, como o francês; mas essencialmente progressista, reformista, nacionalista e humanista. Era o Iluminismo italiano.”⁹⁴ Ou seja, deixa a entender que as Luzes em Portugal não eram “anti-históricas”, como no caso francês. Isso se dá porque, segundo ele, seria “falsíssimo” tentar compreendê-lo a partir das “ideias gerais acerca do século XVIII”, como se fosse apenas “um representante desta mentalidade em todos e cada um dos traços que ficam

⁸⁹ Ernst Cassirer. *La Filosofía de la Ilustración*, op. cit., p.222-242.

⁹⁰ Luís Cabral de Moncada. *Um “iluminista” português do século XVIII*, op. cit., p.119.

⁹¹ Ernst Cassirer. *La Filosofía de la Ilustración*, op. cit., p.242.

⁹² Luís Cabral de Moncada. *Um “iluminista” português do século XVIII*, op. cit., p.119-120.

⁹³ Luís Cabral de Moncada. *Um “iluminista” português do século XVIII*, op. cit., p.125.

apontados”, ou seja, a aversão pela metafísica, o empirismo, o ceticismo religioso e a democracia, entre outras coisas.⁹⁵ Assim, o historiador não entendia o Iluminismo como um movimento homogêneo, uno em seu conteúdo em todas as suas manifestações.

O Iluminismo de Cabral de Moncada, na verdade, era resultado de uma conciliação entre a *Aufklärung* alemã de Dilthey a Cassirer, e do “Iluminismo” de Benedetto Croce. Apoiando-se assumidamente em obra deste último – *Storia del regno di Napoli*, 2ª edição, de 1931 –, assinalava a noção de diferentes iluminismos, particularmente a ideia de “Iluminismo católico”, uma vertente comum a Portugal, Espanha e Itália. Croce, como apontaram Ferrone e Roche, foi o introdutor do termo “Iluminismo” na historiografia italiana.⁹⁶ De fato, segundo o historiador italiano,

*Luz, esclarecimiento, y otras palabras similares, son las que se pronuncian a cada instante, y cada vez com mayor persuasón y energia; de onde el nombre de edade de las luces, del esclarecimiento, o del iluminismo, que se da al período que va de Descartes a Kant.*⁹⁷

Foi por meio desta definição que o termo “Iluminismo” entrou ao vocabulário português, pela apropriação feita por Cabral de Moncada.

Para Croce, portanto, a periodização do Iluminismo remetia aos séculos XVII, de Descartes, e XVIII, de Kant. Trata-se de uma concepção comum à época, e que, de alguma forma, remontava à noção de modernidade. Até Cabral de Moncada, Verney havia sido associado ao “espírito crítico”, ao “espírito moderno”, ou à “Filosofia Moderna”, de um período que de forma geral abarcava os séculos XVII e XVIII, mas nunca especificamente ao “Iluminismo”. Em relação às *Lumières* francesas, o máximo a que se havia falado era ter sido ele “discípulo de Voltaire” (Joaquim Ferreira, como já se mencionou anteriormente).

Todavia, com Cassirer, “*Aufklärung*” passara a ser associada ao século XVIII, em oposição ao “espírito de sistema” do século precedente. Da mesma forma para Cabral de Moncada, o século XVIII teria sido caracterizado pela “aversão pela Metafísica” e pela “predilecção pelas formas de explicação empírico-causal”, o que permitiu-lhe considerar Verney, por sua apropriação de Locke, como “iluminista.”⁹⁸ A sobreposição das duas vertentes – da historiografia alemã e de Croce – pode explicar a ambiguidade

⁹⁴ Luís Cabral de Moncada. *Um “iluminista” português do século XVIII*, op. cit., p.12.

⁹⁵ Luís Cabral de Moncada. *Um “iluminista” português do século XVIII*, op. cit., p.9-10.

⁹⁶ Vincenzo Ferrone; Daniel Roche. *Historia e historiografia de la ilustración*, op. cit., p.415.

⁹⁷ Benedetto Croce. *La historiografia del iluminismo*. In: *Teoría e historia de la historiografia*. Traduzido por Eduardo J. Prieto. Buenos Aires: Editorial Escuela, 1955. p.200.

⁹⁸ Luís Cabral de Moncada. *Um “iluminista” português do século XVIII*, op. cit., p. 9 e 130.

do título de sua obra, que assinalava ser Verney um “iluminista” do “século XVIII” – o que poderia ser entendido, à primeira vista, como redundante.

Além disso, Iluminismo e Catolicismo não eram mais entendidos como noções mutuamente excludentes.⁹⁹ Também fora de Portugal, a concepção de uma Ilustração que não se opunha à religião provinha da influência da historiografia germânica. Como mostrou Bernard Plongeron, a expressão *catholicisme éclairé*, usada por Paul Hazard, deve-se às obras de Sebastien Merkle (1862-1945) *Die katholische Beuteilung des Aufklärungszeitalters* (1909) e *Die kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland* (1910). Tais obras, assim como a de Heinrich Schrörs (1852-1928), vieram a reabilitar, em certa medida, o Imperador José II da Áustria, exaltado pela historiografia liberal e republicana, mas julgado negativamente pelos historiadores católicos. Plongeron também viria a defender que não se pode entender o Iluminismo opondo cultura laica e cultura religiosa.¹⁰⁰

Pondere-se, entretanto, que nem tudo eram diferenças. Embora fizesse a distinção entre Iluminismo católico e suas outras vertentes, Cabral de Moncada afirma que, apesar de ser “muito complexa e contraditória a essência da mentalidade do século XVIII em matéria religiosa”, pode-se afirmar indubitavelmente que “a ideia central de todas as atitudes religiosas desse século, através do Iluminismo foi a ideia de Tolerância.”¹⁰¹ Nesse sentido, e baseando-se nas cartas que descobrira de Verney a Aires de Sá, mas que imaginava serem ao Ministro Almada, Moncada relacionou Verney à “condenação incondicional da Inquisição”, instituição que era, na verdade, um “obstáculo formidável a todo progresso científico, político e econômico.”¹⁰²

Ironicamente, *Um “iluminista” português do século XVIII* viria a ser reeditado no terceiro volume de *Estudos de história do direito*, intitulado *Século XVIII – Iluminismo*

⁹⁹ Em outra oportunidade, o autor português reafirmaria a tese, dizendo que “há, por assim dizer, vários Iluminismos nos diversos países europeus, nos quais, sobre uma unidade mais profunda de certas características comuns vieram instalar-se também muitas características próprias, provenientes de muitas diversidades de Cultura e de tradição de toda a ordem. Foi assim na Holanda, na Inglaterra, na França, na Alemanha; como foi assim na Itália, na Áustria, na Espanha e Portugal. Creio não errar se disser, muito simplesmente, que nestes últimos países, tendo por centro a Itália, bem como na América latina, o iluminismo de setecentos foi um movimento, antes de tudo, essencialmente cristão e católico. [...] Foi um movimento que [...] procurou, utilizando a Monarquia absoluta de direito divino, retomar de certo modo a obra do reformismo católico, para levar a efeito uma nova concepção de homem, da sociedade, do Estado e da Igreja nas suas relações entre si, bem como das relações entre a Fé e a Razão”. Luís Cabral de Moncada. Conceito de jurisprudência segundo Verney. *Boletim do Ministério da Justiça*, nº 14, setembro de 1949. p.6.

¹⁰⁰ Bernard Plongeron. *Recherches sur l’ “Aufklärung” catholique en Europe Occidentale. Revue d’histoire moderne et contemporaine*, Paris, v. 16, 1969; Cândido Augusto Dias dos Santos. Raízes do Iluminismo católico na época de Pombal. *Academia Portuguesa da História*, volume 38, 2000.

¹⁰¹ Luís Cabral de Moncada. *Um “iluminista” português do século XVIII*, op. cit., p.62.

católico. Verney: Muratori, de 1950, edição a qual Cabral de Moncada incluiu documentação inédita sobre Verney. Nesta, encontram-se cartas trocadas com o sábio italiano Ludovico Antonio Muratori, entre 1745 e 1749, nas quais Verney não mostrou deter esse espírito de tolerância aos judeus: muito pelo contrário, defendeu a utilização da Inquisição contra eles, como se verá no próximo capítulo.¹⁰³ Também sobre a ideia de tolerância, defendida por Moncada, pode-se dizer que, contraditoriamente, não valia para a Companhia de Jesus, já que, para ele, o “ódio aos jesuítas” de Verney era um “ódio filosófico, uma *forma-mental* do Iluminismo, uma característica do *espírito-objectivo* do século em todos os países da Europa (exceptuadas a Prússia e a Rússia).”¹⁰⁴

Cabral de Moncada não detratou a imagem de Verney, muito pelo contrário, o que, àquela época, estava plenamente sintonizado com a ideologia do regime. Não é de se estranhar que, naquele contexto, Verney fosse visto também sob uma perspectiva nacionalista: “Numa linguagem moderna, dir-se-ia que Verney era daqueles que hoje proclamam ser a questão nacional, antes de tudo, uma questão de Cultura.”¹⁰⁵ A comemoração do 8º centenário da formação da nacionalidade e do 3º da Restauração foram pensados para pôr em cena a apoteose do regime inaugurado em 1926.¹⁰⁶

Nesse sentido, a *Exposição Histórica do Mundo Português* (1940) fez rever o significado de Pombal e do racionalismo iluminista. Em alguns momentos, o espírito prático e empreendedor do Marquês foi louvado.¹⁰⁷ Como afirmou Luís Reis Torgal, o salazarismo não tinha interesse em diminuir o estadista. Ao contrário: pretendia integrá-lo ao passado histórico aceito pelo “sistema”, porque, entre outras razões, o autoritarismo pombalino poderia ser utilizado como doutrina de poder de Salazar. Assim, Pombal, não tendo se tornado um “herói” estadonovista, ao menos não foi relegado por todos ao “inferno”¹⁰⁸: foi alçado ao “purgatório”, configurando-se, assim,

¹⁰² Luís Cabral de Moncada. *Um “iluminista” português do século XVIII*, op. cit., p.65 e 67.

¹⁰³ Luís Cabral de Moncada. *Estudos de história do direito*. Século XVIII – Iluminismo católico: Verney: Muratori. 1950.

¹⁰⁴ Luís Cabral de Moncada. *Um “iluminista” português do século XVIII*, op. cit., p.29-30.

¹⁰⁵ Luís Cabral de Moncada. *Um “iluminista” português do século XVIII*, op. cit., p.27.

¹⁰⁶ Luís Reis Torgal. Sob o signo da “reconstrução nacional”. In: Luís Reis Torgal, José Amado Mendes; Fernando Catroga. *História da história em Portugal* op. cit., p.256-257.

¹⁰⁷ Luís Reis Torgal. A história em tempo de “ditadura”. In: Luís Reis Torgal, José Amado Mendes; Fernando Catroga. *História da história em Portugal*, op. cit., p.274-279.

¹⁰⁸ Note-se que a *História de Portugal*, do monarquista João Ameal (1902-1982), ganhara o prêmio Alexandre Herculano em 1941. A obra batia sobre a “monarquia da tábula rasa” de Pombal e sobre o Iluminismo: “Das reformas pedagógicas de Carvalho, pouco haverá que dizer. Exaltam-nas os seus apologistas. Infelizmente, porém, enfermam de leviana improvisação e refletem péssimo espírito orientador”. E, além disso: “A eliminação da Companhia de Jesus deixa um vazio imenso no campo da inteligência e do ensino. Pretende-se substituí-la dentro de um critério diametralmente oposto. Sempre o mesmo lema: imolar os jesuítas aos enciclopedistas. Os novos professores divulgam a filosofia das luzes,

uma imagem ambígua.¹⁰⁹ Algo de semelhante parecia ocorrer com Verney. Em relação a ele, Moncada chegou até mesmo a criticar a *Exposição* por relegá-lo ao esquecimento, uma vez que o inseriu no quadro dos historiadores, “coisa que êle nunca foi”, e não dos filósofos.¹¹⁰

Quase cinquenta anos depois, diante de tantas interpretações diferentes sobre o que teria sido o Iluminismo, a historiadora Emília Viotti da Costa defendeu a ideia de que se tratava de um “mito”, uma “invenção de intelectuais, sobre intelectuais, para intelectuais, um conceito criado por intelectuais do século XVIII que é mantido vivo por sucessivas gerações de intelectuais.” Isso porque, no século XVIII,

ser intelectual se tornava uma profissão, se bem que muito poucos conseguiam viver apenas de escrever [...]. A maioria deles [...] continuava dependendo da generosidade de rei e príncipes e de empregos na burocracia e outras sinecuras para sobreviver. Mas ser escritor lhes dava prestígio [...]. A França se tornou o centro desse império invisível. Intelectuais na Espanha, Portugal, México ou Brasil olhavam aquele centro cultural com admiração e respeito, até mesmo com reverência [...]. Os escritores coloniais ajudaram a fazer a reputação dos intelectuais franceses e a criar o mito da Ilustração. Celebrando os autores da Ilustração, os intelectuais da periferia conseguiam atribuir importância a si próprios, partilhando da fama que ajudavam a criar.¹¹¹

Não seria de se supor que o título *luzes* continuasse a auferir prestígio, e, ainda, que o regime pudesse também reivindicá-lo?

Seja como for, no início dos anos 40, a revista *Brotéria* reunia artigos de conteúdo hostil a Verney, recaindo os ataques justamente sobre sua imagem propalada pelas propagandas republicana e liberal. Destacam-se João Pereira Gomes e António Alberto Banha de Andrade (1915-1982) como autores que acusaram “inconsistências”, “erros” e “mentiras” nos seus escritos. De maneira geral, as críticas estavam em função da defesa dos jesuítas, da escolástica e do catolicismo em geral, apontando para o fato de que, em Portugal, particularmente entre os Conimbricenses, já se tinha pleno conhecimento do

usam os seus métodos simplistas e ambiciosos. Se alguma coisa útil se faz para desenvolvimento dos estudos, a maior parte das iniciativas resente-se do vício de origem” (João Ameal. *História de Portugal*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1949, p.461). Pelo mesmo caminho iria Caetano Beirão (1923-1991): “[Pombal] exerceu o mando discricionariamente e reprimiu com a maior crueldade todas as manifestações de reacção ou simples desacordo. Suprimiu quanto pôde os quadros tradicionais existentes entre o País e o Trono. Construiu assim um Estado artificial, contraio à índole e à tradição da Monarquia portuguesa, abirndo inconscientemente as portas às ideias heréticas e democráticas, que começavam a alastrar então pela Europa.” In: Caetano Beirão. *História breve de Portugal*. Lisboa: Editorial Verbo, 1960. p.111.

¹⁰⁹ Cf. Luís Reis Torgal. *História e ideologia*, op. cit., p.87-93.

¹¹⁰ Luís Cabral de Moncada. *Um “iluminista” português do século XVIII* op. cit., p.130-131n.

¹¹¹ Emília Viotti da Costa. A invenção do Iluminismo. In: Osvaldo Coggiola (org.) *A Revolução Francesa e seu impacto na América Latina*. São Paulo: Nova Estela/Edusp, 1990. p.31 e 36.

que havia de mais moderno em termos de conhecimento filosófico e científico.¹¹² Tais artigos anteciparam o conteúdo de *Verney e a filosofia portuguesa* (1946), de Banha de Andrade, que trazia a referência de ser publicado “no 2º Centenário do aparecimento do Verdadeiro Método de Estudar”.

A obra partia da acusação, retirada de Moncada, de que Verney “odiava de morte os Filhos de Santo Inácio”, e que se tratava de um “mentiroso” por desconsiderar o conhecimento da filosofia moderna já existente em Portugal. Embora não tratasse especificamente do *Verdadeiro método de estudar*, considerava-o “famigerado”. A intenção era, como o próprio reconhece, ir “contra as idéias feitas que se vão reproduzindo periodicamente em livros assinados por conceituados Professores”.¹¹³

Fazendo coro aos escritores de *Brotéria*, e também trazendo menção ao bicentenário da publicação da obra, Severiano Tavares, em “*Traição à Latinidade*”, partia de um diagnóstico de decadência o qual o mundo viveria, cujas origens remontariam ao final da Idade Média. O juízo de valores, como se vê, invertera-se: a época medieval era vista como uma era de luz, enquanto que a modernidade, de sombras. Descartes seria o “primeiro traidor da Latinidade” e Verney, “o mais apaixonadamente defendido e louvado nos nossos dias”, retratando-o como “autêntico fanático”, além de intransigente e deturpador de fatos. No final, o autor lamenta-se de que os “métodos e as ideias filosóficas de Verney vieram, infelizmente para Portugal, a triunfar. Pombal desterrou os Jesuítas, e tomou em suas mãos a direção do ensino”, e a solução seria o retorno a uma “Escolástica enriquecida e actualizada através de todos os tempos.”¹¹⁴

“*Traição à Latinidade*” receberia resposta de Joel Serrão (1919-2008) na *Seara Nova*, publicada também em número comemorativo ao bicentenário. O mais significativo de “*A latinidade, Luís Antônio Verney e o Sr. Severiano Tavares*” é que re-inverte o diagnóstico de Tavares, pois Serrão queixa-se de que os métodos e ideias filosóficas de Verney “não triunfaram ainda”. Afirma: “o *Barbadinho* continua a

¹¹² Deve-se fazer uma ressalva. Banha de Andrade, em “Luiz Antonio Verney – crítico e primeiro historiador português da filosofia” (*Brotéria*, v.XXXVIII, Abril de 1944.), declarou que “Apesar de tudo, o Arcediago de Évora é digno de louvor por ter sido o primeiro que entre nós publicou uma História da Filosofia.” Esta obra seria o seu *Apparatus*. Outros artigos publicados por Banha de Andrade e João Pereira Gomes são: “O movimento científico moderno e a filosofia antes de Verney” (*Brotéria*, v.XXXIV, Julho de 1944); “Alguns aspectos da nossa cultura antes de Verney” (*Brotéria*, v.XXXIX, Dezembro de 1944, fasc.6); “Verney e o jesuíta Inácio Monteiro” (*Brotéria*, v. XXXVIII, Lisboa, Janeiro de 1944); “Verney e o Jesuíta Bento Pereira” (*Brotéria*, v.XXXVIII, Junho de 1944.)

¹¹³ António Alberto Banha de Andrade. *Verney e a filosofia portuguesa*. Braga: Livraria Cruz, 1946. p.25-27 e 31-32.

¹¹⁴ Severiano Tavares. *Traição à latinidade*. *Revista portuguesa de filosofia*, tomo II, out.-dez., Braga, 1946, fasc.4, p.385-404.

alimentar, ao menos na atitude reformadora, os anseios daqueles que não desesperam de ver Portugal integrar-se no turbulento mundo de *idéias perigosas* que tem sido, a nosso lado, e tão longe!, o mundo moderno e contemporâneo”. E acaba sugerindo a todos que prossigam “o combate que Verney iniciou: combatendo os espectros dum pensamento morto, derrubando as muralhas que ainda nos separam, sob muitos aspectos, da Europa das *idéias atrevidas*”. Serrão é, desse modo, outro que entende os debates de Verney como atuais, e desde então os portugueses viram-se envolvidos em uma polêmica, ou uma “*rixa palavreira* que (...) ameaça prolongar-se – ai de nós – não sabemos até quando”.¹¹⁵ Na mesma edição da *Seara Nova*, alguns textos chegavam a uma defesa ainda mais contundente, como “*Luís Verney, apóstolo cívico*”, de António Sérgio. Conforme feito anteriormente, o autor retratou Verney como “nosso grande apóstolo”. Note-se que António Sérgio põe-se contra a pretensão de tratar Verney historicamente, atacando o “historicismo e relativismo que tende a pronunciar a negação dos valores absolutos da consciência”.¹¹⁶

No Brasil, tal número da *Seara Nova* viria a ser publicado em *O nascimento da moderna pedagogia: Verney*, coletânea que incluía outros textos significativos. O principal deles é “*Luís António Verney e o verdadeiro método de estudar*”, de Joaquim Ferreira. Este texto fez parte também de uma edição de excertos do *Verdadeiro método de estudar* selecionados pelo mesmo autor, publicada possivelmente no início dos anos 40 do século XX.¹¹⁷ Indo além do racionalismo de António Sérgio, que concebia a razão de maneira ainda eivada pelo sentido “positivista”, fazendo dela uma espécie de religião, Ferreira chegou até mesmo ao extremo de suspeitar estar Verney “contaminado de anticlericalismo”: “Os deuses tinham-lhe reservado o papel de mensageiro da civilização neste povo embrutecido por século e meio de intolerância”.¹¹⁸

Portanto, no período salazarista, assim como Pombal, Verney parece também situar-se no “purgatório”. Ou melhor, parece estar simultaneamente no céu e no inferno. Nesse contexto, como diz Guilherme Pereira das Neves, a História foi muitas vezes utilizada

¹¹⁵ Joel Serrão. A latinidade, Verney e Severiano Tavares. In: Celina Junqueira (dir.). *O nascimento da moderna pedagogia: Verney*. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Conselho Federal de Cultura/ Editora Documentário, 1979. Jorge Borges de Macedo chegou até mesmo pensar as “polêmicas” como um dos elementos específicos da cultura portuguesa, juntamente com a história. Isso porque tal fato “se exprime em todos os domínios da vida nacional acarretando consequências muito variadas, desde as culturais às políticas” (Significado e evolução das polémicas de António Sérgio, op. cit., p.471).

¹¹⁶ António Sérgio. Luís Verney, apóstolo cívico. In: Celina Junqueira (dir.), op. cit., p.81.

¹¹⁷ Luís António Verney. *Verdadeiro método de estudar*. Com prefácio e notas de Joaquim Ferreira. Porto, Editorial Domingos Barreira, s/d.

¹¹⁸ Joaquim Ferreira. Luís António Verney e o verdadeiro método de estudar. In: Celina Junqueira (dir.). *O nascimento da moderna pedagogia: Verney*. op. cit., p.54-55.

como campo de batalha, em que se convertia “o passado em terreno de disputas do presente.”¹¹⁹ Nessas disputas, as análises propriamente históricas, no sentido estrito do termo – uma história “cientificamente conduzida”, como defendia Lucien Febvre – ficavam em segundo plano. Tal como a Questão Ibérica, Verney recebia interpretações de acordo com diferentes pontos de vista político-ideológicos.¹²⁰

1.2.3 Leituras heterodoxas de Verney (1945-1974)

Embora passadas a chamada fase de plenitude do salazarismo (1932-1941) e a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), deve-se dizer também que, se houve uma época na qual, de fato, Portugal e Espanha distanciaram-se da Europa, a época foi essa. Ambos os países continuaram ditatoriais, mantendo Portugal ainda seu império colonial até a Revolução dos Cravos (1974). Não obstante, pode-se afirmar uma tendência de diminuição das interpretações notoriamente ideológicas, o que pode ser relacionado a um contexto no qual a ditadura salazarista ainda persistia, embora desse sinais de fraqueza.

Segundo o historiador José Amado Mendes, até os anos 40 do século XX, a modernização da historiografia, salvo raras exceções, deveu-se a contribuições extra-universitárias, como as de António Sérgio e Jaime Cortesão (1884-1960). Porém, houve, a partir de então, uma diversificação na produção historiográfica, bem como um enriquecimento, cujos méritos cabem à nova historiografia universitária que se impôs. Entre os historiadores responsáveis, encontram-se os nomes de Luís de Albuquerque (1917-1992), Virgínia Rau (1907-1973), Jorge Borges de Macedo (1921-1996), Vitorino Magalhães Godinho (1919-), Joaquim de Carvalho (1892-1958) e José Sebastião da Silva Dias (1916-1994), que se posicionaram fora ou contra a historiografia do regime.¹²¹

¹¹⁹ Guilherme Pereira das Neves. Repercussão, no Brasil, das reformas pombalinas da educação: o Seminário de Olinda. *Revista IHGB*. Rio de Janeiro, 159 (401), out./dez. 1998. p.1707.

¹²⁰ Entende-se aqui ideologia no mesmo sentido próximo ao que o historiador Luís Reis Torgal entendeu, ou seja, como um “*sistema* de representações [...] que se procura impor, ‘convencendo’, e assim alcançar um espaço hegemónico, se não mesmo totalizador”. Segundo o autor, ideologias como o pombalismo, o tradicionalismo, e o salazarismo, entre outras, estão entrelaçadas à História, o que leva ao questionamento da ideia de uma “história-ciência sem ideologia”, o que não impediria a cientificidade da História, no sentido da busca por uma história-problema. Luís Reis Torgal. *História e ideologia*, op. cit., p.21-23.

¹²¹ José Amado Mendes. A renovação da historiografia portuguesa. In: Luís Reis Torgal; José Amado Mendes; Fernando Catroga. *História da história em Portugal*, op. cit., v. 1.

Aspirando os novos ares, António Salgado Júnior, justificando a importância da reedição do *Verdadeiro método de estudar*, cuja organização ficara sob seu encargo, afirmava que “a demonstração da importância desta obra no quadro histórico do Século XVIII está feita, e é hoje impossível ler autor que o aprofunde sem encontrar citados Verney e a sua obra, – infelizmente, nem sempre sem paixão.”¹²² De fato, Salgado Júnior empreendeu enorme esforço com a nova edição – a primeira desde o século XVIII –, significativo por conta da riqueza das notas por ele inseridas. Estas foram fruto de intensas pesquisas, as quais levaram a descobertas excepcionalmente relevantes, como passagens em que demonstrou terem sido altamente inspiradas, para não dizer copiadas, em outros autores. Mais além, enxerga Verney como um “pedagogo”, interessando sua obra principalmente à história da pedagogia e ao estudo do “sistema cultural” em que se assenta.¹²³

Naquele contexto, houve uma espécie de abrandamento da polarização, demonstrada pelo que se pode chamar de tentativas de conciliação das visões opostas sobre Verney, das quais se tratou no item anterior. A primeira tentativa de conciliação foi proporcionada por Jaime Cortesão, em *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid* (1750), de 1950. Para ele, os estrangeirados devem ser vistos acompanhados de seu “modelo antinômico”, os castiços, ou seja, os defensores da tradição do governo absoluto, da Companhia de Jesus, da censura, refratários a qualquer mudança vinda do exterior. A crise destes teria levado D. João V não a abandoná-la, mas a promover um “equilíbrio entre as duas tendências.”¹²⁴ José Sebastião da Silva Dias adotaria tal visão quando afirmou que os avanços dos estrangeirados “encontravam eco, e não raro apoio, nas esferas do Governo.”¹²⁵ E viria do próprio Silva Dias outra tentativa de conciliação.

Em *Portugal e a cultura europeia* (1952), como lembra Tiago C. P. dos Reis Miranda, Silva Dias “procurava incorporar os últimos resultados da investigação desenvolvida por setores de origem católica, sem desprezar o esquema interpretativo de António Sérgio e Jaime Cortesão.”¹²⁶ Ressalte-se, porém, que tal conciliação não

¹²² António Salgado Júnior. Prefácio. In: *Verdadeiro método de estudar*. Edição organizada por. António Salgado Júnior. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1949. V.1, p.IX.

¹²³ António Salgado Júnior. Prefácio. In: *Verdadeiro método de estudar*, op. cit., p.XXXVIII.

¹²⁴ Jaime Cortesão. *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid* (1750). Rio de Janeiro: Instituto Rio Branco/Ministério das Relações Exteriores, s/d p.96.

¹²⁵ José Sebastião da Silva Dias. O eclectismo em Portugal no século XVIII: gênese e destino de uma atitude filosófica. *Separata da Revista Portuguesa de Pedagogia*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1972. p.6.

¹²⁶ Tiago Costa Pinto dos Reis. ‘Estrangeirados’. A questão do isolacionismo português nos séculos XVII e XVIII. *Revista de História*, São Paulo, n.123-124, ago./jul., 1990/1991, p.45.

significou equivalência das partes: Verney é retratado de maneira claramente positiva. Embora afirme que “quando Verney surgiu na ribalta da cultura lusitana”, o “contacto com o pensamento europeu estava feito”, e que, portanto, ele teria se deixado “cegar pelas ‘luzes’ do século”, e conseqüentemente exagerar “os males da cultura nacional”, Silva Dias acaba por entender Verney como um “iluminista típico”, sendo sua obra a primeira tentativa portuguesa de sistematização filosófica e didática segundo os moldes do Iluminismo.¹²⁷ Para ele, Verney teria como mentor Locke, e, assim, deteria veneração pelo progresso e fé no saber, além de se posicionar contra a Inquisição. Suspeitou Silva Dias até mesmo que fosse seguidor de Locke também em seu liberalismo político. E conclui: “O confronto de Verney com os seus antagonistas é-lhe sumamente favorável”.¹²⁸ Por ressaltar a filiação do Iluminismo de Verney, harmonizado com as tradições cristãs italianas, além de basear-se em muito às reflexões de Cassirer, a análise de Silva Dias em muito deve a Cabral de Moncada e também demonstra ser receptiva à de Banha de Andrade.¹²⁹

Uma terceira tentativa de conciliação veio, surpreendentemente, do próprio Banha de Andrade, e consta da biografia *Vernei e a cultura do seu tempo* (1965). O tom é menos radical, quando se compara a *Vernei e a filosofia portuguesa*, e a hostilidade a Verney desaparece. O autor propõe-se a aceitar argumentos tanto dos críticos, tal qual Frei Fortunato de S. Boaventura e Severiano Tavares, quanto dos que lhe são favoráveis, como Frei Bernardo de S. Boaventura, Teophilo Braga, António Sérgio e Joaquim Ferreira. Ainda, aceita os argumentos daqueles que “reconhecendo embora o método das suas ideias, não deixaram de frisar as deficiências da sua intervenção”, ou seja, Cabral de Moncada, Hernâni Cidade, António Salgado Júnior, Joaquim de Carvalho e Silva Dias. “A nossa opinião pessoal – diz Banha de Andrade – comunga um pouco de todas elas, não por capricho eclético, mas por imposição do acervo de documentação que agora se traz à luz do dia”.¹³⁰ Das diferentes posições advém, como resultado, a ideia de que Verney “pertence à segunda época [do Iluminismo], de bem mais fundado experimentalismo, do concreto e do utilitário”, o que o distanciava tanto de Descartes e Gassendo, quanto dos filósofos franceses da Enciclopédia, “também

¹²⁷ José Sebastião da Silva Dias. *Portugal e a cultura europeia* (sécs. XVI – XVIII). Campo das Letras, 2006. p.231, 238 e 263.

¹²⁸ José Sebastião da Silva Dias. *Portugal e a cultura europeia*, op. cit., p.262.

¹²⁹ Em “O eclectismo em Portugal no século XVIII”, op. cit., p.12, Silva Dias considera Verney como o primeiro historiador da filosofia portuguesa, uma espécie de Tiago Brucker português, ideia que também deve a Banha de Andrade.

racionalistas, positivos e pragmáticos, mas deístas ou ateus”, ou mesmo a Vico, Kant ou ao sentimentalismo romântico.¹³¹ A obra veio acompanhada de um apêndice documental, constituído por material inédito bastante extenso. Além disso, naquele mesmo contexto, Andrade publicou uma seleção de trechos do *Verdadeiro método de estudar*, que vinha junto a uma introdução e a uma “tábua cronológica” da vida do autor.¹³²

Cabe mencionar a importância de um tipo muito comum de problematização do caso português, presente, por exemplo, em Vitorino Magalhães Godinho, na obra *A estrutura da antiga sociedade portuguesa* (1971). Pretendendo basear-se em Jaime Cortesão, buscou as razões do que chamou “travagem do desenvolvimento em Portugal”, tanto em termos de industrialização, quanto de formação de uma sociedade burguesa. Uma das respostas a que chega é a da persistência, nos séculos XVIII e XIX, da antiga estrutura social nobiliárquico-elesiástica. A outra reside na mentalidade das classes dirigentes, que permanecia voltada ao passado, e “só de onde a onde se entreabrindo às tentativas isoladas e sempre frustradas dos estrangeirados”.¹³³ Ou seja, pode-se inferir também ter sido a Ilustração um fenómeno bloqueado, mitigado em Portugal. De maneira semelhante, Silva Dias, como será apontado no próximo capítulo, consideraria a existência de um “obstáculo epistemológico”, o qual teria afastado os países ibéricos do desenvolvimento do resto da Europa após o Renascimento.¹³⁴

Nesse momento, as obras de António Alberto Banha de Andrade, especialmente *Vernei e a cultura do seu tempo*, e de Luís Cabral de Moncada passaram a constituir uma espécie de cânone dos estudos sobre Verney, da mesma forma como as de Silva Dias e Jaime Cortesão em relação ao Setecentos português. Mas, naquele contexto, deve-se citar ainda a existência de outro autor que também participou de forma relevante do debate sobre Verney – muito embora nem sempre seja lembrado: José Vitorino de Pina Martins. Este investigador da cultura portuguesa, desde o início dos anos 1960, vinha fazendo pesquisas importantes, as quais talvez sejam as principais

¹³⁰ António Alberto Banha de Andrade. *Vernei e a cultura do seu tempo*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1966. p.450.

¹³¹ António Alberto Banha de Andrade. *Vernei e a cultura do seu tempo*, op. cit., p.448.

¹³² Luís António Vernei. *Verdadeiro método de estudar*. Seleção, Introdução e notas de António Alberto Banha de Andrade. Editorial Verbo, 1965. Ver anexo desta dissertação.

¹³³ Vitorino Magalhães Godinho. *A estrutura da antiga sociedade portuguesa*. Lisboa: Editora Arcádia, 1971. p.93.

¹³⁴ José Sebastião da Silva Dias. Cultura e obstáculo epistemológico do renascimento ao iluminismo em Portugal. In: Francisco Contento Domingues e Luís Filipe Barreto (org.). *A Abertura do Mundo – Estudos de História dos Descobrimentos Europeus*. Lisboa: Editorial Presença, 1986. v.1.

acerca de Verney. Tais pesquisas resultaram na publicação de documentos inéditos, cuja existência, até então, apenas havia sido noticiada. Entre os documentos mais significativos, encontrados na Biblioteca Vaticana, estão a epístola que Verney enviou a D. Francisco de Paula de Portugal e Castro, o Marquês de Valença (1748), e a famosa *De conjugenda lectissima Philosophia cum Theologia* (1746), além das cinco cartas de Alessandro Borgia, arcebispo de Fermo, a Verney (1746-1749). No momento em que a maioria absoluta da historiografia havia destacado, negativa ou positivamente, a oposição de Verney à Companhia de Jesus, o seu lado moderno ou iluminista e a sua associação com o ideário pombalino, os dois primeiros documentos revelariam que as principais preocupações de Verney, nos anos 40 do século XVIII – o que inclui o *Verdadeiro método de estudar* –, gravitavam em torno da questão de como proceder para conciliar a Filosofia moderna com a Teologia. A crítica à Teologia Escolástica adviria do fato de ser inútil para realizar o que deveria ser o verdadeiro papel do cristão: refutar os “inimigos da religião” e defender satisfatoriamente o Catolicismo. A Filosofia serviria fundamentalmente para aprofundar os estudos teológicos. “Os críticos que um dia vierem a estudar o pensamento verneiano sem se aperceberem da função filosófica neste plano orgânico filosófico-teológico ou *corpus* ou *suma*, correrão o risco de falsear as ideias do Barbadinho.”¹³⁵

Ao mesmo tempo em que destaca Verney como “iluminista”, Pina Martins, de maneira semelhante a Salgado Júnior, vê-o como um “pedagogo”, por ter uma “vocação de educador”, contestando, assim, as interpretações de Verney como historiador ou filósofo.¹³⁶ Por fim, deve-se destacar o esforço empreendido por Pina Martins ao analisar Verney como um homem de sua época, particularmente devido a suas relações com os círculos italianos e ao seu interesse pelas conquistas do Estado português na Índia, explicáveis pelo objetivo de expansão da Fé e do reforço do Cristianismo na Ásia. O próprio Banha de Andrade, inclusive, incorporou algumas dessas considerações em texto intitulado *Verney e a projecção de sua obra*.¹³⁷

¹³⁵ José Vitorino de Pina Martins. A epístola de Luís António Verney ao marquês de Valença. *Miscelânea de Estudos a Joaquim de Carvalho*, nº6. Figueira da Foz, 1961. p.595.

¹³⁶ José Vitorino de Pina Martins. Um discurso de Luís António Verney sobre a aliança da filosofia moderna com a teologia. *Revista da Universidade de Coimbra*. V. XX, 1962. p.291-292. Em trabalho posterior, Pina Martins voltaria a tratar de como definir Verney. Face às diversas atribuições que foram dadas a Verney, tais quais “racionalista”, “sensualista”, “(filo)newtoniano”, “lockeano”, “anti-sistemático”, “anticartesiano”, “anti-metafísico”, “relativista”, “nominalista”, “empirista”, optou por defender que, embora nenhuma seja absolutamente exata, todas têm a sua razão. José Vitorino de Pina Martins. *Cultura portuguesa*. Lisboa: Editorial Verbo, 1973. p.184-193.

¹³⁷ António Alberto Banha de Andrade. *Verney e a projecção de sua obra*. Livraria Bertrand, 1980.

Convém, ainda, mencionar alguns autores não-portugueses daquele contexto que trataram de questões relacionadas ao Iluminismo em Portugal. Tem-se primeiramente *La Pensée Européenne Au XVIIIe Siècle, de Montesquieu à Lessing* (1946), de Paul Hazard. A obra trata de maneira geral as Luzes em toda a Europa, e, por isso mesmo, não poderia deixar de fazer menção a Espanha e Portugal. No caso que aqui interessa, destaca-se a seguinte passagem:

Portugal tinha consciência do seu atraso face ao movimento geral do pensamento; como remédio para as deficiências de que sofria, limitava-se a seguir a sua própria tradição, já esgotada; [...] Ora, em 1746, aparece o *Verdadeiro Método de Estudar*, de Luís António Verney, que propõe aos seus compatriotas um método para estudar melhor, para melhor pensar [...] ¹³⁸

Hazard parte do atraso de Portugal perante a Europa além-Pirineus e destaca o papel de Verney na solução do problema.

Integrar a novidade na tradição; desembaraçar o ensino das velharias da escola; orientar os espíritos para a observação dos factos; preconizar o culto de Bacon, de Newton; libertar os Portugueses de seu narcisismo; habituá-los à crítica, ao julgamento pessoal; despertá-los, levá-los a retomar lugar na vida intelectual da Europa: foi uma grande tarefa; foi a tarefa do autor do *Verdadeiro método de estudar* (1746-1747), o Padre Luís António Verney [...] ¹³⁹

Havia, pois, espaço também para o Cristianismo no Iluminismo, mais especificamente no contexto da apologética. Diz Hazard que

a apologética continuou a falar a linguagem da escolástica àqueles que a entendiam ainda, mas soube falar uma linguagem nova àqueles que já não podiam compreendê-la. A razão; porque não? Serão acaso razão e religião necessariamente inimigas? Muito pelo contrário, a Igreja sempre as associou. ¹⁴⁰

A despeito de tais menções a Verney, relacionando-o tanto à razão quanto à religião, não houve preocupação dos círculos intelectuais tradicionalistas, católicos, integralistas ou salazaristas em evocar a obra, com uma possível finalidade de reivindicar o lado religioso de Verney. Isso, talvez, por conta do fato de que a obra viesse à luz justamente no momento de encerramento das discussões mais exacerbadas, no ano do bicentenário da publicação do *Verdadeiro método de estudar*.

¹³⁸ Paul Hazard. *O pensamento europeu no século XVIII*. Tradução de Carlos Grifo Babo. Lisboa: Editorial Presença, 1989. p.210.

¹³⁹ Paul Hazard. *O pensamento europeu no século XVIII*, op. cit., p.90.

¹⁴⁰ Paul Hazard. *O pensamento europeu no século XVIII*, op. cit., p.82.

É significativo também que outra das melhores obras que trataram de Verney à época da ditadura salazarista venha de fora de Portugal: *Ecléticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América* (1958), de María del Carmen Rovira.¹⁴¹ A autora analisa o pensamento de Verney, comparado-o ao do oratoriano Teodoro de Almeida (1722-1804), observando também as influências do primeiro em relação a autores mexicanos, cubanos e equatorianos. Outro estudo que menciona a difusão da obra de Verney no exterior foi o feito por Charles Ralph Boxer, em *The Portuguese Seaborne Empire* (1969). Nele, o historiador inglês destacou a influencia exercida pelos “estrangeirados” no ultramar, particularmente na China.¹⁴²

No Brasil, a historiografia acerca do Iluminismo foi criticamente receptiva à historiografia portuguesa dos anos 50 e 60 do século XX. Tomem-se como exemplos os clássicos *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial* (1973), de Fernando Antonio Novais, e *A Época Pombalina (política econômica e monarquia ilustrada)* (1975), de Francisco José Calazans Falcon.¹⁴³ Ambos discutem a questão do atraso de Portugal, havendo uma clara influência do pensamento de Vitorino Magalhães Godinho.

Fernando Novais considerou que Portugal “não estava apenas geograficamente, mas também espiritualmente excêntrico aos grandes movimentos de idéias que percorriam a civilização do Antigo Regime europeu”, tendo sido os estrangeirados os responsáveis por levar, de fora para dentro de Portugal, as ideias ilustradas.¹⁴⁴ A modernidade, cuja entrada no Reino era dificultada pela ação da Inquisição, viria a chegar, dessa forma, a partir de viajantes portugueses que, muitas vezes pelo incentivo de D. João V, tomaram contato com o estrangeiro e, com base em exemplos de outros países, puderam propor reformas para Portugal. Para ele, Verney foi “o mais importante dentre todos os estrangeirados”, e sua obra só teve paralelo no *Teatro crítico universal*, de Benito Feijóo.¹⁴⁵ O fenômeno ilustrado foi, segundo ele, uma manifestação das mudanças estruturais provocadas pela crise do Antigo Regime. O autor aponta a existência de duas linhas no interior do movimento ilustrado: uma reformista (Montesquieu, Voltaire e

¹⁴¹ María del Carmen Rovira. *Ecléticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.

¹⁴² Charles Ralph Boxer. *O império marítimo português*, op. cit., p.368-378.

¹⁴³ A obra de Novais constitui a publicação, em 1979, de sua tese de doutoramento, apresentada à Universidade de São Paulo. Já a obra de Falcon, foi apresentada originalmente como tese de livre-docência ao Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense, tendo sido publicada primeiramente em 1982.

¹⁴⁴ Fernando Antonio Novais. *Brasil e Portugal na crise do Antigo Sistema Colonial*, op. cit., p.219.

¹⁴⁵ Fernando Antonio Novais. *Brasil e Portugal na crise do Antigo Sistema Colonial*, op. cit., p.221-222.

outros) e outra propriamente revolucionária (Rousseau, Mably).¹⁴⁶ Na sua formulação das Luzes, considerou diversos referenciais teóricos, incluindo em sua análise autores como Paul Hazard (a “crise de consciência europeia”), Ernst Cassirer, Bernard Plongeron, Cabral de Moncada, Jaime Cortesão, Silva Dias e María del Carmen Rovira, entre outros.¹⁴⁷

Nesse sentido, a Ilustração serviu de base para todo um programa reformista em Portugal. Sua preocupação consiste em analisar a política colonial portuguesa relativa ao Brasil no contexto da crise do Antigo Sistema Colonial. Mas, em relação à colônia, Novais chama a atenção para presença de obras ilustradas europeias entre bibliotecas de integrantes de movimentos de insurreição política, e, inclusive, obras de Verney na já referida biblioteca de Luís Vieira da Silva e, no Rio de Janeiro, na do Padre Carlos Correia, em 1794.¹⁴⁸ No horizonte intelectual dos colonos luso-americanos, as ideias ilustradas recebiam sentido de maior radicalização, de crítica ao sistema colonial, e, em suas palavras, “difícilmente deixariam de estimular a tomada de consciência das contradições do sistema”, ou seja, poderiam levar a uma “*leitura revolucionária*”.¹⁴⁹

Para Francisco Falcon, a península Ibérica constituía um “outro mundo”, separado da Europa “moderna”. Trata-se, em suas palavras, de “um mundo no qual quase tudo aquilo que marcou a transformação social e mental da Europa transpirenaica simplesmente não ocorreu ou, então, foi bloqueado, suprimido, ao ensaiar os primeiros passos.”¹⁵⁰ Está presente, portanto, a noção de bloqueio ao desenvolvimento da industrialização e de uma sociedade burguesa, defendida por Godinho: de acordo com Falcon, a modernidade, cujos ibéricos iniciaram no contexto da expansão marítima, foi logo suprimida na península, somente podendo chegar a Portugal a partir de fora, ou seja, dos estrangeirados. Houve, segundo ele, graus diferentes de estrangeiramento, que iam desde os “extremados”, como Verney e Ribeiro Sanches, até aqueles que não perderam contato com a realidade do país, como Alexandre de Gusmão e Pombal, passando também por aqueles que “ainda permaneceram portugueses”, como D. Luís da Cunha.¹⁵¹ Depois dos primeiros estrangeirados, que já indicavam o início de um processo de mudança e de crise durante a primeira metade do século XVIII, o

¹⁴⁶ Fernando Antonio Novais. *Brasil e Portugal na crise do Antigo Sistema Colonial*, op. cit., p.144-145.

¹⁴⁷ Fernando Antonio Novais. *Brasil e Portugal na crise do Antigo Sistema Colonial*, op. cit., p.144 e 214-222

¹⁴⁸ Fernando Antonio Novais. *Brasil e Portugal na crise do Antigo Sistema Colonial*, op. cit., p.160-161.

¹⁴⁹ Fernando Antonio Novais. *Brasil e Portugal na crise do Antigo Sistema Colonial*, op. cit., p.169

¹⁵⁰ José Calazans Falcon. *A época pombalina*, op. cit., p.149.

¹⁵¹ Francisco José Calazans Falcon. *A época pombalina*, op. cit., p.322.

Verdadeiro método de estudar levaria à “grande ruptura”.¹⁵² Em outros termos, a obra de Verney seria aquela responsável por romper o bloqueio à modernidade, revelando de maneira completa o “contraste entre o *Barroco* e a *Ilustração*”.¹⁵³ Deve-se destacar também que o autor mostra como o discurso ilustrado foi “relido” em função das condições existentes no período pombalino.¹⁵⁴ Assim, inseriu o *Verdadeiro método de estudar* entre os “textos pré-pombalinos”. Já as cartas de Verney escritas entre 1765 e 1766 foram incluídas no “subgrupo pombalino”.¹⁵⁵

1.3 Renovação dos estudos pós-1974: Luzes ou Sombras?

1.3.1 Reavaliação historiográfica

Em contraste com o decênio anterior, foram dadas, nos anos 50 e 60, contribuições importantes de reflexões de caráter propriamente histórico, atenuando as discussões ideológicas que marcaram a Questão Ibérica. Com a dissolução do salazarismo, observase cada vez mais uma abertura, entre outros adventos, ao marxismo e à historiografia dos *Annales*. O resultado, até hoje, tem sido contestação às noções que apartavam os ibéricos da “civilização” da Europa clássica, bem como à ideia de “bloqueio” da Ilustração em Portugal. A própria noção de “estrangeirado” foi revista. Jorge Borges de Macedo contestou-a, enxergando-a como uma hipótese que, embora tivesse se mantido, não corresponderia à realidade. Sua fragilidade explicativa é atribuída principalmente à inexistência de uniformidade entre os próprios “estrangeirados” sobre os mais diversos temas. Não teriam constituído um grupo específico, com ações específicas.¹⁵⁶

Embora as considerações de Borges de Macedo tenham sido feitas no contexto da Revolução dos Cravos, seus ecos somente reverberaram mais intensamente cerca de vinte anos depois. Tiago C. P. dos Reis Miranda voltou a debater o conceito, optando por defender que havia efetivamente um grupo estrangeirado, embora tenha considerado difícil que este formasse um todo definido e orgânico.¹⁵⁷ De maneira semelhante,

¹⁵² Francisco José Calazans Falcon. *A época pombalina*, op. cit., p.221.

¹⁵³ Francisco José Calazans Falcon. *A época pombalina*, op. cit., p.341.

¹⁵⁴ Ver Eduardo Romero de Oliveira. O estudo das idéias políticas luso-brasileiras no setecentos: condição atual e perspectivas metodológicas da historiografia brasileira. *História*, São Paulo, v.24, n.2, p.129-158, 2005, p.141.

¹⁵⁵ Francisco José Calazans Falcon. *A época pombalina* op. cit., p.278-280.

¹⁵⁶ Jorge Borges de Macedo. “Estrangeirados”, um conceito a rever, op. cit.

¹⁵⁷ Tiago Costa Pinto dos Reis Miranda. “Estrangeirados”. A questão do isolacionismo português nos séculos XVII e XVIII, op. cit.

Francisco Falcon não considerou que o conceito devesse ser deixado de lado, desde que lhe fosse atribuído um significado coerente com o objeto estudado. Em outros termos, para Falcon deve ser evitado o sentido que reduz “a riqueza do movimento ilustrado à camisa de força representada pela noção de uma influência decisiva, praticamente única e determinante, desse imaginário punhado de homens geniais.”¹⁵⁸

Outra faceta das discussões sobre a decadência de Portugal e o conceito de estrangeiramento foi defendida pelo crítico literário Eduardo Lourenço. O autor destaca no período moderno o contínuo diálogo entre as nações católicas, principalmente a Espanha, e a Europa protestante. Os dois lados representariam duas razões, ou duas respostas, à crise provocada pela “revolução luterana”: as duas Europas teriam sido colocadas em condição de superioridade e inferioridade pelo “maniqueísmo ideológico instaurado pelo modelo hegemónico galo-racionalista ou dialético-idealista.”¹⁵⁹ Todavia, ao final da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), uma nova situação teria se colocado: o epicentro cultural do mundo deixou de ser a Europa, passando a ser a cultura “americano-ocidental”. A “secundarização da cultura europeia” levou, assim, à “libertação de um persistente complexo de inferioridade.”¹⁶⁰ Conclui Lourenço:

Numa Europa sujeito e objecto de fluxo cultural planetário, onde tudo é centro e margem, as ‘duas razões’ que separavam, hierarquizando, uma Europa-Europa de uma Europa Menor já não servem de critério distintivo, senão a título histórico. Espanha e Portugal deixaram de ser aquelas áreas culturais onde, na época moderna, só por milagre nasciam os Cervantes, os Camões, os Goyas, os Machados e os Pessoaas.¹⁶¹

1.3.2 Recentes abordagens

Pela própria natureza do objeto, os estudos sobre Verney, desde as discussões acerca da Questão Ibérica, inserem-se na tradição historiográfica de estudos de história intelectual, ou história das ideias, ou, ainda, como prefere John Pocock, história dos discursos. Os debates em torno dos “heróis nacionais” e do conceito de “estrangeirado” encontravam indiscutível semelhança no modo de se conceber a história intelectual tal como criticada por Quentin Skinner em *The Foundations of Modern Political Thought* (1978). Como quer Skinner, as abordagens historiográficas “tradicionais”, que tinham como objeto os “textos clássicos”, não tinham um “caráter genuinamente histórico”.

¹⁵⁸ Francisco José Calazans Falcon. O Iluminismo e os estrangeirados em Portugal. *Américas*. São Paulo: UNIMARCO, 1995. V. 1, 1º Sem. p.46.

¹⁵⁹ Eduardo Lourenço. *Nós e a Europa: ou as duas razões*. Lisboa: Gradiva, 1989. p.64.

¹⁶⁰ Eduardo Lourenço. *Nós e a Europa*, op. cit., p.54.

Para ele, deveriam ser levadas em consideração as obras (não somente as “clássicas”) nos contextos políticos e ideológicos, nos ambientes intelectuais em que foram concebidas.¹⁶² Ou seja, Skinner considera que deveria ser focado não somente o texto a ser interpretado, mas todo o mundo das crenças de seu autor.

Em relação à Ilustração portuguesa, também no sentido de renovação, devem-se destacar obras recentes, como *A idéia de natureza no século XVIII em Portugal* (1740-1800), de 1992, de Pedro Calafate, e a série de capítulos que constam do terceiro volume da *História do Pensamento Filosófico Português*, de 2001, dirigido pelo mesmo autor. Na primeira, Calafate pretende, a partir de uma perspectiva empreendida a partir da antropologia contemporânea, renegar os paradigmas do Positivismo oitocentista, ou seja, renegar o regime cientificista que implicava uma “divisão entre uma natureza mítica e simbolicamente considerada, a qual se tem por ‘falsa’ com relação a uma natureza ‘verdadeira’, situada do lado do ‘objecto’.”¹⁶³ Para tal, observa que, nos séculos XVII e XVIII, não havia separação rígida entre ciência e religião: o conhecimento científico da natureza coexistia com a permanência de uma interpretação simbólica. Verney é visto a partir dessa perspectiva: tal separação não faria sentido para o autor setecentista. A segunda obra divide a Ilustração portuguesa em temas abordados por diferentes autores. A ideia central de *A ideia de natureza no século XVIII em Portugal* permanece. O resultado é a possibilidade de se enxergar pontos em comum entre Verney e o tomismo, colocados como opostos pela perspectiva criticada.¹⁶⁴

Tais iniciativas, no fundo, inserem-se no atual contexto de integração promovido pela União Europeia. Novos estudos têm reavaliado a Ilustração, propondo abordá-la enquanto fenômeno europeu.¹⁶⁵ A tendência atual é a negação do isolamento do pensamento ibérico em relação à “Europa culta” dos séculos XVII e XVIII e abordagens

¹⁶¹ Eduardo Lourenço. *Nós e a Europa*, op. cit., p.65.

¹⁶² Quentin Skinner. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p.9-11.

¹⁶³ Pedro Calafate. *A ideia de natureza no século XVIII em Portugal* (1740-1800). Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994. p.24.

¹⁶⁴ Veja-se, por exemplo, Pedro Calafate. Ética. In: Pedro Calafate (org.). *História do pensamento filosófico português*. Vol. III: As luzes. Lisboa: Editorial Caminho, 2001.

¹⁶⁵ Um exemplo é o *Diccionario histórico de la Ilustración*, editado por Vincenzo Ferrone e Daniel Roche, obra que pretende dar uma visão da Ilustração tanto por temas quanto por regiões. As Luzes são um fenômeno propriamente europeu (França, Europa setentrional, Rússia, Península Ibérica, Itália, Alemanha, Províncias Unidas, Grã-Bretanha). Os Estados Unidos são a exceção.

nessa linha vêm tanto de historiadores ibéricos quanto de historiadores de outras partes da Europa e do mundo.¹⁶⁶

Entre os historiadores não-portugueses, Jonathan Irvine Israel defendeu que os acontecimentos mais decisivos na história do pensamento já estavam concluídos por volta de meados do século XVIII, e que a consideração de que o período posterior é mais familiar entre historiadores e leitores não altera o fato de que se tratava apenas da consolidação e popularização de conceitos já introduzidos antes de Voltaire. Argumentando contra as interpretações que relacionam o Iluminismo apenas à Inglaterra e à França, Israel pretendeu tratá-lo como um único movimento intelectual e cultural integrado, não podendo, portanto, excluir os ibéricos. Sua perspectiva é de que havia um duplo movimento em jogo: de um lado uma tendência radical, encabeçada por Espinosa, e de outro uma tendência moderada, a partir de Descartes, perspectiva que implica a inclusão dos ibéricos. Verney estaria na segunda vertente.¹⁶⁷

Especificamente sobre Verney, observa-se um crescente interesse por sua obra nos últimos anos, a começar pela reedição das cartas sobre retórica e poética do *Verdadeiro método de estudar*, datada de 1991, com introdução e notas de Maria Lucília Gonçalves Pires.¹⁶⁸ Deve-se mencionar, ainda, a publicação das atas do colóquio “Verney e a cultura de seu tempo”, realizado na Universidade do Minho, em 1992.¹⁶⁹ Uma análise mais aprofundada de alguns dos aspectos de seu pensamento filosófico, como havia feito Mariana Amélia Machado Santos, foi efetuada por Amândio Coxito, autor responsável pela recentíssima reedição de *De Re Metaphysica*, em edição bilingue, no ano de 2008. Quase simultaneamente, as cartas transcritas por Cabral de Moncada e publicadas em *Um “iluminista” português do século XVIII: Luiz António Verney*

¹⁶⁶ Ver Norberto Ferreira da Cunha. *Elites e acadêmicos na cultura portuguesa setecentista*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2000. Na obra, o autor contesta a noção depreciativa da Ilustração portuguesa como uma “Ilustração de compromisso”, recusando a visão de um Portugal obscuro e ignorante devido à Inquisição após o Concílio de Trento (p.7-8). Ver também Ana Cristina Araújo. *A Cultura das Luzes em Portugal*. Lisboa: Livros Horizontes, 2003; Francisco Contento Domingues. *Ilustração e catolicismo*: Teodoro de Almeida. Lisboa: Edições Colibri, 1994; Flávio Rey de Carvalho. *Um Iluminismo português? A Reforma da Universidade de Coimbra (1772)*. São Paulo: Annablume, 2008.

¹⁶⁷ Jonathan Israel. *Radical Enlightenment*. Philosophy and the making of modernity (1650-1750). New York, Oxford University Press, 2001.

¹⁶⁸ Luís António Verney. *Verdadeiro método de estudar*: cartas sobre retórica e poética. Lisboa: Editorial Presença, 1991.

¹⁶⁹ O colóquio “Verney e o Iluminismo em Portugal” foi promovido pelo Centro de Estudos Humanísticos. Universidade do Minho, em 1995. Nos anais constam textos de Joaquim Ferreira Gomes (“Luís António Verney e as reformas pombalinas do ensino”), Luís A. de Oliveira Ramos (“Verney e a Inquisição”), Manuel Augusto Rodrigues (“Verney e a renovação dos estudos teológicos”), Amadeu Torres (“A preconizada reforma verneyana e o filosofismo gramatical coevo”, e Vítor Aguiar e Silva (“Barroco e neoclassicismo na retórica e na poética de Verney”).

receberam nova edição, com tradução para o português feita por Ana Lúcia e Manuel Curado, professores da Universidade do Minho.

No Brasil, é importante assinalar o atual polo de reflexão sobre a cultura ilustrada luso-brasileira constituído em torno de Guilherme Pereira das Neves, professor da Universidade Federal Fluminense, e pela nova geração de pesquisadores orientados por ele.¹⁷⁰ O autor considera terem surgido as Luzes portuguesas a partir do grupo de estrangeirados em contato com as novas ideias advindas do contexto “da crise de consciência europeia” – tema ao qual se voltará no momento oportuno. Para ele,

De Duarte Ribeiro de Macedo e do conde de Ericeira a D. Luís da Cunha e Luís Antônio Verney, há, sem dúvida, continuidade e homogeneidade de atitudes e sensibilidades, mas que se enquadram com mais facilidade na “crise mental” de Hernani Cidade do que em um movimento propriamente ilustrado.¹⁷¹

Pereira das Neves põe em dúvida o caráter ilustrado do Setecentos português, até porque, segundo ele, a entronização da razão como critério de julgamento convivia ainda com uma forma de saber considerada maior: a religião. Nesse aspecto, sua formulação se assemelha à do professor de literatura Ivan Teixeira, para quem, devido à relação com o Catolicismo, “a Ilustração portuguesa seria antes um movimento de sombras que de luzes.”¹⁷² Tal maneira de se enxergar o movimento das ideias em Portugal difere-se, de certa forma, da maneira como Fernando Novais e Francisco Falcon analisaram, muito embora Pereira das Neves não deixe de excluir as questões do estrangeiramento e do atraso de Portugal de suas reflexões.

Assim, pode-se dizer que, se há uma tendência de crítica às noções como as de estrangeiramento e Luzes portuguesas, deve-se destacar que não há qualquer tipo de consenso. Também há uma tendência à revisão da noção de bloqueio à modernidade, com autores procurando estabelecer proximidades entre “as duas Europas”, na expressão de Eduardo Lourenço, ou, como no caso da recente historiografia sobre Verney, identificando pontos em comum entre o pensamento do autor setecentista e o

¹⁷⁰ Algumas dissertações de mestrado que abordam aspectos da obra de Verney são as de Patrícia Domingos Woolley Cardoso. *Os jesuítas diante de ‘O Verdadeiro método de estudar’*: conflitos políticos e de idéias no setecentos português (c. 1740-1760), apresentada na Universidade Federal Fluminense, em 2004, na qual a autora analisou os folhetos das respostas ao *Verdadeiro método de estudar*; e Regina Célia de Melo Morais, que, em dissertação apresentada na mesma universidade, em 2006, intitulada *L. A. Muratori e o Cristianismo Feliz na missão dos padres da Companhia de Jesus no Paraguai*, trabalhou com as cartas trocadas entre Verney e Muratori.

¹⁷¹ Guilherme Pereira das Neves. Repercussão, no Brasil, das reformas pombalinas da educação: o Seminário de Olinda, op. cit., p.1714.

daqueles que criticava. O próximo capítulo entrará mais diretamente na questão, buscando refletir sobre noções presentes tanto em Verney quanto no tomismo. Todavia, pretende-se apontar também diferenças, especialmente no campo epistemológico, e como ele as concebia.

¹⁷² Ivan Teixeira. Ressonâncias de John Locke na Ilustração portuguesa: Luís Antônio Verney e Francisco José Freire. In: *Mecenato pombalino e poesia neoclássica*. São Paulo: Edusp: 1999. p.182.

2. Nas fronteiras da modernidade

A historiografia é praticamente unânime em ressaltar a conexão entre as ideias de Verney e o ideário pombalino. Não negando tal proximidade, faz-se, porém, necessária uma leitura do *Verdadeiro método de estudar* (1746) a partir de seu próprio contexto intelectual e político. Propõe-se que a obra seja vista em conjunto com demais escritos de Verney, datados do período em que esteve na Itália, ainda durante o reinado de D. João V.

A noção de diferentes Iluminismos, defendida por Cabral de Moncada, foi um passo importante, mas algumas generalizações feitas por ele tornaram muitas de suas observações totalmente anacrônicas e inoperantes. Pina Martins já observou a intenção, presente no *De Conjugenda Lectissima Philosophia cum Theologia* (1747), de defender satisfatoriamente a Teologia católica, tentando harmonizá-la com a chamada Filosofia moderna, no que se aproximava da leitura de Paul Hazard, que inseria Verney no contexto da apologética.¹⁷³ Argumenta-se aqui que o mesmo pode ser depreendido do *Verdadeiro método de estudar*.

2.1 Entre Antigos e Modernos

2.1.1 Formação de Verney e proposta pedagógica

Luís António Verney nasceu em Lisboa no dia 23 de Julho de 1713. Com poucos anos de idade, foi entregue ao Padre Manuel de Aguiar Paixão, confessor da Igreja Patriarcal da cidade, sendo por este iniciado na lição de gramática latina e nas línguas castelhana, francesa e italiana.¹⁷⁴ Ainda criança, estudou com os jesuítas no Colégio de Santo Antão, provavelmente entre 1720 e 1727, com quem teria cursado três anos de Gramática, dois anos de Latinidade e dois anos de Retórica.

Voltaria ainda a estudar com os jesuítas, entre 1730 e 1731, quando terminaria um curso de Filosofia iniciado com os oratorianos e obteria o título de Bacharel em Artes, na Universidade de Évora.¹⁷⁵ Dois anos mais tarde, possivelmente também se

¹⁷³ Por apologética, entende-se a defesa da fé por meio de argumentos racionais.

¹⁷⁴ Sobre os dados biográficos de Verney, ver António Alberto Banha de Andrade. *Verney e a cultura de seu tempo*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1966.

¹⁷⁵ A Universidade de Évora, diferentemente da Universidade de Coimbra, destinava-se unicamente à preparação de religiosos. Cf. Rômulo de Carvalho. *História do ensino em Portugal desde a fundação na*

licenciaria. Depois, ingressaria no curso de Teologia, o qual frequentou por apenas dois anos. Em 1736, decidiu partir para a Itália.

Verney, até aquele momento, havia conhecido um país cujo ensino, desde longa data, predominava nas mãos da Companhia de Jesus. Esta, a partir de sua fundação, em 1540, pela bula papal *Regimini militantis ecclesiae*, tornou-se um dos principais movimentos da reforma religiosa sob a bandeira papista.¹⁷⁶ Sua presença era assente numa rede de colégios que ia muitas vezes além do mundo católico. Em Portugal, a partir da criação do Colégio de Jesus (1542), multiplicou-se rapidamente por diversas cidades. O Colégio das Artes, em Coimbra, foi entregue aos inicianos em 1555. Havia também o Colégio de Santo Antão, em Lisboa (1553). Também mantida pelos jesuítas, a Universidade de Évora fora criada em 1559, juntando-se ao Colégio da Madre de Deus. Já em Roma, Verney manifestou diversas vezes sua insatisfação acerca do ensino ministrado pela Companhia de Jesus, e, no seu *Verdadeiro método de estudar*, discorria sobre os defeitos de cada uma das áreas cujo ensino entendia por deficiente.¹⁷⁷

No que tange às práticas de ensino da Companhia de Jesus, é preciso recordar que, na primeira metade do século XVIII, esta passou a conviver com a “concorrência” da Congregação dos Clérigos do Oratório de Nossa Senhora da Assunção. Formada por Filipe Néri, em 1565, a Congregação fora levada a Portugal por Bartolomeu do Quental (1626-1698), em 1668. Discute-se muito qual teria sido a verdadeira inspiração do Oratório português, se galicana ou italiana. Para alguns, pautou-se menos pelo Oratório galicano, inspirado pelo Cardeal Bérulle (1575-1629), e mais pelo modelo italiano.¹⁷⁸ Mas Eugénio dos Santos assinala também a influência francesa. Defende ser possível encontrar semelhanças em relação aos dois modelos. Além disso, este historiador contesta o fato de intelectuais como Teophilo Braga terem afirmado que a Congregação do Oratório “nasceu essencialmente pedagógica”. Conforme diz, no século XVII, os congregados manifestavam até mesmo certa desconfiança em relação aos estudos em geral, embora se estudasse letras e se aprendesse Filosofia e Teologia especulativa ou

nacionalidade até o fim do regime Salazar-Caetano. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p.308.

¹⁷⁶ Ver José Eisenberg. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000. p.27-46.

¹⁷⁷ Antes de Verney, reformas pedagógicas já haviam sido propostas em Portugal. No campo do ensino médico, deve-se destacar a atuação de Jacob de Castro Sarmiento, convidado por D. João V para reformar os estudos médicos, embora a reforma não tenha ido adiante. Devem-se ser mencionados também os *Apontamentos para a educação de um menino nobre* (1734), de Martinho de Mendonça de Pina e Proença.

¹⁷⁸ Ver Francisco Contento Domingues. *Ilustração e catolicismo. Teodoro de Almeida*. Lisboa: Colibri, 1994. p.17-19.

moral. Além disso, nos estatutos da Congregação não havia qualquer menção a colégios. Afirma: “durante três quartos de século, os congregados não tiveram casas especialmente voltadas ao ensino e, se ele tinha lugar nas várias comunidades, era com certas reservas e limitações”. A Congregação contou com apoio régio, particularmente a partir do reinado de D. João V, que buscou nela confessores, além de haver doado-lhe um convento na Casa das Necessidades. Somente nesse momento, segundo Eugénio dos Santos, que a situação teria se modificado.¹⁷⁹

Verney também estudou com os oratorianos. A partir de 1727, frequentou o curso de Filosofia que o Padre Estácio de Almeida ministrou no Oratório até 1730.¹⁸⁰ Embora sua passagem tenha sido curta e seus estudos nem mesmo houvessem sido concluídos, uma relação mais duradoura estabeleceu-se. Tinha um irmão oratoriano, Diogo Verney, e manteve contato com seus membros ao longo de sua vida, o que se verifica, por exemplo, na carta remetida ao Padre Joaquim de Foyos, do Oratório de Goa, às quais se fará menção ainda neste capítulo. Além disso, afirma-se que, desde que botou os pés em Roma, tornou-se lá postulador da causa da beatificação de Bartolomeu do Quental. Pode-se dizer, então, que sua proposta pedagógica foi influenciada pelo modelo oratoriano. Mas, se o Oratório português baseou-se predominantemente no modelo do Oratório italiano, como alguns afirmaram, a proposta pedagógica de Verney é altamente inspirada no modelo galicano.¹⁸¹

Salgado Jr. aponta, em sua edição do *Verdadeiro método de estudar*, que as cartas sobre grego, hebraico e retórica têm muitos trechos tirados de *Entretiens sur les Sciences* e *La Rhétorique ou l'Art de Parler*, do P. Bernard Lamy (1640-1715), de Port-Royal, movimento próximo aos oratorianos. Nestas obras, propõe-se que as crianças deveriam estudar na língua francesa antes de aprenderem latim e grego.¹⁸² E, da mesma

¹⁷⁹ Ver Eugénio dos Santos. *O Oratório no Norte de Portugal*. Contribuição para o estudo da história religiosa e social. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1982. p.57-68 e 285-326. Sobre o Oratório, também ver Evaldo Cabral de Mello. *Clericus clericus lupissimus*. In: *A fronda dos mazombos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

¹⁸⁰ Pouco se sabe a respeito de Estácio de Almeida. Segundo Esteves Pereira e Guilherme Rodrigues, foi membro da Academia Real de História Portuguesa e cronista latino do reino de Portugal. (Francisco Maria Esteves Pereira; Guilherme Rodrigues. *Portugal. Dicionário Histórico, Chronographico, Biographico, Bibliographico, heráldico, Numístico e Artístico*. Lisboa: João Ramalho Torres & C^a Editores, 1915, v. VII).

¹⁸¹ De uma concepção de educação relacionada aos círculos franceses, deve-se dizer que as primeiras quatro cartas do *Verdadeiro método de estudar* em muito se devem às obras do professor de Retórica do Collège Royal, Charles Rollin (1661-1741), *Traité des Études* e *De la manière d'enseigner et d'étudier les Belles-Lettres*, sendo também importante o comentário que faz sobre a educação das mulheres, na Carta Décima Sexta, o qual se remete a Fénelon (1651-1715), *Education des Filles*.

¹⁸² Cf. Joan DeJean. *Antigos contra modernos: as guerras culturais e a construção de um fin de siècle*. Tradução de Zaida Maldonado. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p.192-193.

maneira, Verney defende a aprendizagem da gramática (*Língua portuguesa*, p.32.) e da retórica (*Retórica*, p.60) em português. Em comum com esse, Verney defendia fim dos castigos corporais contra alunos em dificuldade nos estudos (*Latinidade*, p.177-180.), acreditava em uma natureza humana corrupta – a se ver mais adiante – e propunha a aprendizagem das línguas antigas após a língua vernácula (*Latinidade; Grego e hebraico*, p.272-273.), bem como de outras línguas vernáculas, particularmente o italiano e o francês (*Grego e hebraico*, p.272-273.). Além disso, ambos valorizavam o estudo da História, Geografia, Matemática e das ciências, propunham um conhecimento pautado pela clareza e valorizavam a filosofia cartesiana, muito embora Verney o fizesse com restrições.¹⁸³

Por muitas vezes, Verney foi referido como “oratoriano”. Todavia, trata-se de uma afirmação imprecisa, dado que ele possivelmente nunca foi um membro da Congregação. Ao que se conhece, se já fora ordenado antes do final dos anos 40 do século XVIII, havia o sido somente em ordens menores. Em 1749, viria a receber o hábito da Ordem de Cristo. Além disso, deve-se considerar também que sua aceitação entre os oratorianos nunca foi total.¹⁸⁴

O Oratório francês buscava o bem-estar moral e espiritual dos alunos. Um de seus objetivos principais era a melhoria da disciplina e da instrução do clero. Nesse sentido, havia uma proximidade com o chamado jansenismo, termo usado para designar os defensores da obra de Jansenius, o *Augustinus* (1640), acusando-os como heréticos. Os jansenistas apregoavam uma reforma moral e espiritual dentro da Igreja Católica. Opositores dos jesuítas, eram agostinianos, acreditando em uma natureza humana essencialmente má, devido ao pecado original. Aos raciocínios abstratos da teologia especulativa tomista, preferiam os dados da Escritura e da Tradição e, para responder à argumentação histórica dos reformadores protestantes, incorporaram métodos dos humanistas.¹⁸⁵

¹⁸³ Frederick Eby. *História da educação moderna*. Tradução de Maria Angela Vinagre de Almeida, Nelly Aleotti Maia e Malvina Cohen Zaide. Porto Alegre: Editora Globo, 1970. p.187-193.

¹⁸⁴ Antônio Salgado Jr., em texto intitulado “Sobre a suposta parcialidade polêmica do ‘Verdadeiro método de estudar’”, atentou para o fato de que em muitas vezes Verney critica abertamente membros da Congregação, como Vicente Tosca, Antônio dos Reis e Manuel Monteiro, questionando, assim, uma “suposta parcialidade” de Verney pelos oratorianos, segundo ele defendida por João Lúcio de Azevedo. In: Celina Junqueira (dir.). *O nascimento da moderna pedagogia: Verney*. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Conselho Federal de Cultura/ Editora Documentário, 1979. p.88-9.

¹⁸⁵ Evergton Sales Souza. *Jansenisme et réforme de l'église dans l'empire portugais, 1640 à 1790*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2004. p.40-62; Eamon Duffy. *Santos e pecadores: história dos papas*. São Paulo: Cosac & Naify, 1998. p.188-189.

Em Portugal, no início do século XVIII, um movimento denominado *Jacobeia*, fundado por Francisco da Anunciação, diretor espiritual dos eremitas de Santo Agostinho, do Colégio da Graça de Coimbra, pretendeu uma ação pastoral reformadora, defendendo a imposição da ortodoxia católica contra uma prática religiosa puramente exterior. Em outras palavras, defendia uma reforma moral, acusando a corrupção dos costumes.¹⁸⁶ Deve-se destacar a proximidade de concepções entre os jacobeus e o jansenismo francês, como salientou Evergton Sales Souza, particularmente no que tange à reforma moral.¹⁸⁷ Nos anos 40 do século XVIII, muitos dos jacobeus estiveram envolvidos na questão do sigilismo, a qual se verá mais adiante, e por isso já se suspeitou sobre um possível envolvimento de Verney. Todavia, no *Verdadeiro método de estudar*, deve-se ressaltar, não há formalmente uma proposta de reforma espiritual ou moral.¹⁸⁸

2.1.2 Epistemologia moderna: ruptura com a “ordem das repetições”

Comumente, faz-se uma associação entre jesuítas e *antigos*, por um lado, e oratorianos e *modernos*, por outro.¹⁸⁹ De fato, observa-se, desde o Renascimento, a chamada *questão entre antigos e modernos*. A partir do século XVII, a tendência foi de afirmação da superioridade dos modernos, em função de um desprestígio da filosofia Escolástica e, conseqüentemente, de uma crescente hostilidade em relação à Companhia de Jesus, defensora da tese da “superioridade dos antigos”.¹⁹⁰ No fundo, as transformações decorrentes desse processo relacionam-se a uma mudança

¹⁸⁶ Uma das práticas consideradas corruptas era chamada *freiratismo*. No seu *Vocabulário português e latino* (1712-1728) – informação que devo a Evergton Sales Souza –, Raphael Bluteau definiu o “freirático” como “aquele que tem demasiado trato com freiras.” (Raphael Bluteau. *Vocabulario portuguez e latino*.

¹⁸⁷ Evergton Sales Souza, op. cit., p.197-198.

¹⁸⁸ María del Carmen Rovira defende ter Verney pertencido à Ordem de Santo Agostinho (*Ecléticos portugueses del siglo XVIII y algunas de suas influencias em América*. México: Fondo de Cultura Económica, 1958, pp.70-71.), próxima aos jansenistas. Cabral de Moncada considerou que Verney somente pode ser associado ao jansenismo se por jansenismo se entender uma política religiosa anti-jesuítica, ou se houver simpatia com as tendências regalistas e galicanas do século XVIII. (Luís Cabral de Moncada. *Um “iluminista” português do século XVIII: Luiz António Verney*. São Paulo: Saraiva, 1941. p.87-88). Deve-se lembrar a existência de recomendações de algumas obras de autores acusados como jansenistas, como Natal Alexandre, ou Noel Alexandre (*Teologia*, p.279.) e Van Espen (*Estudos Canônicos*, p.41.). O primeiro, dominicano francês, chegou a resistir à Bula *Unigenitus*, de 1713, quando Clemente XI condenou 101 proposições retiradas da obra *Reflexões morais sobre o Evangelho*, do padre oratoriano Pasquier Quesnel, jansenista. O segundo, canonista belga cujas teses em favor do regalismo tornaram-se autoridade entre os jansenistas.

¹⁸⁹ Ver, por exemplo, Francisco Contente Domingues. *Ilustração e catolicismo*, op. cit., p.32-40.

¹⁹⁰ Cf. Paolo Rossi. *Naufraágios sem espectador: a idéia de progresso*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: UNESP, 2000. p.74.

epistemológica. É necessário que tal mudança seja vista, com o intuito de se compreender a opção de Verney.

Sem qualquer pretensão em fazer uma discussão mais aprofundada acerca da filosofia Escolástica – o que foge completamente à competência do presente trabalho –, pode-se dizer que, de forma geral, esta se constituiu como um corpo de doutrinas pela combinação de elementos tirados de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) com elementos originários da especulação sobre os textos sagrados. Assim, unia procedimentos da fé e da razão. Tomás de Aquino (1225-1274), talvez seu maior expoente, reclamou colaboração estreita entre uma e outra. Ambas são criações de Deus, e por isso não podem se contradizer. A Filosofia serve à Teologia por lhe assegurar os fundamentos da fé.¹⁹¹ Tal filosofia orientava-se, principalmente, pela elaboração de comentários e de grandes sistemas filosóficos e teológicos. Particularmente no século XIII, as “sumas”, como fizeram Alberto Magno (1193 ou 1206-1280) e a do próprio Aquino, realizavam a exigência de ordenamento disciplinar que preside à formulação de uma ciência concebida ao modo de uma interrogação dos textos.¹⁹²

Conforme Michel Foucault, os saberes, até o século XVI, baseavam-se na relação íntima entre as palavras e as coisas. Constituíam-se a partir de uma hermenêutica que pretendia sempre retomar o sentido original de textos primitivos e buscar o sentido seria trazer à luz aquilo a que se assemelhava: a linguagem destinava-se a fazer falar os sentidos ocultos das palavras, a desvendar os enigmas por trás dos signos.¹⁹³ Daí a eterna repetição sob a forma de comentários e glosas sobre os textos conhecidos – bíblicos, médicos, do direito romano ou os próprios aristotélicos, comentados por Averróis (1126-1198) e pelos escolásticos. Chame-se a isso “ordem das repetições”.

Pode-se afirmar que, durante o Renascimento, foi esse pensamento que permitiu também aos reformadores e aos humanistas criticar os “desvios” da Igreja Católica, buscando também os sentidos originais das Sagradas Escrituras – o próprio nome renascimento indica retorno. No século XVI, pretendia-se a retomada da Antiguidade “em si mesma”, daí o interesse pelos antigos por meio da recuperação dos textos

¹⁹¹ Cf. Philotheus Boehner & Etienne Gilson. *História da filosofia cristã*. Tradução de Raimundo Vier. Rio de Janeiro: Vozes, 1985. p.449-53.

¹⁹² Cf. Alain de Libera. Escolástica. In: Jean-Yves Lacoste (dir.). *Dicionário crítico de teologia*. Tradução de Paulo Meneses et al. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004; José Ferrater Mora. Escolástica. In: *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2001. Tomo II.

¹⁹³ Michel Foucault. *As palavras e as coisas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999, passim.

originais e não por traduções, e, conseqüentemente, o interesse pelo estudo das línguas antigas, latim, grego e hebraico.

Fora do âmbito dos escolásticos, outros humanistas não haviam desprezado inteiramente Aristóteles.¹⁹⁴ Contudo, a tendência anti-aristotélica (e anti-Escolástica) foi mais forte, dando condições para o surgimento da chamada Revolução Científica do século XVII. Esta somente foi possível, segundo defende Michel Foucault, porque, na “Idade Clássica”, importantes alterações ocorreram na episteme da cultura ocidental. A profunda relação entre as palavras (linguagem) e as coisas (mundo) foi desfeita e o jogo das similitudes, das semelhanças e das repetições foi desaparecendo, permanecendo somente a representação.

Nesse aspecto, para Foucault, a análise dos signos passou a ser a decifração daquilo que eles queriam dizer, não existindo sentido anterior ou exterior ao signo. A interpretação deu lugar à crítica, à necessidade de demonstração.¹⁹⁵ Provocou-se, assim, uma ruptura com a “ordem das repetições”, com as glosas e comentários, afirmando-se cada vez mais em seu lugar a ideia de progresso. Dessa forma, a partir do final da Idade Média, observa-se um distanciamento maior entre Filosofia e Teologia, rompendo com o “equilíbrio” pretendido pelos escolásticos. Embora os filósofos não estivessem nutridos de anti-teologismo, eles tenderam a fecharem-se em si mesmos e sobre sua própria racionalidade. A Filosofia foi se afirmando como um saber autônomo, para muitos autores.¹⁹⁶

Tal questão articula-se com o fortalecimento da autoridade secular em disputa com o papado. A afirmação da Filosofia em detrimento da Teologia acompanha o processo de formação das monarquias modernas nacionais. Vistas de maneira retrospectiva, essas mudanças representam passos no processo de “desencantamento do mundo” (*Entzauberung der Welt*), tal como o denominou Max Weber.¹⁹⁷ Se antes, com a Patrística, a Filosofia – razão – era submetida pela Teologia – fé –, com a Escolástica ambas foram postas, relativamente, lado a lado.

O Renascimento foi um momento no qual surgiu um novo equilíbrio entre razão e fé. Contudo, a forte tendência anti-Escolástica passou a afirmar um novo tipo de razão, amparada por um conhecimento que cada vez mais contestava o modelo aristotélico. A

¹⁹⁴ Ver Jean Delumeau. Tradução de Manuel Ruas. *A civilização do renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa, 1992. V. 2. p.227.

¹⁹⁵ Cf. Michel Foucault. *As palavras e as coisas*, op. cit., passim.

¹⁹⁶ Cf. Jean-Yves Lacoste. Filosofia. In: Jean-Yves Lacoste (dir.). *Dicionário crítico de teologia*, op. cit.

tal contestação relaciona-se a ultrapassagem do momento no qual se buscou a retomada dos valores greco-romanos “em si mesmos” para uma conscientização de que antigos e modernos eram igualmente humanos, permitindo, portanto, que fossem, assim como os medievais, contestados e superados. Nesse sentido, como apontou Paolo Rossi, passou-se a valorizar as artes mecânicas, tão desprezadas por Aristóteles, e a criar, ainda no Renascimento, uma concepção do saber que contestava a metafísica escolástica, a autoridade dos antigos, e propunha um saber em que a observação dos fenômenos, a atenção às obras e à pesquisa empírica fossem mais importantes do que as evasões teóricas, as complacências verbais, as sutilezas lógicas e as construções apriorísticas.¹⁹⁸ Buscou-se cada vez mais um conhecimento claro e certo, amparado pelas certezas matemáticas.

No século XVII, embora razão e divindade tenham continuado a existir – o que se observa nos sistemas metafísicos de Descartes (1596-1650), Espinosa (1632-1677) e Leibniz (1646-1716), por exemplo – podemos observar uma “autonomização” da razão, como um campo natural humano independente da vontade divina.

2.1.3 Concepção epistemológica de Verney

As mudanças epistemológicas modernas também tiveram impacto em Portugal. Para José Sebastião da Silva Dias, passado o Renascimento, um obstáculo epistemológico teria apartado Portugal e Espanha do conhecimento científico além-Pirineus. Tais países teriam se mantido impermeáveis às inovações. O conhecimento teria permanecido amparado nas tradicionais bases escolásticas. Mesmo alguns quadros da Companhia de Jesus, cujos nomes são muitas vezes associados à Filosofia moderna, como dos padres Francisco Soares “Lusitano” (1605-1659) e António Cordeiro (1640 ou 1641-1722), não teriam rompido com a epistemologia escolástica. Para o autor, o bloqueio epistemológico somente sofreu abalos a partir dos anos 30 e 40 do século XVIII com obras como *Apontamentos para a Educação de um Menino Nobre* (1734), de Martinho de Mendonça de Pina e Proença (1693-1743), *Lógica racional, geométrica e analítica* (1744), do Engenheiro Manuel de Azevedo Fortes (1660-1749), *Teatro crítico universal* (1726-1739), do Padre Benito Feijóo (1676-1764), *Philosophyia aristotelica Restituta*

¹⁹⁷ Ver Max Weber. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p.87-139.

ac Illustrata (1748), do Padre João Batista, e *Verdadeiro método de estudar*, de Verney, além da introdução da física newtoniana no colégio oratoriano das Necessidades, em 1737.¹⁹⁹

As obras citadas têm importância, embora nem todas tenham rompido formalmente com a Escolástica ou com o aristotelismo, como pretendia Verney.

Nem vale o dizerem que alguns mais modernos recebem as experiências. Isto são arengas; porque, neste particular, não há meio. Quem recebe as experiências, e, em virtude delas, quer discorrer, deve renunciar ao Peripato; quem abraça o Peripato deve renunciar as experiências. São coisas totalmente opostas, que uma destrói a outra. (*Física*, p.183-184.)

Ou seja, considera que ser aristotélico e ser moderno são incompatíveis. Nesse aspecto, recusaria modernidade a autores que não romperam de todo com Aristóteles, como Azevedo Fortes e o Padre João Batista.²⁰⁰ Embora o último tenha sido considerado, até sua época, como aquele que mais contribuiu para a oposição virtuosa às doutrinas aristotélicas nos termos em que estava sendo vulgarizada, foi ele mesmo também aristotélico, segundo apontou Silva Dias. Entre os oratorianos portugueses, Silva Dias argumenta que somente a partir do ano de 1737 ficou consumada sua ruptura com a filosofia natural dos *Conimbricenses* e da Segunda Escolástica.²⁰¹ Todavia, se houve uma ruptura, ela ocorreu apenas depois do curso que Verney frequentou com o Padre Estácio de Almeida. Os programas de ensino desse curso são desconhecidos, mas sabe-se que as apostilas eram circunscritas, no essencial, aos tratados aristotélicos *De Interpretatione* e *De Universalibus*.

O curioso é que, em muitas ocasiões, Verney considera ter sido Aristóteles um grande filósofo. O problema do peripato, segundo o autor setecentista, residia no fato de ser totalmente defasado em relação ao que via no século XVIII.²⁰² Também em relação

¹⁹⁸ Cf. Paolo Rossi. *Os filósofos e as máquinas* (1400-1700). Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p.17-61.

¹⁹⁹ José Sebastião da Silva Dias. Cultura e obstáculo epistemológico do renascimento ao iluminismo em Portugal. In: Francisco Contento Domingues & Luís Filipe Barreto (orgs.). *A Abertura do Mundo – Estudos de História dos Descobrimientos Europeus*. Lisboa: Editorial Presença, 1986, v.1. p.41-49. Para Eugénio dos Santos, a “modernidade” entre os oratorianos só viria com a obra do P. João Batista. Eugénio dos Santos, op. cit., p.310. Vale lembrar também que, coincidentemente, no mesmo ano que Verney publicava a obra, o Reitor do Colégio das Artes decretava a proibição do ensino daquilo que não estivesse de acordo com Aristóteles.

²⁰⁰ Ver José Sebastião da Silva Dias. O eclectismo em Portugal no século XVIII: gênese e destino de uma atitude filosófica. *Separata da Revista Portuguesa de Pedagogia*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. p.10-13.

²⁰¹ José Sebastião da Silva Dias. O eclectismo em Portugal no século XVIII, op. cit., p.9.

²⁰² Lembre-se que José de Arriaga, como visto no capítulo precedente, chegou até mesmo a defender ter Verney se baseado em Aristóteles, criticando a interpretação deste por parte dos jesuítas.

aos jesuítas, faz uma diferenciação importante. Embora tenha proposto o que pretendia ser um “verdadeiro método de estudar”, com a clara intenção de se opor ao ensino inaciano tal como conhecera em Portugal, o objetivo latente de sua obra é combater o ensino pelos jesuítas *portugueses*.

[...] nem todos os Jesuítas seguem as mesmas opiniões de doutrina, mas permitem aos seus mesmos a liberdade de filosofar dentro dos limites do justo e uns são contrários de sentimentos a outros; assim como alguns Jesuítas estrangeiros têm reprovado diante de mim o método de Portugal, e alguns Portugueses me confessaram que o seguiam por necessidade, e não por eleição, e confessaram limpamente que se podia emendar em muitas coisas [...]. (*Gramática Portuguesa*, p.22.)

Nem todo o ensino jesuítico é igual, de modo que a reprovação de Verney não recai automaticamente sobre todos os jesuítas. Essa diferenciação pode ser vista como uma maneira de acusar o atraso e a ignorância reinantes no ensino português, cujo método, ou “mau método”, seria baseado em “sofismas e metafísicas obscuras” (*Lógica*, p.2.). A justificação de que seriam seus antigos mestres “ignorantes” dá-se pela associação entre eles e o que chama “séculos bárbaros”, período da redescoberta dos textos aristotélicos o qual originou a Escolástica, base teológica da Companhia de Jesus. Para ele, a re-introdução de Aristóteles levou a um crescente afastamento da teologia positiva dos Santos Padres, a verdadeira doutrina.

A partir do Renascimento, Verney enxerga, todavia, um constante progresso dos estudos em diversas ordens, não acompanhado pelos países ibéricos, os quais, por escolha própria, encontravam-se teimosamente defasados. Esta situação foi vista por ele quando saíra de Portugal, justamente a partir de um contexto no qual este progresso dos estudos desenvolvia-se paulatinamente, favorecendo que sua mensagem adquirisse uma tonalidade bastante incisiva.

Embora predominem suas opções por autores modernos, deve-se dizer que nem todos são recomendáveis, e deixa claro por toda a obra quais são suas preferências. Alguns deles, não chegam a ser “antigos” nem “modernos”. Verney cria a categoria de “meio modernos” (*Metafísica*, p.157.) para enquadrar alguns autores que, considerados “modernos” por muitos, ainda apresentam ainda alguns aspectos condenáveis:

Devo admitir a V. P. [Vossa Paternidade] que há grande diversidade entre uns e outros Modernos. Os primeiros que sacudiram o jugo de Aristóteles, como Cartésio [Descartes] e Gasendo, ainda que fossem Anti-Aristotélicos nos fundamentos, muito se inclinavam ao Peripato no método. [...] Por isso, Cartesianos e Gasendistas, ainda que se chamem modernos porque se fundam nas experiências, contudo são

Filósofos hipotéticos (que é o mesmo que dizer maus Filósofos), porque supõem muitas coisas que não provam. (*Física*, p.199-201.)

A preferência de Verney envereda pela “estrada moderníssima”, inaugurada por Isaac Newton (1643-1727), que desprezou as “hipóteses”. O “método” que Verney defende seria aquele seguido por aquelas que considera serem as principais Academias científicas da Europa, como as de Londres, Paris, Leopoldina, Berlim, Bolonha e São Petersburgo (*Física*, p.201.).

A obra *An Essay concerning Human Understanding* (1690), de John Locke (1632-1704), a qual conheceu provavelmente por meio da edição francesa que Pierre Coste (1668-1747) difundiu no continente por volta de 1700, forneceu a base que constituiria o entendimento filosófico de Verney, muito embora este não o assumia. Nessa obra, é defendida a inexistência de ideias inatas. Da mesma maneira, afirma Verney:

Nós não trazemos da barriga da mãe conhecimento algum: todos os adquirimos depois de nascidos. Basta olhar para o que faz um menino, para ver a sua ignorância e que nasce despido de todo o conhecimento. (*Lógica*, p.82.)

Assim, todas as ideias derivam da sensação e da reflexão:

São, pois, os sentidos as principais portas pelas quais entram as idéias na alma [...]. Admirável é a virtude que a alma tem para unir e combinar estas diferentes ideias simples que por este modo recebe. Verdade é que a alma nasce despida de todo o conhecimento atual; mas fica mui bem compensada com a virtude, de que Deus a dotou, de poder conseguir muitas e novas idéias, com diferentes combinações. (*Lógica*, p.83-84.)

Recusando as hipóteses e as ideias inatas, chega à formulação do que seria o “método moderno”:

Este é o sistema moderno: não ter sistema; e só assim é que se tem descoberto alguma verdade. Livre da paixão, cada Filósofo propõe as suas razões sobre as coisas que observa; as que são claras e certas, abraçam-se; as duvidosas, ou se rejeitam, ou se recebem no grau de conjecturas, enquanto não aparecem outras melhores; e assim é que se forma o corpo da doutrina. (*Física*, p.202-203.)²⁰³

²⁰³ Ernst Cassirer definiu como Iluminismo a oposição ao “*esprit de système*” por parte da Enciclopédia, como se viu no capítulo precedente. Tal obra influenciou, de certa forma, as concepções de Cabral de Moncada.

Portanto, devem ser consideradas verdadeiras as ideias cuja observação proporciona clareza e certeza. Assim, pode-se dizer que pretendia romper, de alguma forma, com a “ordem das repetições”, o que pode ser visto quando Verney se refere à:

grande contenda que houve no princípio do século passado e fim do antecedente entre Dominicanos e Jesuítas, sobre a ciência e auxílio divino, a qual, tendo nascido nas Espanhas, conservou sempre nelas os seus maiores apaixonados, que compuseram sobre ela tratados difusíssimos, que lhe impediu ocuparem-se em outras coisas necessárias. E, como a contenda sempre existe, dela nasceram infinitos volumes com que muitos autores têm cheio as livrarias, repetindo em longas páginas o que podiam dizer em breves palavras. De que nasce que, cá em Portugal, onde tomam isto mais a peito, não se possam aplicar a outras coisas. (*Teologia*, p.249-250.)

A referência é à questão levantada pelas ideias do jesuíta Luis de Molina (1535-1600), de quando este esteve em Évora. De qualquer forma, fica clara a insatisfação de Verney com o fato de que o que poderia ter sido escrito com “breves palavras” foi levado a cabo em “infinitos volumes”, o que, aliás, tira o foco das coisas realmente necessárias. Mas o importante a se destacar é que, se a Escolástica situa-se dentro das fronteiras epistemológicas anteriores à Revolução Científica, fazendo ainda parte da “ordem das repetições”, então o “excesso” criticado por Verney é fruto direto dessa mesma episteme. Críticas como essas são encontradas em todo o *Verdadeiro método de estudar*, e aqui ainda se verão outros exemplos. O conhecimento deve ser exposto de modo claro e breve, pois mais eficaz no convencimento e, assim, mais útil.

À época de Verney, proliferavam-se, pela facilidade do uso da imprensa, novos textos, e o conhecimento se expandia em uma velocidade sem precedentes, ao mesmo tempo em que as novas descobertas científicas, por sua vez, eram constantemente derrubadas pela emergência de novas teorias. Nesse contexto, faz sentido que longas discussões e repetições pudessem ser consideradas como “perda de tempo”, ainda mais por alguém que manifestava interesse por uma grande quantidade de assuntos, cujo conhecimento se multiplicava a cada instante. Não é à toa que, em suas recomendações de leituras aos estudantes – outro ponto fundamental de seu método –, ele constantemente indique obras consideradas mais simples e resumidas, e que, ao mesmo tempo, abrangeriam a maior parte do conhecimento considerado útil.

2.2. Entre Igreja e Estado

2.2.1 Verney no contexto político e intelectual italiano

Muito já se falou sobre o que teria levado Verney a deixar sua terra natal e ir a Roma.²⁰⁴ Na carta endereçada ao Padre Joaquim de Foyos, da Congregação do Oratório, datada de 8 de Fevereiro de 1786, Verney afirmaria:

Eu sim tive ao principio particular ordem da Corte de iluminar a nossa nasam em tudo o que pudese, mas nunca me deram meios para o executar. Tive largas promesas de premios, e de renda, e ajudas de custo, e vieram recomendasoes repetidas aos Ministros para me darem um conto de réis sobre os Beneficios do Reino que cá se provessem. Mas tudo isto ficou na esfera dos possiveis, e nunca se verificou por culpa dos Ministros, e outras pessoas, as quais sempre embarasaram para adular os jesuitas, que sempre me perseguiram com ódio mortal.²⁰⁵

A afirmação de que teria recebido “particular ordem da Corte de iluminar a nossa nação” levanta dúvidas. Para além de um possível questionamento a respeito do que significaria exatamente “iluminar a nação”, parece inverossímil que um jovem de 23 anos houvesse recebido tal encargo do rei. Se realmente lhe foi prometido algo, é possível que fossem promessas feitas quando já residia na Itália, e por outro monarca, D. José.²⁰⁶ Neste caso, seria importante que atentar para as relações entre Verney, Itália e Portugal, quando este ainda estava sob o governo de D. João V (1707-1750).

Ao chegar a Roma, passou a residir nas moradias do Hospício de Santo António dos Portugueses. Em 1739, foi eleito deputado da Igreja de Santo António dos Portugueses em Roma, e de lá teria sido, por razões desconhecidas, expulso, mas posteriormente readmitido, devido à intervenção da Corte de Lisboa. No mesmo ano, como precisava de algo que lhe proporcionasse rendimentos, já que não era ainda ordenado, a não ser, talvez, em ordens menores, escreveu a João Pedro Ludovici, amigo do Padre Carbone,

²⁰⁴ Desde sua publicação, por Innocencio Francisco da Silva, no jornal *O Conimbricense*, em 1868, muito se comentou a respeito. Ver António Sérgio. O reino cadaveroso ou o problema da cultura em Portugal. In: *Ensaio* II. Lisboa: Sá da Costa, 1972; Luís Cabral de Moncada. *Um “iluminista” português do século XVIII*, op. cit., p.24; António Alberto Banha de Andrade. *Vernei e a cultura de seu tempo*, op. cit., p.85-88.

²⁰⁵ *Carta de Verney ao P. Joaquim de Foyos*, 18 de Fevereiro de 1786. In: Luís Cabral de Moncada. *Um “iluminista” português do século XVIII*, op. cit., p.146.

²⁰⁶ A seguinte passagem, da mesma carta, indica isso: “Escrevi entam de Pisa ao Marquês de Pombal, que tendo-me o Rei D. José prometido de me pagar a impresam de todas as minhas obras, como já tinha pago os primeiros três tomos (*Apparatus ad Phil.*, *De re logica* e *De re metaphysica*), do que lhe nomeava as testemunhas, mandasse verificar a dita ordem para a *Fisica*”. As obras referidas fazem parte de sua

secretário particular de D. João V. A recomendação caiu nas mãos do Ministro de Portugal em Roma, Comendador Manuel Pereira de Sampaio. Depois de longa negociação, recebeu, em 1740, o arcediagado de Évora, tendo tomado posse da sexta cadeira da catedral de Évora em 1742.²⁰⁷

Verney encontrara uma península Itálica fragmentada, dividida em vários estados (repúblicas, reinos, ducados e grão-ducados), as chamadas *signorias*, uma relativa centralização lá ocorrida em escala regional.²⁰⁸ No início do século XVIII, eram disputadas por Habsburgos e Bourbons. Mas, em termos de ambiente intelectual, havia lá maior abertura à Filosofia moderna em comparação a Portugal, particularmente às ideias de Descartes, Newton e Locke, o que contribuiu decisivamente na composição do *Verdadeiro método de estudar*. Assim, pode-se sustentar, como visto no capítulo anterior, a filiação de Verney à Ilustração italiana, feita por Moncada e Silva Dias.

Roma vivia sob o papado de Bento XIV (1740-1758). Da sua parte, deve-se destacar primeiramente a modernização empreendida no campo educacional. Assim, em seu pontificado, o ensino da Física experimental deixou de ser exatamente um problema – lembre-se que a Itália era um foco importante da tradição naturalista e experimental. Três religiosos estrangeiros, o jesuíta Boscovich (1711-1787) e os frades mínimos Le Seur (1703-1770) e Jacquier (1711-1788) – os dois últimos autores de uma edição comentada dos *Principia*, de Newton, que viria a ser recomendada por Verney no *Verdadeiro método de estudar (Física, p.220.)* –, contribuíram para assimilação do newtonianismo na Itália. O último chegou a ser nomeado professor de Física da Universidade de Roma, a *Sapienza*, legitimando o físico britânico no mundo católico, muito embora o interdito anticopernicano ainda permanecesse e as obras de Galileu e Descartes continuassem no *Index*.²⁰⁹ As obras de Newton já constavam desde algum tempo das bibliotecas italianas. A sua *Ótica* era, no início do século, debatida em Roma por estudiosos italianos, como Celestino Galiani (1681-1753). Os *Principia* já

coleção filosófica, escrita em latim, escrita a partir dos anos 50 do século XVIII, mencionada no capítulo precedente. Luís Cabral de Moncada. *Um “iluminista” português do século XVIII*, op. cit., p.146.

²⁰⁷ Também teria, chegado lá, se matriculado no curso de Direito do Arquiginásio Romano, da Universidade da *Sapienza*. Se assim o fez, mudou rapidamente para o curso teológico, completando em Junho de 1741 o curso que abandonara em Évora. Talvez tenha recebido o título de doutor em filosofia e mestre em teologia. Pelo menos é assim que o apresenta a Bula que lhe concedeu o Arcediagado de Évora. Depois, teria insistido nas cadeiras de Direito e se doutorado em “Jurisprudência Cesarea”. Tais titulações, no entanto, carecem de comprovações e são apenas suspeitas.

²⁰⁸ Ver Perry Anderson. Itália. In: *Linhagens do Estado absolutista*. Tradução de João Roberto Martins Filho. São Paulo: Brasiliense, 2004.

²⁰⁹ Cf. Paolo Casini. *Newton e a consciência europeia*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Ed. UNESP, 1995. p.222.

constavam das bibliotecas de Roma, Parma, Pisa, Veneza, Milão, Módena, Florença e Nápoles. Além disso, deve-se citar o impacto, em toda a Itália, provocado pelo chamado *radical Enlightenment* (“Iluminismo radical”), ou seja, a recepção do pensamento que foi mais longe em termos de contestação das estruturas tradicionais, especialmente o “espinosismo”.²¹⁰ No último capítulo desta dissertação esse tema receberá a devida atenção.

Deve-se destacar também a crescente hostilidade de Estados, principalmente os estrangeiros, com relação aos privilégios, riquezas e influência da Igreja Católica, o que veio a combinar com a ameaça representada pelo crescente regalismo dos monarcas.²¹¹ Os Estados Papais eram o arquétipo do estado teocrático, no qual Igreja e Estado eram uma unidade, mas que, na prática, funcionavam de acordo com procedimentos e preceitos operados em muitos outros.²¹² Como afirma Eamon Duffy, a partir das crescentes manobras de monarcas tentando fazer a Igreja sujeitar-se ao seu controle, pode-se compreender os expedientes adotados pelo papa Bento XIV, evitando-se confrontos diretos com os governantes seculares, mas empreendendo grandes esforços diplomáticos para não renunciar aos seus poderes temporais. Negociou novas concordatas com Sardenha, Nápoles, Espanha e Áustria. No caso de Portugal, reaproximou a Igreja a D. João V.²¹³

Os monarcas portugueses, desde a Restauração bragantina, em 1640, haviam estabelecido como um de seus objetivos principais o restabelecimento do funcionamento das instituições do reino de Portugal de forma própria e independente, como aponta Maria do Rosário Themudo Barata. Além disso, haviam obtido garantia do reconhecimento e da participação de Portugal na política internacional. Ambos os pontos regularam a política portuguesa, interna e externa, nos séculos XVII e XVIII.²¹⁴

Durante o reinado de D. João V, tomou-se como objetivo o estabelecimento da paridade diplomática com a Santa Sé, o que envolvia também o prestígio de Portugal

²¹⁰ Ver Jonathan Israel. *Radical Enlightenment*. Philosophy and the making of modernity (1650-1750). New York, Oxford University Press, 2001. p.43-58, 664-83; *Enlightenment contested*. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man (1670-1752) New York, Oxford University Press, 2006 p.513-542.

²¹¹ M. S. Anderson. The Italian Reformers. In: H. M. Scott (ed.). *Enlightened Absolutism*. Reform and Reformers in Later Eighteenth-Century Europe. London: Macmillan, 1990. p.58.

²¹² Ver Nigel Aston. *Christianity and revolutionary Europe*, c.1750-1830. Cambridge University Press, 2002. p.156-158.

²¹³ Cf. Eamon Duffy. *Santos e pecadores*. História dos Papas. Tradução de Luiz Antônio Araújo. São Paulo: Cosac & Naify, 1998. p. 190-193.

em relação a todas as cortes europeias. Sua concretização deveria ser feita de maneira a não permitir qualquer projeto ou insinuação de tutela.²¹⁵ Assim, entre 1710 e 1720, uma sucessão de bulas papais aproximou ainda mais Portugal da Santa Sé, concedendo uma série de regalias ao Patriarcal português e honrarias ao Reino. D. João V obteve êxito ao restabelecer o princípio do beneplácito régio, conseguindo que o núncio papal designado em 1710, Monsenhor Vicente Bichi, aceitasse desistir de alguns atributos jurisdicionais.²¹⁶ Entretanto, a negativa da Santa Sé em promover Bichi ao cardinalato levou o monarca português a declarar, em 1728, formal rompimento com Roma, mandando sair de seus territórios todos os vassallos do papa e vedando aos seus que travassem relações com a cúria romana ou que entrassem nas terras papais.²¹⁷ Pode-se entender que se trata de um momento de fortalecimento da autoridade régia.

Desde inícios do século XVIII, Portugal já via os benefícios da descoberta do ouro do Brasil, o que muito ajudou nesse sentido. No reinado de D. Pedro II (1683-1706), segundo Nuno Monteiro, foi posto em funcionamento um modelo de administração central que se prolongou ainda pelos primeiros anos do reinado de D. João V, mas que contrastou radicalmente com o modelo adotado desde pelo menos 1720, quando o rei passou a despachar com os secretários de Estado, em larga medida à margem dos conselhos. Dessa maneira, no reinado joanino, a Corte assumiu uma centralidade sem precedentes.²¹⁸

Em 1732, os esforços empreendidos pelo papado levaram ao restabelecimento das relações diplomáticas.²¹⁹ Todavia, o entendimento entre as partes voltou a soçobrar, devido à questão sobre a maneira de prover os bispados.²²⁰ Como afirmou Eduardo

²¹⁴ Cf. Maria do Rosário Themudo Barata. Portugal e a Europa na Época Moderna. In: José Tengarrinha (org.). *História de Portugal*. Bauru: EDUSC; São Paulo: UNESP; Portugal: Instituto Camões, 2000. p.113.

²¹⁵ Ver Jorge Borges de Macedo. *História diplomática portuguesa: constantes e linhas de força*. Lisboa: Instituto da Defesa Nacional, 1987. p.254-263.

²¹⁶ Cf. Jorge Borges de Macedo. *História diplomática portuguesa*, op. cit., p.261.

²¹⁷ Cf. Fortunato de Almeida. *História da Igreja em Portugal*. Edição preparada por Damião Peres. Porto/Lisboa: Livraria Civilização, 1968. v. 2., p.347.

²¹⁸ Cf. Nuno Gonçalo Freitas Monteiro. A consolidação da dinastia de Bragança e o apogeu do Portugal barroco: centros de poder e trajetórias sociais (1668-1750). In: José Tengarrinha (org.). *História de Portugal*. Bauru: EDUSC; São Paulo: UNESP; Portugal: Instituto Camões, 2000. p.128.

²¹⁹ Cf. Luís Ferrand de Almeida. O Absolutismo de D. João V. In: *Páginas Dispersas: Estudos de História Moderna de Portugal*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1995. p.191. Ver também: Caio César Boschi. Religião e Igreja sob o Estado absolutista português. In: *Os leigos e o poder* (Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais). São Paulo: Editora Ática, 1986; e Jorge Borges de Macedo. D. João V. In: Joel Serrão (dir.). *Dicionário de história de Portugal*. Porto: Livraria Figueirinhas, 1985, e *História diplomática portuguesa*, op. cit., p.262.

²²⁰ Cf. Eduardo Brazão. Política externa de D. João V. In: *História diplomática de Portugal*. Lisboa: Livraria Rodrigues, 1932. V. 1. p.257-258. Ver ainda, do mesmo autor, *Relações diplomáticas com a Santa Sé. Relações externas de Portugal*. Reinado de D. João V. Porto: Livraria Civilização, 1938. V. 2;

Brazão, desde muito os reis de Portugal “instavam com a Santa Sé para que lhes fosse concedido o direito de representação dos candidatos aos bispados ‘ad supplicationem’”, direito este que havia sido suspenso após 1640. Partiu de Alexandre de Gusmão (1695-1753) a iniciativa de conseguir esta regalia, chegando, para tal, a escrever uma dissertação sobre o assunto, apresentada à corte de Roma. Em 1740, a questão foi resolvida por ordem de Bento XIV, pela qual todos os provimentos das Igrejas catedrais de Portugal passaram a ser expedidas com a clausura “ad praesentationem” do monarca.

Além disso, deve-se incluir na política romana do monarca português a contribuição à Arcádia Romana, bastante beneficiada pelas rendas auferidas com a descoberta das minas na América. Em 1721, o rei, representado por seu embaixador, foi lá recebido pelos pastores romanos, passando a adotar o nome de Arete Melleo.²²¹ Em 1744, quando do adoecimento de D. João V, o nome de Verney apareceu como colaborador da Arcádia. Entre os vários discursos, tanto em prosa quanto em verso, pronunciados durante a “sessão solene que se celebrou no bosque Parrásio em regozijo pela ‘saúde recuperada de sua Majestade D. João V’”, como escreveu Sérgio Buarque de Holanda, consta um dele. Sob o nome italianizado de Luigi Antonio e o cognome arcádico de Verenio Origiano, apresentou um soneto em português.²²² No ano seguinte, Verney comporia ainda a oração latina *De Recuperata Sanitate Joannis V.*

Mas foi para Nápoles que se dirigiu, em 1746, com a finalidade de publicar sua obra que ficou mais conhecida: *Verdadeiro método de estudar, para ser útil à República, e à Igreja: proporcionado ao estilo, e necessidade de Portugal, exposto em várias cartas, escritas pelo R. P. Barbadinho da Congregação de Itália*. Publicada sob o criptônimo de “Barbadinho”, a obra sugeria ter sido escrita por um membro da ordem dos Capuchinhos italianos, já que era por esse nome que eram conhecidos em Portugal.²²³ O ambiente cultural napolitano estava, à época, dominado por polêmicas contra e a favor de Descartes, tendo também muito contribuído Antonio Genovesi (1712-1769), professor da Universidade local, que tratou de problemas da filosofia da natureza,

ver também Jorge Borges de Macedo. D. João V. In: Joel Serrão (dir.). *Dicionário de história de Portugal*, op. cit.

²²¹ Cf. Sérgio Buarque de Holanda. O ideal arcádico. In: *Capítulos de literatura colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2000. p.182.

²²² Cf. Sérgio Buarque de Holanda. O ideal arcádico. In: *Capítulos de literatura colonial*, op. cit., p.187-188. No dicionário *Portugal*, de Esteves Pereira e Guilherme Rodrigues, afirma-se que seu nome como árcaide romano seria Verenio Drigian (*Portugal*. Lisboa: João Ramalho Torres & C^a Editores, 1915, v. VII). Pode-se perguntar também se o conjunto de poesias descobertas por Francisco Topa na biblioteca de José Mindlin, atribuídas a Verney, caso se confirme ser mesmo dele, não teriam algo a ver com a Arcádia (*Poesia inédita de Luís António Vernei*. Edição do autor. Porto: 2003.).

²²³ Cf. A. H. de Oliveira. *História de Portugal*. Lisboa: Palas Editora, 1984. v.2. p.310.

ciência e lógica, característicos do empirismo depois de Locke e Newton.²²⁴ Suspeita-se que tenha mantido relações com Verney, o que ainda carece de comprovação.²²⁵

De volta a Roma, Verney recitou, em 18 de Novembro de 1747, a *De Conjungenda Lectissima Philosophia cum Theologia Oratio*, dedicada ao Padre oratoriano Domingos Pereira na Academia Teológica do Arquiginásio Romano, ou seja, a Faculdade de Teologia da Sapienza.²²⁶ Mais ou menos na mesma época, publicou *De Orthographia Latina Liber singularis*.

Em 1748, a 11 de Abril, Verney escreveu a D. Francisco de Paula de Portugal e Castro (1679-1749), 2º Marquês de Valença, membro do Conselho Real e mordomo-mor de D. Maria Ana de Áustria (1683-1754), esposa de D. João V, aludindo ao seu plano para publicação de doze volumes de uma Teologia que pretendia escrever. Essa imensa obra viria a se juntar à publicação de um volume do *Apparatus Philosophico-Theologicus*, três da *Lógica*, *Metafísica* e *Física*, e dois da *Física*. Isso sem falar, como alude o Arcebispo Alessandro Borgia, em carta a Verney datada de 24 de Maio do mesmo ano, no seu plano de escrever gramáticas (latina, grega e hebraica) e volumes de História, História da Filosofia, Direito Civil e Canônico, além das obras filosóficas e de tratados teológicos que teria começado a escrever, mas que, por alguma razão, teria destruído. Outras quatro cartas remetidas por Borgia a Verney também foram encontradas por Pina Martins, podendo-se destacar uma possível crítica, sugerida pela carta de 9 de Setembro de 1746, feita por Verney a Diogo Barbosa Machado (1682-1772), autor da *Biblioteca Lusitana* mencionada no capítulo anterior, e que, no volume de 1752, incluiria capítulo elogioso a Verney.²²⁷

Deve-se destacar também que entre 1745 e 1749, Verney trocou cartas com o sábio italiano Ludovico Antonio Muratori (1672-1750). Muratori, sacerdote secular e bibliotecário do duque de Módena, Rinaldo I d'Este, desde 1700, havia atuado como advogado deste quando das ambições territoriais romanas do papado. Módena, desde 1734, estava em poder dos espanhóis e, de acordo com Piero del Negro, havia uma sintonia entre o sábio italiano e o mundo cultural habsburgo, muito receptivo a suas

²²⁴ Cf. Franco Venturi. *Italy and the Enlightenment*. Studies in a cosmopolitan century. Traduzido por Susan Corsi. London: Longman, 1972. p.199-201.

²²⁵ Ver Mariana Amélia Machado Santos. Verney contra Genovesi. *Biblos*. Coimbra, Coimbra Editora, 1938. v. XIV.

²²⁶ Ver José Vitorino de Pina Martins. Um discurso de Luís António Verney sobre a aliança da filosofia moderna com a teologia. *Revista da Universidade de Coimbra*. v. XX, 1962.

²²⁷ Ver José Vitorino de Pina Martins. A epístola de Luís António Verney ao marquês de Valença. *Miscelânea de Estudos a Joaquim de Carvalho*, nº6, Figueira da Foz, 1961, passim; Temas verneianos. *Revista da Faculdade de Letras*. Lisboa, 3(4), 1960, passim.

lições reformistas.²²⁸ De educação escolástica, voltou-se contra ela para propor uma renovação do pensamento religioso, defendendo a ortodoxia dogmática, o que, aliás, lhe era comum a Verney. Bento XIV fora seu defensor quando de sua condenação pela Inquisição espanhola. Pelas cartas trocadas com Verney, observa-se, entre outras coisas, demonstrações de conhecimento a respeito da polêmica que envolveu Portugal e a Santa Sé nos últimos anos do reinado de D. João V: a questão do sigilismo.

Em meados do século, a questão jacobea, já mencionada, voltou, de certa forma. No momento em que Portugal encontrava-se sob governo do Frei Gaspar da Encarnação, devido ao adoecimento de D. João V, os *jacobeus*, sobretudo, empreenderam perseguição aos *freiráticos*, resolvendo castigá-los com prisão e desterro, o que levou a um conflito entre a Inquisição e os bispos. O Santo Ofício considerou isso um abuso, e publicou edital, em 1745, que impunha aos penitentes, sob pena de excomunhão, o dever de denunciarem à Inquisição seus confessores “falíveis”, o que quebraria o sigilo do confessionário. Os bispos reagiram apelando ao papa.²²⁹

Durante essa controvérsia, Muratori escreveu um opúsculo, denominado *Lusitaniae ecclesiae religio in administrando poenitentiae sacramento et Decretalis ea de re Sanctissimi Patris Benedicti XIV Pontificis propugnata* (1747), que causou indignação entre os partidários do Santo Ofício em Portugal. Nessa mesma época, lá já circulava clandestinamente o *Verdadeiro método de estudar*.

Evergton Sales Souza lembra que Verney teria sido procurador em Roma do jacobeu Inácio de Santa Teresa, o que se afirma com base numa correspondência deste que data de 1749. Assim, pergunta-se sobre a possibilidade de uma concordância entre as ideias jacobeias e as do Barbadinho.²³⁰

O curioso da questão é que nas cartas trocadas entre Muratori e Verney, frente à condenação da Inquisição portuguesa defendida pelo primeiro, o segundo advogou em favor dela:

Que a Inquisição portuguesa seja um tribunal gravíssimo e severíssimo, isso é absolutamente indubitável; que, porém, seja, como entre vós se ouve, cruel, isso nego eu constantemente [...]. E ainda direi mais: tenho

²²⁸ Piero del Negro. Italia. In: Vincenzo Ferrone; Daniel Roche (eds.). *Diccionario histórico de la Ilustración*. Madrid: Alianza Editorial, 1998. p.254-255.

²²⁹ Ver Evergton Sales Souza. *Jansenisme et réforme de l'église dans l'empire portugais*, op. cit., 2004, p.201-221.

²³⁰ Evergton Sales Souza. *Jansenisme et réforme de l'église dans l'empire portugais*, op. cit., 2004, p.227. Deve-se considerar também que, numa carta, de 8 de Março de 1749, Verney chega até mesmo a mencionar um suposto boato de que seria ele mesmo o autor do “De Lusitanae Ecclesiae religione”, sob o pseudônimo de Muratori. Todavia, em carta datada do dia 18 de Março do mesmo ano, Muratori assume a autoria do livro. Se a informação for correta, corroboraria com a sugestão de Souza.

a opinião de que aquele Tribunal é muito necessário em Portugal, a fim de conter as populações e evitar que elas, por superstição ou leviandade de espírito, caíam em doutrinas absurdas. E aqui tens o que tenho a dizer-te sobre a Inquisição.²³¹

Frente a isso, Muratori respondeu:

quanto a voltares de novo a tecer a apologia da Inquisição portuguesa, acho que te ficam bem esses sentimentos. Mas se pudéssemos falar cara a cara, sempre te produziria algumas considerações que de modo algum, penso eu, reverteriam em honra e glória daquele aliás, sem dúvida, sempre venerando [sic] Tribunal. Ficarás sabendo, com efeito (e desejo que só tu o saibas) que, mesmo sem ter saído de Módena, fiz, há pouco, uma viagem até Lisboa, e fiquei conhecendo muitas coisas que ali se têm passado nestes dois últimos anos. Poderá mesmo acontecer que aquilo que aí vi e aprendi venha a tornar-se público. E até, francamente, me nasce a suspeita de tu estares também tratando em Roma da mesma questão e dos interesses do teu piíssimo Arcebispo.²³²

As referências são ao opúsculo, já mencionado, de Muratori e, como afirma Luís Cabral de Moncada, à própria questão do sigilismo. Verney seria, portanto, exatamente ao contrário da sugestão de Souza, e, a partir da de Muratori, um “agente” do Santo Ofício.

Verney não responde à sugestão. Todavia, em outro momento, volta ao assunto, mesmo que indiretamente. Em cartas endereçadas a Muratori, datadas de 18 de Dezembro de 1748 e 4 de Janeiro de 1749, Verney menciona a publicação em Portugal de duas obras pelas quais se pretendeu responder ao opúsculo do sábio italiano, uma de Dionísio Bernardes de Moraes, e a outra de Miguel de Ataíde Corte-Real.²³³ Verney critica Moraes:

Como desejaria conversar contigo, para apreciarmos o atrazo mental, a ignorância, o impudor e a maledicência do homem! E que dizer do estilo, inteiramente gótico e arábico! Como contar os solecismos e barbarismos? Que direi mais? Direi sòmente isto: tudo o que o livro contém é inépcia. Para não falar já nas monstruosidades tipográficas.²³⁴

²³¹ Carta de Verney a Muratori, 15 de Dezembro de 1745. In: Luís Cabral de Moncada, *Estudos de história do direito*. Volume 3. Século XVIII – Iluminismo católico. Verney: Muratori. Por ordem da universidade, 1950. p.262-263.

²³² Carta de Muratori a Verney, 1º de Janeiro de 1747. In: Luís Cabral de Moncada, *Estudos de história do direito*, op. cit., p.270.

²³³ Respectivamente *Coruscationes dogmáticas universo orbi terrae quo recta sacramenti poenitentiae administrationes refulgentes...* (1748) e *Muratori simulado argüido com as suas mesmas doutrinas e convencido nas alegações em que se firma principalmente nas três Bulas do Santíssimo Padre Bento XIV...* (1747).

²³⁴ Carta de Verney a Muratori, 18 de Dezembro de 1748. In: Luís Cabral de Moncada. *Estudos de história do direito*, op. cit., p.285-286.

Não fica claro um alinhamento seu às posições anti-inquisitoriais de Muratori, todavia, a suspeita prosseguiu: teria Verney mudado seu posicionamento e, em 1748, estaria de fato ligado ao movimento *jacobeu*? Não se sabe. Não há também indícios disso no *Verdadeiro método de estudar*.²³⁵

Em 1747, a pressão dos chefes jacobeus, contrários aos jesuítas, junto a Bento XIV, que vinha desde o início do decênio, com relação a uma proposta de reforma dos estudos portugueses, fez criar a Academia Litúrgica Pontifical, em vigor a partir de 1758, no mosteiro dos cônegos regulares de Santo Agostinho de Santa Cruz de Coimbra.²³⁶ Em 1748, veio de Bento XIV a iniciativa de dar a D. João V e a seus sucessores a denominação de “Rei Fidelíssimo”, concretizando-se a paridade diplomática.²³⁷ O título recebido pelo monarca português igualava-o ao rei da Espanha (“Sua Magestade Católica”), da França (“Sua Magestade Cristianíssima”) e ao imperador da Áustria (“Defensor da Fé”). Já a solução definitiva da questão do sigilismo somente veio em 1749, quando o mesmo papa ameaçou com a excomunhão aqueles que defendessem sua prática, no mesmo contexto em que Verney obteria o Hábito de Cristo e seria armado Cavaleiro.

Quando contava com quinze anos de idade, Verney interrompera seus estudos para alistar-se como soldado voluntário para uma missão no Estado da Índia. Requeriu o posto de capitão, dignidade militar que solicitava também a mercê do hábito de Cristo. Embora seus pedidos tenham sido recusados, embarcou e chegou até a Bahia, no Brasil. Não se sabe se chegou à Índia. Passados quase vinte anos, em 1748, Verney tentaria novamente a obtenção da mercê.

Em 1570, pela Bula *Ad Regie Maiestatis*, introduziram-se os preceitos de pureza de sangue, excluindo filhos e netos de “mecânicos” de poderem integrar as Ordens Militares (Cristo, Avis e Santiago).²³⁸ Tais requisitos foram cobrados a Verney, que, no requerimento, afirma achar-se já “ordenado e Arcediogo na Sé de Évora”, residir na Corte de Roma, “escrevendo para utilidade publica as obras que se estão imprimindo

²³⁵ Seja como for, parece certo que no ano de 1766 encontra-se um Verney condenando explicitamente a Inquisição. Nas cartas remetidas a quem Cabral de Moncada supôs ser Francisco de Almada e Mendonça, Verney utilizaria os mesmos argumentos de Muratori contra a Inquisição. Cf. Luís Cabral de Moncada, *Um “iluminista” português no século XVIII*, op. cit., p.61-88.

²³⁶ Evergton Sales Souza. *Jansenisme et réforme de l’église dans l’empire portugais*, op. cit., p.227-228.

²³⁷ Sobre a história das relações entre Portugal e Roma a partir deste momento, ver Samuel J. Miller. *Portugal and Rome c. 1748-1830: an aspect of the catholic enlightenment*. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1978.

²³⁸ Fernanda Olival. *As ordens militares e o Estado moderno*. Honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789). Lisboa: Estar, 2001. p.56.

[*De orthographia latina e De conjugenda lectissima Philosophia cum Theologia Oratio*]", e que tem um "Irmão já habilitado e profeço na ordem de Christo [Diogo Verney]".²³⁹ Assim, pede ao rei que se releve sua ascendência, dada a dificuldade de se obter a documentação necessária, devido ao fato de serem seu pai e seus avós paternos e maternos franceses.

Este problema dificultou a concessão do hábito, chegando a Mesa da Consciência e Ordens a questionar a condição de sua mãe, avós paternos e avó materna. Ao que se parece, conseguiu finalmente seus intentos em 1749, após evocar sua ida à Índia, anos antes. Recebeu o "Está bem" do monarca. Suspeita-se também da intervenção do Marquês de Valença no caso. No ano seguinte foi ainda armado cavaleiro, a 24 de Janeiro. Seria essa concessão uma recompensa por serviços prestados?

Quando da morte do monarca português, em 1750, compôs a oração latina *In funere Joannis V Lusitanorum Regis Fidelissimi*, direcionada ao seu sucessor, D. José. Nesta, Verney relembra alguns momentos considerados importantes do reinado de D. João V, exaltando particularmente seus feitos em matéria de religião. Nesse sentido, destaca o "desejo" do monarca de propagar o catolicismo na América, na África e na Ásia, o ouro mandado para a "renovação" de alguns "templos" em Roma e o combate aos turcos, entre outros aspectos.²⁴⁰

2.2.2 Reforma das jurisdições civil e canônica, segundo Verney

Há um importante ponto da obra de Verney que diz respeito à sua proposta de reforma dos direitos pátrio e canônico, em discussão na época de D. João V e de Bento XIV. Desde o século XVII, com o chamado jusnaturalismo moderno, novas maneiras de se conceber o direito desenvolveram-se, vindo a influenciar Verney. De certa forma, vieram a se contrapor às concepções tomistas, muito embora tenham incorporado muitas destas. Apesar das relações próximas entre Filosofia e Teologia presentes na

²³⁹ Requerimento para que se façam inquirições a fim de poder receber o Hábito de Cristo. In: António Alberto Banha de Andrade. *Verney e a cultura de seu tempo*, op. cit., p.536.

²⁴⁰ Carta traduzida em 1752 para o português por Theotonio Montano. Oração de Luiz Antonio Verney, Cavalleiro Torquato, Arcediago de Evora, na morte de D. João V, Rey Fidelissimo de Portugal, aos Cardeaes. Lisboa: Na Officina Sylviana, e da Academia Real, 1752. In: *Orações fúnebres*. S/l, s/d.

Escolástica, houve quem considerasse ter o jusnaturalismo moderno representado a introdução da Filosofia no Direito.²⁴¹

Muito já se discutiu a respeito da natureza do Absolutismo, e particularmente sobre sua forma em Portugal. Recentemente, historiadores como António Manuel Hespanha apontaram limites à sua prática efetiva.²⁴² Todavia, embora pareça evidente que houvesse obstáculos à plenitude do poder absoluto, também parece clara a existência de uma estrutura centralizada de poder, cuja retomada, como visto, a Restauração bragantina colocou como um dos objetivos principais.

Em Portugal, assim como na Espanha, o exercício do Direito era justificado a partir de concepções jurídico-políticas escolásticas. De forma geral, consistiam na defesa de uma autoridade monárquica de origem divina, mas cuja instituição era mediada pelo povo ou pela autoridade eclesiástica.²⁴³ Além disso, os neo-escolásticos restauraram as fontes naturais do Direito: as regras do justo seriam encontradas na inteligência do homem (razão), fossem eles fiéis ou não. Edificou-se o “direito internacional”, tendo como base o “direito natural”, ou “direito das gentes”. Responderam tanto a teorias políticas que defendiam a origem direta de Deus para o poder real, quanto a Maquiavel.²⁴⁴

O jusnaturalismo moderno, do século XVII, viria a absorver, de certa forma, tais concepções. No entanto, isso se deu a partir de uma ruptura com relação ao pensamento jurídico escolástico medieval. Tomás de Aquino considerava a lei como algo racional e objetivo, como “medida”, sendo o legislador, assim, visto apenas mais um dos elementos entre tantas fontes jurídicas. Com o Absolutismo monárquico, porém, o rei passou a ser considerado uma “pessoa jurídica”. A ideia de lei tornou-se associada a

²⁴¹ Cf. José Reinaldo de Lima Lopes. *As palavras e a lei: direito, ordem e justiça na história do pensamento político moderno*. São Paulo: Ed. 34 / Edesp, 2004. p.210.

²⁴² António Manuel Hespanha. *As estruturas políticas em Portugal na época moderna*, 2001. Laura de Mello e Souza critica a perspectiva desse historiador, afirmando que tais idéias “funcionam bem no estudo do seiscentos português, mas deixam a desejar quando aplicados ao contexto do Império setecentista em geral, e das terras brasileiras em específico”, no que se baseou em Nuno Gonçalo Freitas Monteiro. *Política e administração colonial: problemas e perspectivas*. In: *O sol e a sombra*. Companhia das Letras, 2006. p.57.

²⁴³ Ver Michel Villey. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p.364-422; Eduardo D’Oliveira França. *Portugal na época da Restauração*. São Paulo: Hucitec, 1997. p.261-272; Luís Reis Torgal. *Ideologia política e teoria do Estado na Restauração*. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, 1982. V.II. p.20-34; Quentin Skinner. *O ressurgimento do tomismo*. In: *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996; Richard M. Morse. *O espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p.44-53.

²⁴⁴ Ver Richard M. Morse. *O espelho de Próspero*, op. cit., p.53-59; Luís Reis Torgal. *Ideologia política e teoria do Estado na Restauração*, op. cit., p.11-20.

“comando”. O rei, legislador, quer tudo abranger (todas as ordens, todas as jurisdições). É ele a fonte do direito.²⁴⁵

Hugo Grócio (1583-1645) incorporou muitos princípios do direito natural tomista. A “razão” foi a base para a construção de um direito axiomático, deduzido dos princípios “evidentes” da razão moral, cujas regras são universais e independentes dos fatos. Esforçando-se para arrancar os princípios da moralidade da Teologia, passando-os para a esfera do Direito, acabou por separar o direito natural do direito divino. Tratava-se de uma versão laicizada do Direito. A redução do Direito a um sistema baseado em algumas poucas regras tinha por trás a pretensão do restabelecimento do ecumenismo cristão – Grócio fora um calvinista arminiano, ou seja, mais tolerante –, o que necessitava de um cristianismo simplificado, que por isso acabou por dar menor atenção à questão do dogma.²⁴⁶

A proposta de reforma de Verney absorveu muitos dos princípios do jusnaturalismo moderno. Em sua carta sobre Ética, as obras que mais recomenda são *Do direito da guerra e da paz*, de Grócio, e *Do direito natural e das gentes e Dos deveres do homem e do cidadão*, de Samuel Pufendorf (1632-1694) (*Ética*, p.294-296.). É conforme as novas concepções jurídicas que se devem entender os princípios “evidentes” da “Boa Razão”, ou seja, a maneira como a “razão” dos jusnaturalistas modernos é assumida em Verney. Trata-se de um conceito importante, que perpassa todas as cartas da obra, sempre associado às noções de clareza, brevidade e evidência.

A construção de um Direito baseado em regras universais, como fez Grócio, ia, porém, de encontro à casuística, ou seja, a ciência jurídica jesuíta, cujo método consistia em julgar de acordo com os casos particulares.²⁴⁷ Por esse motivo, não surpreende que os casuístas não agradem a Verney:

o resolver todos os casos, como fazem muitos, porque assim o acharam escrito em outros livros, está exposto a mil erros. Não ignora V. P. **as bulhas que tem havido na Europa sobre estes tais Casuístas**, que pela maior parte não têm erudição, nem exacto juízo, e só têm memória do que leram em quatro Casuístas que fizeram opiniões de sua cabeça. Onde, para evitar estas arengas, deve-se incorrer à lei que o determina. (*Direito Canônico*, p.28. Grifo nosso.)

²⁴⁵ Ver, de José Reinaldo de Lima Lopes, *As palavras e a lei*, op.cit., passim, e *O direito na história: lições introdutórias*. São Paulo: Max Limonad, 2000. p.177-230.

²⁴⁶ Cf. Michel Villey. *A formação do pensamento jurídico moderno*, op. cit., p.630-674.

²⁴⁷ Ver Michel Villey. *A formação do pensamento jurídico moderno*, op. cit., p.659-661.

A comparação de seu pensamento com o jusnaturalismo moderno pode ser aprofundada. É possível encontrar no *Verdadeiro método de estudar* algumas referências a seu pensamento político, embora não haja uma reflexão específica a respeito.

Tomás de Aquino havia considerado a origem dos governos a partir de sua própria natureza social e política, como Aristóteles. Seria um estado inerente ao homem. Para Verney, no entanto, as organizações políticas e diferenciações sociais surgiram ao longo do tempo;

O Direito das Gentes introduziu com as divisões, as repúblicas e monarquias, **mostrando a experiência** que, não obedecendo a ninguém, confundia-se toda a sociedade humana, e mostrando também a boa razão que, **no estado em que a natureza humana se acha**, não se pode conservar, sem obedecer a alguém. (*Ética*, p.267-268. Grifo nosso.)

Verney parece indicar que não considera a natureza social do homem, encaminhando-se sua argumentação conforme o jusnaturalismo moderno. Não chega a usar a expressão “estado de natureza”, mas se refere a “estado da inocência” (*Teologia*, p.238.) e a “sociedade civil”. Possivelmente esteja seguindo Samuel Pufendorf, autor da obra *Os Deveres do Homem e do Cidadão* (1673).²⁴⁸

Em sua obra, Pufendorf condena a formulação aristotélica, falando de estado de natureza em dois momentos principais, sendo o primeiro também chamado “Primitivo Estado de Inocência”, relativo ao momento anterior à Queda, quando o homem tornou-se uma “Criatura infeliz”, expressão também usada por Verney. Nesse novo estado de natureza, por não estar obrigatoriamente sujeito a ninguém, a não ser a Deus, o homem tem “Liberdade Natural”. Na prática, entretanto, havia a submissão à “autoridade paterna”, como existia, por exemplo, no “Estado dos Patriarcas”. As “Inconveniências” que existem, ou seja, as ameaças que uns representam às propriedades dos outros, que fazem caracterizar tal estado como um estado de “guerra contínua”, fizeram surgir a “Sociedade Civil” (*Civitas*), investida com o “Poder de Vida e Morte”. Trata-se do remédio mais eficaz para reprimir os “maus Desejos e Inclinações”. Essa é a vantagem que leva homens a realizar “acordos” ou “pactos” que os fazem perder voluntariamente as suas “liberdades naturais”. Caberia ao legislador, ainda segundo Pufendorf, prescrever leis que façam os homens seguirem as leis naturais.

²⁴⁸ Samuel Pufendorf. *Os deveres do homem e do cidadão de acordo com as leis do direito natural*. Tradução de Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

Quando Verney escreve, as práticas jurídicas em Portugal ainda eram pautadas pelas Ordenações, cuja jurisprudência seguia o corpo de doutrina baseado em Bártolo de Sassoferrato (1313-1357) e seus seguidores, partindo a autoridade “dos juristas citados, do cotejo de opiniões, da invocação de precedentes jurisprudenciais, da utilização de fórmulas de raciocínio e de dedução [...]”²⁴⁹

No entanto, o jusnaturalismo moderno, se por um lado opõe-se a tais práticas, por outro absorveu também as fontes do humanismo jurídico francês (*Mos docendi Gallicus*), de autores como François Le Douaren (1509-1559), Hugo Doneau (1527-1591), Jean Baudoin (1590-1650), Jacques Cujas (1520-1590) e François Hotman (1524-1590), críticos em relação às glosas e comentários feitos ao direito romano, à maneira de Bártolo. Tais humanistas, como apontou Skinner, serviam-se de seu conhecimento das literaturas grega e latina, com a finalidade de elucidar o sentido exato dos textos jurídicos. Além disso, de maneira geral, contestaram o Código de Justiniano como um corpo jurídico homogêneo.²⁵⁰

A libertação da servidão dos textos romanos foi também baseada na vasta utilização de fontes do estoicismo, particularmente de Cícero (106-43 a.C). Cícero apontava para a existência de uma lei verdadeira, a reta razão, existente em conformidade com a natureza, sendo assim imutável.²⁵¹ Grócio recorreu às fontes estoicas já usadas por estes humanistas, com o intuito de transportar a sua moral para o Direito. Além disso, pode-se afirmar que, embora o considere, o direito romano não ocupa um lugar predominante, o que se relaciona com o fato de os humanistas considerarem que os textos romanos só têm validade se em acordo com a razão universal.

A “Boa Razão” é composta por princípios evidentes porque são naturais, todos os homens têm. Sendo assim, joga para o campo do irracional os já criticados comentários e glosas sobre os textos romanos. A partir de um histórico sobre a adoção do Código de Justiniano desde então, no qual as Leis Romanas misturaram-se aos costumes em vigor, Verney afirma que:

Estas leis [Leis Romanas], que pareciam obscuras, começaram na Itália a explicar alguns Jurisconsultos, fazendo ou Sumas, ou Glosas (...). tendo assim começado as explicações, **augmentaram-se sensivelmente** no seguinte século XIV, no qual apareceu um turba imensa de Jurisconsultos: **Bártolo**, Baldo, Tartagna, Saliceti, Paulo de Castro, Jansone etc [...]; de sorte que abriram a porta a mil subtilezas, o que deu

²⁴⁹ António Manuel Hespanha. *A história do direito na história social*. Lisboa: Livros Horizonte. p.75.

²⁵⁰ Quentin Skinner. *As fundações do pensamento político moderno*, op. cit., pp.224-227. Ver também José Reinaldo de Lima Lopes. *As palavras e a lei*, op.cit., p.96-99.

²⁵¹ Cf. Michel Villey. *A formação do pensamento jurídico moderno*, op. cit., p. 68-69.

matéria de engrossar **tantos volumes legais, que hoje não se podem suportar.** (*Direito*, p.158. Grifos nossos.)

Alguns dos autores do humanismo jurídico francês são mencionados na sequência:

No século XVI, apareceram homens que, servindo-se da notícia da Antiguidade, interpretaram melhor as leis. Deste número foram **Cujácio**, Mureto, **Hotomano**, Gotofredo, António Fabro etc., os quais, com a sua profunda erudição, mostraram os erros dos antecedentes no explicar o Código e Digestos, e nos deram mais acertadas interpretações. [...]. Contudo isso, de então para cá, quero dizer nestes últimos dois séculos, é que apareceram **tantos Tradadistas e Consulentes de Direito**, que todo o trabalho de muitos doutos intérpretes das Leis Romanas, que então apareceram, **pouco ou nada aproveitou à República civil.** (*Direito*, p.157-159, grifos nossos.)²⁵²

Nesse trecho, Verney demonstra sua admiração pelo humanismo jurídico francês. No entanto, excesso de publicações jurídicas continua – o que reflete ainda um contexto relacionado à “ordem das repetições”. O problema, assim, residia na “falta de método”:

Este é o defeito principal que eu acho em todos os Jurisconsultos: **falta de método.** Nenhum facilita a inteligência das coisas que trata; **nenhum se contenta de dizer pouco, contanto que diga bem;** todo o ponto está em acarretar erudição e amontoar textos sem pés nem cabeça. Como se, para um homem ser bom Jurista, tivesse necessidade de saber quantos textos se acham no Direito Civil sobre a mesma matéria! (*Direito*, p.175. Grifos nossos.)

Os excessos, a ausência de brevidade e as repetições constituem um problema. Faz parte da solução a adoção de um método:

Mas que remédio, dirá V. P., tem isto? (...). [O Juiz] **Deve procurar a inteligência da Lei em si mesma, vendo o fim que teve o Legislador e as circunstâncias em que o mandou.** Esta é a chave das Leis, e a isto chamam os nossos Italianos *saber o espírito da lei.* (*Direito canônico*, p.39. Grifos nosso e do autor.)

Ou seja, deve-se tentar entender o que o legislador tinha em mente, bem como as circunstâncias em que a lei foi escrita. Dessa forma, pode-se compreender a apreciação de Verney por outros autores do jusnaturalismo dos séculos XVII e XVIII, como Heinécio (1681-1741), que “compôs uma breve paráfrase de todas as Instituições, com algumas notas brevíssimas e belíssimas” (*Direito*, p.176.), ou mesmo de Jean Domat (1625-1696), “que pôs todas as leis na sua ordem natural e metódica” (*Direito*, p.177-

²⁵² Essa passagem, assim como várias outras desta carta sobre a jurisdição, foi altamente inspirada, para não dizer copiada, da obra de Muratori, *Dei Diffetti della Giurisprudenza*, como bem apontou Salgado Jr.

178).²⁵³ A reforma serviria também para estabelecer *diferenças*, ou seja, para afirmar um direito de tipo nacional, que, como o próprio Domat fez para a França, implicaria uma seleção, dentro do direito romano, daquilo que deveria permanecer, eliminando as repetições e aquilo que fosse contrário à “boa razão”. Isso ajudaria a compreender a crítica de Verney ao direito romano:

Deve, pois, [o estudante] persuadir-se que **esta Jurisprudência e estes livros do Direito [romano] não merecem todos aqueles elogios** que verá nas glosas e alguns intérpretes que se oferecem. São bons, é verdade; **têm muito boas regras** para conhecer o *justo* e o *injusto*; mas **têm também muitos defeitos** intrínsecos e extrínsecos. (*Direito*, p.179-180. Grifos nossos.)

Os defeitos intrínsecos às leis recaem, basicamente, sobre o fato de que as leis romanas nem sempre são claras, permitindo várias interpretações, problema que se dá também porque elas não abrangem todos os casos possíveis e porque há contradição entre os próprios juristas romanos. Verney enxergava claramente que as reformas por ele propostas apenas poderiam ser conduzidas pelos monarcas. Não é à toa que apela a eles:

Mas, de passagem, direi a V. P. que, para isto, **deve o Príncipe cooperar também**, reformando a Ordenação; **tirando os títulos que não estão em uso**; [...]. **Tudo o que a Ordenação diz neste particular já não se pratica**. E assim **devia-se reformar**, pois é uma impropriedade conservar leis que não se devem, nem podem praticar. Pelo contrário, é mui necessário ao Povo ter **leis certas e breves** por que se governe. (*Direito*, p.224. Grifos nossos.)

O mesmo se dá em relação ao papa (Bento XIV), o qual considera um “Príncipe” dos Estados Papais, da mesma maneira como D. João V o é do Reino de Portugal. Assim, pede a ele a reforma das leis canônicas:

Certamente, **se houve Papa capaz de fazer esta reforma, é este presente**. Ele tem todas as qualidades de um **grande Príncipe e Pontífice**: grande erudição de Direito, de Teologia, de História; [...]. Eu [...] lhe peço também que lhe inspire esta **boa vontade de reformar a Lei Canônica**. (*Direito Canônico*, p.36-37. Grifos nossos.)

O problema das leis canônicas é seu excesso:

Este foi o motivo por que muitos homens doutos e pios desejaram a reforma do Direito Canônico e que os Papas **reduzissem toda essa máquina de leis a um corpo determinado de doutrina, deixando de fora muita coisa inútil** [...]. Seria útil aos Povos ter uma **lei certa e**

²⁵³ Ver José Reinaldo de Lima Lopes. *O direito na história, op. cit.*, p.228; Bernardino Bravo Lira. Verney y la ilustración católica y nacional em el mundo de habla castellana y portuguesa. *Historia*, 21, 1986, Instituto de Historia. Pontificia Universidad Católica de Chile. p.86-88.

clara por que se governassem: os Juizes fãcilmente reconheceriam nela a justiça das partes, e **se acabaria esta fecunda seara de disputas**, pondo-se limites à demasia dos Consulentes e Tradadistas. (*Direito Canônico*, p.36. Grifos nossos.)

No fundo, Verney apregoava a necessidade de racionalização das leis. E, para tanto, aponta tanto o rei de Portugal quanto o papa como responsáveis pelas reformas necessárias. São eles legisladores, como considerou a teoria jurídica moderna. Mas se houve certa absorção por sua parte das concepções do jusnaturalismo moderno, deve-se apontar a existência de limites. Se é verdade que Grócio deu menos atenção ao dogma, Verney, ao contrário, não o relegou a segundo plano. Interessava a este o propósito de afirmar o Catolicismo. A reforma proposta se baseava na adoção de um “método” que fosse contra as repetições e os excessos, calcado, portanto, na noção de “boa razão”.

Razão, porém, como afirmou o historiador português Pedro Calafate, em relação à “globalidade de nossos teóricos das Luzes”, em nada significava oposição a fé. Ao contrário, a pressupunha, estando “subordinada à Escritura e à Tradição”.²⁵⁴ Assim, deve-se agora analisar sua concepção filosófica, observando o papel que é atribuído à Filosofia em relação à Teologia.

2.3 Entre Teologia e Filosofia

2.3.1 A necessidade da Filosofia para a Teologia

Já foi vista aqui a transformação de natureza epistemológica que permitiu o advento da chamada Filosofia moderna, pela qual a razão ganhou autonomia em relação à Teologia. Tal mudança ocasionou impacto em Verney, que tentaria ele mesmo conciliar as duas coisas. Em carta remetida a Muratori, afirmou:

há autores que, embora pensem correcta e piamente, encontram frequentemente os ouvidos de ignorantes que se metem a castigar tão duramente tudo aquilo que ignoram, **como se os outros tivessem apregoadado alguma ruim heresia ou se estivessem esforçando por demolir as verdades da nossa fé**. São esses os homens que até agora se têm mostrado de tal modo adictos às **velhas doutrinas**, que **não têm pejo de proclamar ser necessàriamente contrário à opinião da Igreja tudo aquilo que for também contrário às ideias dos Peripatéticos**; [...]. Por Deus, meu caro Muratori, **também eu já fui sofista de certo modo**, e, orientado pelo meus mestres com as

²⁵⁴ Pedro Calafate. Ética. In: *História do pensamento filosófico português*. Vol. III: As luzes. Lisboa: Editorial Caminho, 2001. p.113.

frioleiras e as inépcias dos Escolásticos, bastante tempo tive de me contorcer no meio destas cavilosasidades. Contudo, por graça do Alto, **consegui, por fim, falar com pessoas que, depois de eu caminhar até aí através de atalhos e escolhos, me chamaram ao verdadeiro caminho.**²⁵⁵

Ou seja, fala de sua própria experiência de vida. Foi ele mesmo um escolástico (“um sofista de certo modo”), mas, ao sair de Portugal, viu os seus erros, as “velhas doutrinas”. Passou a defender uma teologia que prescindisse do Peripato (Aristóteles), mas sem ir de encontro às “verdades de nossa fé”, ou seja, aos “dogmas”. A Escolástica, ensinada pelos seus antigos “mestres”, é associada a ignorância. Verney passará a buscar e a defender a “verdadeira” Teologia, já que foi colocado no “verdadeiro caminho”. Esta poderia muito bem ser harmonizada com a Filosofia dita “moderna”.

José Vitorino de Pina Martins destaca que, tanto na carta ao Marquês de Valença, quanto na *De Conjungenda Lectissima Philosophia cum Theologia Oratio*, o principal intuito de Verney era afirmar uma maneira de unir Teologia e Filosofia. Em relação à primeira, sua proposta girava em torno da necessidade de se voltar à tradição dos Padres da Igreja (“Santos Padres”) e defender o dogma, considerando a Teologia escolástica como inoperante para esse fim. Nesse sentido, os teólogos também deveriam conhecer bem a Filosofia, que também serviria para defender os princípios da religião cristã.²⁵⁶ Exatamente o mesmo pode ser depreendido do *Verdadeiro método de estudar*.

“Filosofia é *conhecer as coisas pelas suas causas; ou conhecer a verdadeira causa das coisas*” (*Lógica*, p.39. Grifo do autor.). Verney considera quatro subdivisões suas, mas apenas duas são tidas como principais: *Física* e *Ética*.²⁵⁷ Embora trate também da

²⁵⁵ Carta de Verney a Muratori. Roma, 7 de Abril de 1745. In: *Estudos de história do direito*, op. cit., p.251-252. Grifos nossos.

²⁵⁶ Ver José Vitorino de Pina Martins. A epístola de Luís António Verney ao marquês de Valença, op. cit.; Um discurso de Luís António Verney sobre a aliança da filosofia moderna com a teologia, op. cit.

²⁵⁷ Observe-se que a divisão de ciências feita por Verney aproxima-se, mas não totalmente, à de Locke, que, em seu *Ensaio acerca do entendimento humano*, fez a seguinte divisão das ciências: 1) Física, ou seja, “o conhecimento das coisas, como elas são em seus próprios seres, suas constituições, propriedades e operações: com respeito a isto não entendo apenas a matéria e corpo, mas espírito também, que tem suas próprias naturezas, constituições e operações, assim como os corpos. A isto, num sentido um pouco mais amplo da palavra, denomino *physiké*, ou filosofia natural. O fim desta é simplesmente a verdade especulativa; e, seja o que for que pode oferecer à mente do homem, pertence a este ramo, seja Deus mesmo, anjos, espíritos, corpos; ou quaisquer de suas afeições, como número e figura, etc.”; 2) Prática, a “*praktiké*, a perícia de ampliar corretamente nossos próprios poderes e ações para a obtenção das coisas boas e úteis. A mais considerável sob este item é a *ética*, que consiste na procura das regras e medidas das ações humanas que levam à felicidade e os meios para praticá-las.”; 3) “*semeiotiké*”, ou a “*doutrina dos sinais*”, ou “lógica”, “cuja função consiste em considerar a natureza dos sinais que a mente utiliza para o entendimento das coisas, ou transferir este conhecimento a outros” (*Ensaio acerca do entendimento humano*. In: *Os Pensadores*. Tradução de Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p.343-344).

Lógica e da *Metafísica*, essas são praticamente diluídas nas primeiras, opondo-se assim aos escolásticos, que, segundo ele, faziam dessas matérias separadas. A *Lógica* porque, sendo “um método e regra que nos ensina a julgar bem e discorrer acertadamente” (*Lógica*, p.21.), deve ser utilizada tanto na Filosofia quanto na Teologia e nos demais saberes. Com intuito semelhante, Verney praticamente elimina a importância da *Metafísica* à maneira dos Peripatéticos, esvaziando seu conteúdo e deslocando-a da Teologia para a Filosofia: “toda a *Metafísica* útil se reduz a definir com clareza alguns nomes de que se servem os Filósofos, e a entender e perceber bem alguns axiomas ou proposições claras, que pertencem aos ditos.” (*Metafísica*, p.155-156.)

Verney considera a *Física* “a parte principal da Filosofia” (*Física*, p.168.). É definida como “a ciência que examina a natureza do Corpo e Espírito mediante os efeitos que conhecemos” (*Física*, p.207.). Dessa forma, em primeiro lugar:

é necessário formar verdadeira ideia do Corpo, e, pondo de parte todos os prejuízos, examinar qual é a natureza daquilo a que todos constantemente chamam *Corpo*. (*Física*, p.207-208.)

A base da *Física* é a Matemática. Assim, com a geometria e o cálculo,

mostra o *Físico* as leis do movimento dos corpos, a ação mútua dos corpos duros e elásticos, e compreende o movimento de gravidade, tanto absoluta, como equilibrada, a que chamamos *Mecânica*, ou *Estática*, etc.. Com elas explica as leis dos corpos fluidos, a que se chama *Hidroestática* e *Hidráulica*, segundo as coisas que considera. (*Física*, p.209-210.)

O exame do espírito vem a seguir:

Tendo examinado a natureza dos Corpos, deve examinar a dos Espíritos. Deve, pois, o estudante, seguindo o mesmo método, provar a existência e espiritualidade da nossa alma [...]. (*Física*, p.238.)

Mas, para além do corpo e do espírito, há um último assunto do qual a *Física* deve tratar:

Finalmente, deve o Filósofo examinar a existência do espírito incriado, causa e princípio de todas as coisas. Este deve ser **o principal empenho do Filósofo**, pois este é o fundamento de toda a Filosofia e Religião, e tudo se examina com a luz da boa razão. (*Física*, p.244. Grifo nosso.)

Ou seja, o físico deve tratar do próprio Deus. E mais: esta não é uma atividade menor, trata-se da atividade mais importante a qual a *Física* deve examinar, pois fundamenta “toda a Filosofia e Religião”. Verney vai, assim, ao encontro do

posicionamento de Locke, para quem a definição de Física incluía não apenas “a matéria e corpo, mas espírito também, que tem suas próprias naturezas, constituições e operações, assim como os corpos.”²⁵⁸ No entanto, enquanto que em Locke há apenas algumas passagens em relação a isso, Verney demonstra-se muito mais incisivo. Resta observar a Ética e como pretende conciliá-la com Teologia.

A tradição grega tratou da questão da felicidade (“Bem” ou “Beatitude”). Estabeleceu a necessidade de certas virtudes morais e intelectuais sem as quais a felicidade seria impossível. Para Platão (427-347 a.C.), é feliz o homem justo e bom, e infeliz o injusto e mau. Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles considera ser a felicidade a vida ativa, de acordo com a sabedoria prática. “Todos agem por um bem que representa o bem supremo”, dizia. A felicidade é concedida pela Filosofia e é um fim em si. Santo Agostinho fez uma síntese entre Beatitude grega (particularmente a platônica) e a cristã. Para o Cristianismo, as virtudes das quais os antigos falavam passaram a ser apenas disposições naturais para uma felicidade natural e imperfeita, razão pela qual se necessita de outras virtudes que dispõem para o fim sobrenatural. A partir da retomada das leituras de Aristóteles, tem-se outra síntese, realizada no interior da escola dominicana. Tomás de Aquino encontrou a dificuldade de que Aristóteles não estabelecia a beatitude divina. Acabou por defender a ideia de que a beatitude é a posse do soberano Bem, e esta, na vida presente, pode somente ser antecipada.²⁵⁹ É preciso que se tenha tal questão em mente, para que se possa compreender o sentido do pensamento de Verney sobre a Filosofia e suas relações com a Teologia.

A Filosofia é definida por Verney também como “o conhecimento das coisas que há neste mundo e das nossas mesmas ações e modo de as regular para conseguir o seu fim” (*Lógica*, p.21.). Faz conhecer, portanto, o mundo no qual vivemos (“neste mundo”) e dá-nos meios necessários para a vida após a morte (“seu fim”, o Soberano Bem). Verney parte de uma condição humana específica, agostiniana: “o Homem, composto de corpo e alma, é uma criatura infeliz, sujeita a mil misérias e enfermidades do corpo e do ânimo.” (*Ética*, p.287.) Tal condição surgiu devido ao pecado original:

Nós temos uma alma capaz de conhecer todas as coisas **deste mundo**. Recebemos do Criador esta alma dotada de maior perspicácia do que hoje não temos. **O pecado de nosso primeiro pai nos trouxe por castigo sermos sujeitos ao engano**; e por pena do mesmo pecado se nos limitou a esfera da nossa perspicácia: não conhecemos tão bem

²⁵⁸ John Locke, *Ensaio acerca do entendimento humano*, op. cit., p.343.

²⁵⁹ Sobre essa questão da conciliação entre as fontes gregas e cristãs, ver Scott Mac Donald. Bem; e Jean-Yves Lacoste. Beatitude. In: Jean-Yves Lacoste (dir.). *Dicionário crítico de teologia*, op. cit., 2004.

como ele, e **somos mais sujeitos a conhecer o mal**. Contudo, **a alma é a mesma que era ao princípio; foi criada para conhecer a Verdade, e ficou-lhe sempre a propensão para ela**; em modo que, **quando a alma vê uma verdade clara, não pode deixar de conhecê-la e abraçá-la**. (*Lógica*, p.79. Grifos nossos.)

A natureza corrupta dos homens leva-os ao engano. Antes da Queda, a alma permitia que se conhecesse tão bem quanto o próprio Criador. A alma, no entanto, ainda está propensa à busca de verdades. O pecado, porém, faz desviar do caminho correto:

Por isso nós pecamos, e, **pecando, nos desviamos da verdade da lei divina, que é tão conforme à boa razão**, porque não damos atenção à dita verdade; [...] Se a alma não fosse arrastada pelos tumultos da fantasia, que comumente a engana, conheceria mui bem toda a verdade, não só aquelas que conduzem para possuir um **bem eterno**, mas também estas verdades indiferentes das coisas naturais; e discorreria, sem engano, em toda a matéria. Mas as causas dos enganos são tão freqüentes **nesta vida mortal**, que não é maravilha se os homens ajuízam tão mal, e, ajuizando assim, obrem em tudo mal. (*Lógica*, p.80-81. Grifos nossos.)

Portanto, o que faz pecar é o próprio corpo, que faz desviar os olhos do caminho da verdade. Na alma também está a “*vontade*”, que leva à “*liberdade*”, ou seja, aquilo que permite ao “princípio inteligente que em nós experimentamos”, “querer, e não querer uma coisa, ou a sua contrária” (*Física*, p.240.). Consta, portanto, da natureza humana a possibilidade de escolha, inclusive para preferir o mal. No entanto, o pecado original não corrompeu inteiramente o homem. A *felicidade* ainda é possível. Isso porque a alma tem uma característica que o permite.

No Homem, o *animal e racional* é a mesma coisa; e nada mais é que a nossa alma, porque o corpo nem discorre, nem sente; mas é a alma que, segundo os movimentos do corpo, sente. (*Metafísica*, p.125.)

Na alma, localiza-se a razão. Tomás de Aquino dizia que “na razão de animal está contida a alma que é racional ou irracional. Eis por que o animal divide-se propriamente e por si em racional e irracional”. A alma racional diferencia o homem dos demais animais – do que, aliás, não tinham duvidado Descartes e Locke. Afirmava também que “a perfeição da virtude consiste sobretudo em afastar o homem dos deleites aos quais é sobretudo inclinado”, procurando a “felicidade”, já que “é inerente ao homem a inclinação para o bem segundo a natureza da razão que lhe é própria, como ter o homem uma inclinação natural para conhecer a verdade sobre Deus”, do que vem a necessidade

de que “o homem evite a ignorância”.²⁶⁰ Tanto para Verney quanto para São Tomás, o homem é dotado de razão, mas é também passional. Em ambos está presente uma concepção que associa infelicidade com ignorância, e felicidade com conhecimento de Deus. Nesse sentido, Verney não rompe com o tomismo.

A última parte da Filosofia, tal como Verney considerou, é a Ética (ou “Filosofia Moral”), a qual “indica o que deve fazer o Homem que se quer regular pela boa razão” (*Ética*, p.286.). Ela é “aquela parte da Filosofia que mostra aos Homens a verdadeira felicidade”, ou seja, o “Sumo Bem”, e “regula as acções para a conseguir” (*Ética*, p.254.). Antes de se ver quais seriam essas ações, veja-se a seguinte passagem:

Cícero dá a Sócrates o louvor de ser o primeiro que reduziu as máximas do direito natural a corpo de doutrina. Seu discípulo Platão e **Aristóteles escreveram nesta matéria bem**, em quanto a substância. Cícero também o fez famosamente nos livros *De Officiis* etc.; e mais alguns. (*Ética*, p.254. Grifo nosso.)

Além disso, diz:

A **questão do Sumo Bem** foi sempre disputada pelas melhores penas da antiguidade. Basta ler os livros *De Finibus Bonorum et Malorum*, de Marco **Cícero**, para ver com que empenho era tratada pelos Antigos. [...] A **questão dos diversos Ofícios** ou obrigações do Homem também se disputou mui bem. [...] Os **Estóicos**, tirando algumas subtilezas de Lógica, quase nada mais faziam que empregar-se na Ética e por ela regular as suas acções [...]. Pois, **ainda que errassem no estabelecer qual fosse o Sumo Bem**, contudo, as acções externas da vida regulavam-nas com tal inteireza como se o tivessem acertado, de que nos subministram bons exemplos os dois Catões, **Sêneca Filósofo, Epicteto, Marco Aurélio Antonino**, e outros. (*Ética*, p.259. Grifos nossos.)

Dessas duas passagens, algumas conclusões podem ser tiradas. A primeira é que Aristóteles é reconhecido como um autor que escreveu adequadamente sobre Ética, o que mostra como Verney não tem uma concepção sobre esse assunto contrária à Aristóteles, ou à Escolástica. A segunda é que os autores estóicos, como Cícero, são altamente valorizados, e Verney argumenta basear-se neles, embora, como não cristãos, “errassem no estabelecer qual fosse o Sumo Bem”.

O historiador Anthony Pagden, em *La Ilustración y sus Enemigos*, defendeu a ideia de ser o século XVIII um período “neo-estóico”, por reagir ao “epicurismo” de autores como Thomas Hobbes (1588-1679) e Grócio, os quais procuraram explicar a lei natural evitando qualquer tipo de dependência do princípio da sociabilidade natural, defendido

²⁶⁰ Tomás de Aquino. *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*. Tradução de Francisco Benjamin de

pela Escolástica.²⁶¹ A Ilustração, nesse sentido, teria concebido o ser humano como parte integral da natureza, uma visão cosmopolita que identificava o ponto de vista do “outro”. Os “padrinhos” da Ilustração seriam Epicteto (55-135), Sêneca (4 a.C.-65 d.C.) e Cícero – este último, embora cético em termos de epistemologia, fora estóico em sua filosofia moral.²⁶² Verney não dá demonstrações de acreditar numa natureza humana altruísta, mas incorpora, de certa forma, aspectos dessa filosofia.

Assim, entra na questão das “diversas obrigações do Homem, a que os Estóicos chamam *Ofícios*”, na busca pelo Sumo Bem:

Estas ações ou são **honestas** (isto é: **conformes à boa razão**) ou são **úteis somente**; de que nasce outra nova divisão desta segunda parte. **A Filosofia que considera as ações honestas chama-se *Jurisprudência Natural ou Universal*, que é aquela que aponta as obrigações do Homem com Deus, consigo, e com os outros, v. g.: de um Pai com um Filho, Marido com a Mulher, Amo com Criados, Rei com Súditos, e Nação com outra Nação. Em cada uma destas coisas aponta a *Jurisprudência Natural* que coisa deve fazer, ou não fazer, o Homem, para se conformar com a reta razão e promover a sua felicidade, e de todos os homens. A parte da Filosofia Moral que considera as ações úteis chama-se *Prudência Civil ou Política*. Esta trata das ações úteis a Cidades e Reinos, no que se compreende dirigir as ações úteis a uma família, a que chamamos *Economia*. (*Ética*, p.286-287. Grifos nossos.)²⁶³**

Portanto, pode-se agora retornar à questão da jurisdição. A “Jurisprudência Natural” faz parte das “ações honestas”, ou seja, aquelas que são “conformes à boa razão”, e que são necessárias para “promover” a “felicidade” dos homens. A “Política” (também chamada “[Juris]Prudência Civil”) está dentro das “ações úteis”, pois diz respeito a “Cidades e Reinos”, assim como a “Economia”, que se relaciona ao governo das famílias. A princípio, nem “Política” nem “Economia” são “conformes à boa razão”. Mas observe-se que Verney coloca sob a Jurisprudência Natural relações “econômicas” (“Pai com Filho”, “Marido com Mulher”, “Amo com Criados”) e políticas (“Rei com Súditos” e “Nação com outra Nação”). A Política “ensina o modo de regular as ações dos homens particulares enquanto são membros da sociedade civil”. Assim, somente interessa àqueles que pretendem seguir carreira política, como “Ministro de Estado”, ou ter “empregos públicos”.

Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1997. p.77, 87 e 94-5.

²⁶¹ Esta questão será aprofundada no próximo capítulo.

²⁶² Anthony Pagden. *La ilustración y sus enemigos*. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad. Barcelona: Ediciones Península, 2002. p.61-62.

Se a Ética mostra o “Sumo Bem” e dá meios para que se a alcance, então da Lei depende a “bondade ou malícia” (*Ética*, p.289) dos homens:

Sendo a Ética deduzida da boa razão, **excita nos Homens os princípios do direito natural**, dos quais se tiram as decisões dos casos particulares (...) **A Lei Divina, a Natural, a das Gentes, são a mesma Lei: toda a diversidade está no modo de publicação.** [...] Este é o motivo por que Povos tão diferentes de língua, de país, de costumes, abraçaram o **Direito Romano**: por ser **uma Filosofia Moral, reconhecida justa pela maior parte dos Homens.** (*Ética*, p.260-261. Grifos nossos.)

A diversidade das leis remete a São Tomás.²⁶⁴ Além disso, para Verney, a lei romana, meio proporcionado pela Ética para o alcance do “Sumo Bem”, é racionalizável, do que se pode concluir que faz com que aqueles que a seguem sejam bons. Entretanto, a Ética é apenas *um* meio:

A Ética e a [Teologia] Moral tratam ambas do **Sumo Bem** e das enfermidades do ânimo. Diferem, porém, porque **a Teologia tira as suas conclusões das verdades reveladas; a Ética, da razão. A Filosofia mostra a verdadeira felicidade, mas não sugere meios bastantes para a conseguir**, porque somente considera o Homem com as forças da **natureza corrupta**; [...]. **A Teologia, porém, reconhece a verdadeira origem da natureza corrupta; aponta meios sobrenaturais (quero dizer, tirados da revelação) para emendar as enfermidades do ânimo**; e não só ensina conformar-se com a Lei Natural, mas também com a *Positiva Universal*; de sorte que ensina alguns *ofícios* que o Filósofo ignora. Desta sorte, **deve muito a Ética ao Teólogo**, porque lhe prepara a estrada, confirma as suas conclusões com a autoridade dos filósofos, e **dispõe o Homem para receber a religião.** (*Ética*, p.261-262. Grifos nossos.)

A Filosofia, portanto, não proporciona meios suficientes para o alcance do Sumo Bem. Daí a necessidade da Teologia, que os complementa. À razão natural, portanto, se

²⁶³ A questão do honesto e do útil remete a Cícero. Todavia, este considera que a separação das duas coisas é uma distorção: “[...] qualquer coisa que seja honesta é igualmente útil” (Cícero. *Dos Deveres*. Tradução de Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p.83).

²⁶⁴ Tomás de Aquino considerava a existência de uma hierarquia de leis. A “razão divina” governa a tudo e a todos através da “lei eterna”, “verdade imutável”. O homem participa da lei eterna por meio da “lei natural”, “segundo a proporção da capacidade da natureza humana”. A razão humana leva a disposições particulares, as “leis humanas”. Dessas vêm o “direito das gentes”, sem a qual “não podem os homens conviver uns com os outros”, e o “direito civil”, “consoante o qual cada cidade determina o que a ela melhor se acomoda”. Da insuficiência das leis humanas para “coibir e ordenar os atos interiores” veio a necessidade da “lei divina”. Ver as “Questões sobre a lei na Suma de Teologia” e “Do reino ou do governo dos príncipes ao Rei de Chipre”. *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*. Petrópolis: Vozes, 1997. Ao mesmo tempo, tal diversidade afasta Verney de Locke, que no *Ensaio acerca do entendimento humano* entende três tipos de lei “com as quais os homens geralmente relacionam suas ações para julgá-las corretas ou incorretas”: a “lei divina”, estabelecida por Deus, a “lei civil”, que “consiste na medida dos crimes da inocência” e a “lei filosófica”, ou “lei da *opinião* ou da *reputação*”, “a medida do vício e da virtude” (op. cit., pp.215-6). Esta última é ausente em Verney. Sobre seu

junta a necessidade da revelação. Mais uma vez, a Filosofia é colocada *a serviço* da Teologia. Mas, afinal, o que é a Teologia?

A Teologia é aquela ciência que nos mostra o que é Deus em si, explicando sua natureza e propriedades, e o que é enquanto a nós, explicando tudo o que fez por nosso respeito e para nos **conduzir para a Bem-Aventura**. (*Teologia*, p.237, grifo nosso.)

E, além disso:

Teologia é um corpo de doutrina em que se compreende tudo o que se pode saber das **coisas reveladas**, as quais reduzem-se a três classes: I. As coisas que pertencem a Deus, como é em si; em que se expõem todas as outras propriedades; II. Coisas que pertencem a nós, enquanto nos encaminhamos para Deus, como a criação do Mundo, do Homem, do Anjo etc; III. Coisas que pertencem a nós, enquanto encaminhamos para Deus, que são as nossas obras boas, divinos auxílios, santidade, **bem-aventurança**, e, além disso, **as Leis a que devemos obedecer** etc.. (*Teologia*, p.281. Grifos nossos.)

Filosofia e Teologia quase se confundem. Assim, não causa estranhamento as leis também serem vistas por Verney como objeto da Teologia, o que se justifica pelo fato de que a Lei Divina e a Lei Natural somente se diferem porque a primeira foi revelada diretamente por Deus, enquanto a segunda se conhece pela razão. Portanto, a Filosofia (Ética) fornece meios necessários para uma “Bem-Aventura”, só que “natural”, ou seja, “nesta vida”.

Sendo assim, conforme quer Verney, a Filosofia é incompleta, pois a razão não fornece meios suficientes para a “Bem-Aventura sobrenatural”. O conhecimento filosófico era por ele associado à felicidade terrena, e o conhecimento da Física também seria, assim, necessário para a saída da ignorância. À Física também cabe o estudo de Deus e do Espírito, servindo a razão para provar e confirmar o Dogma. Todavia, nada disso garante por si só a “verdadeira felicidade”, para a qual são necessárias “*Escritura e Tradição*”. Neste aspecto, Verney segue a tradição católica, de Agostinho e de Tomás de Aquino, que pretenderam sintetizar a filosofia antiga com as fontes bíblicas.

Verney assume tal separação, porém se esforça para manter a Ética em função da Teologia. Não há nada que indique falta de autenticidade em seus desejos de defesa da teologia dogmática, ou que fosse um simples promotor da filosofia moderna em detrimento da religião, como já foi sugerido no capítulo anterior. Sua biografia, inclusive, indica isso. Diante da “autonomização” da Filosofia, a defesa da Teologia

pensamento jurídico, ver também Pedro Calafate. Ética. In: _____. (dir.). *História do pensamento filosófico português*, op. cit., p.114.

somente poderia ser feita na esfera da primeira. Apesar de muitos princípios do jusnaturalismo terem sido incorporados, a separação dos domínios não foi tão clara, entre os ibéricos, e Verney inseriu na Filosofia papel importante em relação à Teologia.²⁶⁵

Podem-se também ver os limites da Ética baseada na “boa razão” por meio de uma comparação entre Verney e D. Luís da Cunha (1662-1749), a respeito do conceito de “república”.

2.3.2 O conceito de “república”: Verney e D. Luís da Cunha

Os romanos, como apontou Nicola Matteucci, utilizaram a expressão *res publica* para definir a nova organização política após o fim da monarquia. Colocava em relevo a coisa pública, do povo, o bem comum, a comunidade. Falar em monarquia, aristocracia ou mesmo em democracia, fazia realçar o princípio do Governo (*archia*). A partir de Cícero, “república” e “monarquia” deixaram de ser conceitos antagônicos. Para ele, aquela se caracterizaria pelo interesse comum e, principalmente, pelo direito comum, o único direito pelo qual uma comunidade afirma a sua justiça. “República” ficava contraposta a governos injustos.²⁶⁶

Na Idade Média, como afirmou Giacomo Marramao, exaltou-se a representação da Cristandade, a *respublica christiana*, princípio basilar da grande síntese política da época, *autorictas* pontificia e *potestas* imperial, ambas instituídos por Deus para manter a paz e a justiça sobre a Terra. Construída a partir da aliança entre poder político e religião cristã inaugurada por Constantino (Edito de Milão, 313), fez iniciar, segundo o autor, um ciclo histórico marcado pela transmissão da mensagem universalista cristã, cujo fim remonta à paz de Westphália (1648). Nesse novo contexto, o neologismo *secularização* veio imbuído da afirmação de uma jurisdição secular – isto é, laica, estatal – sobre amplos setores da vida social, até então sob comando da Igreja.²⁶⁷

²⁶⁵ Nesse sentido, ver Pedro Calafate (dir.). *História do pensamento filosófico português*, op. cit., pp.115-116. É possível que Verney tenha conhecido as traduções para o francês feitas por Jean Barbeyrac de *De Juri Belli et Pacis*, de Grócio, e *De Officio Hominis et Civis* e *De Jure Naturae et Gentium*, de Pufendorf. Barbeyrac, embora importante difusor do jusnaturalismo, abrandou a separação presente nas obras entre os domínios civil e teológico, dando, assim, maior importância à religião. Cf. Ian Hunter e David Saunders, in: Samuel Pufendorf, op. cit., p.85n.

²⁶⁶ Ver Nicola Matteucci. República. In: Norberto Bobbio; Nicola Matteucci; Gianfranco Pasquino. *Dicionário de política*. Tradução de Carmen C. Varriale et al. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994, v. 2.

²⁶⁷ Giacomo Marramao. *Céu e terra: genealogia da secularização*. Tradução de Guilherme Alberto Gomez de Andrade. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997. p.18-23.

Foi com o significado atribuído por Cícero que “república” adentrou na Idade Moderna, designando cada vez mais apenas a jurisdição secular, as monarquias modernas. Jean Bodin (1530-1596), por exemplo, empregou *republique* para designar a monarquia e a aristocracia, possuidoras de um *droit gouvernement*, contrapondo-se, assim, a governos baseados na violência e na anarquia.²⁶⁸ De maneira semelhante, observa-se a utilização do termo nos ilustrados portugueses do século XVIII. É o caso de Verney e D. Luís da Cunha.

Tanto no *Verdadeiro método de estudar, para ser útil à República, e à Igreja: proporcionado ao estilo, e necessidade de Portugal* (1746), como se pode ver pelo seu próprio título, quanto no *Testamento Político* (1747-9), de D. Luís da Cunha, “República” apresenta-se separado de “Igreja”.²⁶⁹ Escritas em momentos próximos, durante o período de adoecimento de D. João V, a primeira, obra assinada por um criptônimo, visava a um público mais abrangente, enquanto a segunda, de autor assumido, era destinada a um remetente específico, D. José, futuro herdeiro do trono.

O *Testamento Político* também tem a pretensão de propor mudanças a Portugal a partir dos exemplos estrangeiros, avaliados por alguém que viajou pela Europa. D. Luís da Cunha fora desembargador da Relação do Porto (1685) e da Casa da Suplicação (1688). Em 1695, ingressou nas atividades diplomáticas, sendo nomeado enviado extraordinário em Londres, cargo que ocupou até 1712. Esteve presente nas negociações portuguesas com relação à Guerra de Sucessão Espanhola e no Congresso de Utrecht. Depois, ainda como diplomata, passou por Inglaterra, Espanha, Holanda e França, contribuindo com a orientação da política externa de D. João V.

Verney faz referência a ele para ressaltar experiência que ambos tiveram em viver no exterior:

Mas não é pequena prova de quanto alguns se enganam nesta matéria o testemunho de **alguns Portugueses mais advertidos que saíram de Portugal**. Estes, **quando se acham em um país estrangeiro, parecem estar em um mundo novo**; e, se acaso têm juízo, não deixam de mudar de opinião. **D. Luís da Cunha**, que passou por estes lugares com louvor, e, depois de longos ministérios, se acha hoje Embaixador em França, disse a um amigo meu que, quando saíra de Portugal e ouvira falar outra gente, **o maior trabalho que tivera fora procurar esquecer-se de tudo o que tinha aprendido em Portugal para poder entender as coisas bem e falar com propósito**. (*Direito*, p.127. Grifos nossos.)

²⁶⁸ Cf. Nicola Matteucci. República, op. cit., p.1108.

²⁶⁹ Ambos os autores também consideram outras acepções para “República” como, por exemplo, a que fazem uso para se referirem à “República de Veneza”, ou quando Verney menciona a “República Literária”. Mas não é esse o sentido que aqui está se ressaltando neste momento.

Porém, para além de terem respirado ares diferentes dos de Portugal, que lhes fizeram, de certa forma, adotar um ponto de vista depreciativo de sua terra natal, importa destacar que a maneira como absorveram o ambiente exterior foi bem diferente. A biografia de D. Luís da Cunha sugere ser ele um “estadista”. De fato, o *Testamento Político* assume explicitamente o ponto de vista da Razão de Estado, algo ausente do *Verdadeiro método de estudar*. Os interesses do Estado encontram-se acima de quaisquer outros, mesmo da religião. Assim, o que entende que deve ser reformado dá-se em relação ao Estado português, o que não obrigatoriamente coaduna com os interesses da Igreja. D. Luís da Cunha concorda com Verney no que toca à consideração da Igreja como um Estado, com todas as prerrogativas reais. Todavia, enquanto Verney empenhou-se para destacar o papel e a importância da religião, paralelamente à do Estado, D. Luís da Cunha, como “estadista”, submeteu a religião aos interesses do poder temporal.

O diplomata partiu de uma noção de “república” associada à ideia de “autoridade secular”. O rei é entendido como uma pessoa jurídica, única autoridade que poderia concretizar as mudanças, assim como o havia considerado Verney. O sentido em que usam o termo “república” é o mesmo em que usam “Estado” ou “Reino”. No caso de D. Luís da Cunha, é explícita a sua utilização no sentido de “justiça”, punitiva ou distributiva.

A diferença entre ambos a respeito da adoção dos princípios da Razão de Estado pode ser exemplificada por meio do entendimento que cada um tem a respeito de Nicolau Maquiavel (1469-1527). No início do período moderno, vendo a península Itálica atravessada pelas disputas entre espanhóis e franceses, Maquiavel pretendeu dar os preceitos que pudessem fazer o príncipe conservar e aumentar seu poder. Partindo da ideia de uma natureza humana essencialmente má, acabou por separar moral da religião: a política tem sua própria moralidade, cabendo a moralidade cristã ao âmbito privado, já que a ação política se justifica por si mesma. Era a inspiração para a Razão de Estado, que, embora tenha feito dele um pensador de má fama, caiu muito bem aos propósitos dos Estados em formação.²⁷⁰

²⁷⁰ Se o Tratado de Westphalia, que deu origem à nova ordem que emergiu após a Guerra dos Trinta Anos (1618-48), pode ser considerado como o marco da ruptura com o ideal universalista da *respublica christiana*, dando a “república” uma noção apenas de autoridade secular, pode-se também acrescentar o exemplo da França, católica, que, nesse conflito, declarou guerra aos Habsburgos, também católicos, o que se justifica pela “razão de Estado”.

Verney recusou Maquiavel. Considerou sua obra como “ímpia”, pois “não dizendo ele senão aquilo que se pratica todos os dias nas cortes e outras partes, fãcilmente inspira o veneno dos seus princípios, apadrinhado pelo uso comum” (*Ética*, p.297.). Além disso, afirma: “Acham-se modernos que observam uma Política ímpia, a qual não tem mais fim que engrandecer o Estado, sem fazer caso da religião, nem do Direito natural. Deste gênero é Nicolau Maquiavelo, Tomás Hobbes, e alguns outros” (*Direito*, p.136-137.). O que faz sentido, já que a ética é posta em função da teologia. Entretanto, D. Luís da Cunha assume basear-se nele:

Depois de ser o meu pensamento que V. A. **fuja de ter um primeiro ministro [...]; como seja preciso que o príncipe faça ver aos seus vassalos que regularmente pratica os preceitos da igreja**, dissera que V. A. escolhesse para cura da sua freguesia um homem desinteressado [...]; porque tenho observado que a teologia dos frades é muito arriscada, **principalmente a dos jesuítas**, que são os que mais a estudam e por isso mais aptos para adoptarem as opiniões, que possam agradar ao confessado se for príncipe e não um pobre lavrador. “Se alguém me acusar de que nesta parte abraço as **máximas de Maquiavelo**, enquanto diz que o governo monárquico seria o mais perfeito de todos, se o príncipe não tivesse validos, nem **confessor, confesso minha culpa sem arrependimento [...]**.”²⁷¹

Sua Razão de Estado manda o “príncipe” obedecer aos preceitos da Igreja apenas para fazer “ver nos seus vassalos que regularmente” os pratica. Manda ele se afastar de todos aqueles que poderiam fazer do Estado instrumento para suas próprias ambições – como os primeiros ministros, no que segue o exemplo de Luís XIV, que governou sozinho –, inclusive as ordens religiosas, nomeadamente a Companhia de Jesus.²⁷² Trata-se de outra vertente crítica a essa ordem, paralela à de Verney. Mas ela se manifesta em toda a obra, da qual poderíamos tirar muitos outros exemplos, que, inclusive, assinalam um contraste com Verney.²⁷³

Um deles seria a respeito do Santo Ofício. Como já visto, Verney fez, nas cartas remetidas a Muratori, uma contundente defesa da Inquisição. No *Verdadeiro método de estudar*, essa defesa se confirma:

²⁷¹ D. Luís da Cunha. *Testamento político*. São Paulo: Alfa-Omega, 1976. p.22-23. Grifo nosso.

²⁷² Veja-se também Martim de Albuquerque. *A sombra de Maquiavel e a ética tradicional portuguesa*. Ensaio de História das Idéias Políticas. Lisboa: Faculdade de letras da Universidade de Lisboa. Instituto Histórico Infante Dom Henrique, 1974.

²⁷³ Alguns possíveis: defende a necessidade de o rei ter um filho varão para “conservar o reino” e impedir a sucessão estrangeira (p.32-34); considera que o príncipe deve ser “estimado” pelos militares (p.47) (ambos princípios que podem ser relacionados a Maquiavel). Além disso, o próprio D. Luís da Cunha fala em “razão de Estado”: “e esta razão de Estado é o que nosso melhor garante [...]”. D. Luís da Cunha, *Testamento político*, op. cit., p.46.

O Santo Ofício justamente manda pregar àqueles homens penitenciados, para os alumiar na sua cegueira: e esta é uma ideia sacrossanta. Mas eu não sei se os tais Judeus ficam persuadidos (...) (*Retórica*, p.21.).

Já D. Luís da Cunha, ao contrário, defende a reforma da Inquisição, dando liberdade aos judeus, sem que ficasse prejudicada a “união e sociedade da república”, pois é o que, segundo ele, já acontecia:

isto mesmo se está praticando tácitamente, pois vemos quantos casamentos se deixam de fazer entre certas pessoas ou famílias, porque de uma ou de outra se tem opinião de descendentes de algum cristão-novo, de sorte que faria a lei o que faz o mal-entendido costume, sem outra diferença senão a que vai do mais ao menos.²⁷⁴

Portanto, substitui-se uma noção de “república” como uma sociedade de cristãos por uma versão mais secularizada, na qual cristãos e judeus convivem conjuntamente. O argumento é a utilidade do Estado: para além da “desonra” que Portugal causa junto aos países estrangeiros, “onde o nome de Portugal é sinónimo com o de judeu” – impressão também manifestada por Muratori, como visto –, a Inquisição trazia malefícios por despovoar o Reino e prejudicar o comércio.²⁷⁵

A menção ao comércio é importante, pois tal atividade estava no cerne do enriquecimento do Estado. D. Luís da Cunha manifesta preocupação com as colônias, responsáveis, assim como a Inquisição, pelo despovoamento do Reino. A solução viria a ser o povoamento do Brasil por estrangeiros, independentemente de sua religião:

O modo de poder povoar aquelas imensas terras [Brasil], de que tiramos tantas riquezas, sem despovoar Portugal, seria permitir que os estrangeiros com as suas famílias se fossem estabelecer em qualquer das suas capitânicas que escolherem, sem examinar qual seja a sua religião, recomendando aos governadores todo o bom acolhimento, e arbitrando-lhes a porção de terra que quisessem cultivar [...].²⁷⁶

Assim, deve-se destacar que, no *Testamento Político*, a noção de “República” apresenta-se em sentido muito mais amplo do que no *Verdadeiro método de estudar*, pois aparece em uma dimensão “imperial”, uma dimensão na qual não constam apenas católicos. Na obra de Verney, não há menções às colônias. Uma visão mais “imperial” apareceria em outra ocasião, na oração proclamada quando da morte de D. João V (1750), na qual alguns temas receberam outro enfoque. Nesta, Verney exalta o papel do

²⁷⁴ D. Luís da Cunha, *Testamento político*, op. cit., p.85-86.

²⁷⁵ D. Luís da Cunha, *Testamento político*, op. cit., p.75-91.

²⁷⁶ D. Luís da Cunha, *Testamento político*, op. cit., p.74-75.

rei dentro da República Cristã, referindo-se ainda à sua importância em propagar a religião no “Império Portuguez”. Em termos da “Arte Política”, destacou sua administração da República. Também o comércio africano, asiático e americano é citado, bem como as riquezas que o monarca levou a Portugal.²⁷⁷

Verney e D. Luís da Cunha viviam o contexto de um mundo em transformação. Justificavam a mudança com base nos modelos estrangeiros, mas diferentes. Cada um deles, no entanto, absorveu o ambiente estrangeiro de uma maneira. O segundo assumiu o ponto de vista do “estadista”, da Razão de Estado. Para ele, transformações e reformas só faziam sentido se fossem para levar prosperidade à “república”, vista como “Estado”, “autoridade secular”. Verney também intenta a reforma, mas sua contribuição à “república” é sempre calcada na proposta de reforma pedagógica. A utilidade para o Estado advém daí.

Mas não é somente para o Estado, mas sim igualmente para a Igreja. D. Luís da Cunha entende um Estado cuja jurisdição abrange-a. Verney considera “república” e “Igreja” de maneira separada. Como teólogo católico, embora tenha, de certa maneira, absorvido autores que, em termos de pensamento jurídico, apregoavam uma ética autônoma em relação à Teologia, esforçou-se para dar lugar a esta, muitas vezes misturando-as. Se Grócio deu menor atenção ao dogma, em Verney não há nada disso: sua proposta teológica procura afirmar o dogma, a verdade de fé católica, acusando a Escolástica de tê-lo deixado de lado. Assim, sua “república” é menos “secularizada”, o que condizia com o ambiente intelectual que respirou em Roma, marcado pela modernização em termos de pensamento filosófico, mas também em defesa do catolicismo. A harmonia entre Filosofia e Teologia que desejava correspondia perfeitamente à reaproximação entre o Estado português (D. João V) e a Igreja (papa Bento XIV) nos anos 40 do século XVIII.

Se esse entendimento estiver correto, Verney estaria menos próximo do jusnaturalismo moderno e menos distante do pensamento político escolástico, embora este tivesse absorvido sobremaneira a influência do primeiro. Era no campo da Filosofia (Física e Ética) que se davam os principais embates intelectuais do período. Propor uma nova teologia teria que se dar nesses termos. Verney está longe de se contrapor ao absolutismo, mas a importância que dá à função da Igreja pode ser entendida como uma

²⁷⁷ Oração de Luiz Antonio Verney, Cavalleiro Torquato, Arcediago de Evora, na morte de D. João V, Rey Fidelissimo de Portugal, aos Cardeaes, op. cit.

limitação à plenitude do exercício do poder do Estado.²⁷⁸ E ainda, se comparado ao pensamento político da segunda metade do século XVIII, poder-se-ia observar a limitação por outra via.

Verney encontra-se justamente no limiar de uma transição para uma postura mais radical em termos de política. Sua preocupação em pretender reformar a jurisdição civil e a canônica reflete a tendência existente nos séculos XVII e XVIII de separar claramente a jurisdição do Estado da da Igreja. Daí as diferentes propostas de codificação jurídicas tendo em vista o estabelecimento de um direito nacional.²⁷⁹ Em Portugal, o processo de codificação teve como um de seus momentos decisivos a Lei da Boa Razão (1769), que, como se vê por seu próprio nome, apropriou-se de uma noção utilizada pela intelectualidade portuguesa anterior, e particularmente por Verney. Todavia, em comparação com Verney, a teoria política da época pombalina viria a chegar a proposições que defendiam muito mais contundentemente a autonomia do Estado, o regalismo e a monarquia pura, em clara oposição ao poder da Igreja.²⁸⁰ Essas proposições, altamente inspiradas no modelo francês de um poder real cuja origem prescindia de qualquer intermediação, justificaram o absolutismo do reinado de D. José.²⁸¹ Se as reformas pombalinas colocaram na prática ideias de Verney, isso se deu em detrimento do poder da Igreja em Portugal.²⁸² O que, deve-se dizer, não parece ser uma proposta sua, ao menos no que se refere ao *Verdadeiro método de estudar*.

²⁷⁸ Nesse sentido, cabe novamente uma comparação com Locke. No *Segundo tratado sobre o governo*, este defende a limitação do poder real, cuja função passa a ser somente a defesa da propriedade. Nada disso há em Verney. Não se sabe se teve contato com essa obra, mas de qualquer forma, marca outra diferença sua com relação ao pensador inglês.

²⁷⁹ Ver Giovanni Tarello. Ideologías del siglo XVIII sobre la codificación y estructura de los códigos. *Cultura jurídica y política del derecho*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

²⁸⁰ Ver José Sebastião da Silva Dias. Pombalismo e teoria política. In: *Cultura, História e Filosofia*. Lisboa, INIC, 1982, nº1.

²⁸¹ Cf. Zília Osório de Castro. *O Regalismo em Portugal*. António Pereira de Figueiredo. Lisboa: Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, 1987.

²⁸² Algumas possíveis afinidades, ou incorporações promovidas pelas reformas pombalinas do pensamento de Verney, poderiam ser observadas na Lei da Boa Razão, que sistematizou as fontes, assegurou o primado da vigência das leis naturais, eliminou sutilezas (inclusive proibindo o uso da Glosa de Acúrsio e os Comentários de Bártolo) e pela limitação do uso do direito romano. Em relação ao *Compêndio histórico do estado da Universidade de Coimbra*, de 1771, semelhanças existem a respeito da necessidade como subsídios para a formação dos estudantes, do estudo do latim e do grego, bem como da história, assunto ao qual aqui se voltará no último capítulo desta dissertação. Ver José Reinaldo de Lima Lopes. *O direito na história*, op. cit., p.208-209; Flávio Rey de Carvalho. *Um Iluminismo português? A reforma da Universidade de Coimbra (1772)*. São Paulo: Annablume, 2008. p.54-56.

3. A História como arma de combate

Verney situa-se exatamente na transição para a modernidade. Defendeu a necessidade de se unir Teologia e Filosofia, esforçando-se para afirmar a importância da primeira. Nesse sentido, outro aspecto de sua obra merece atenção especial: o uso que faz da História. Pretende-se pontuar nesse capítulo as razões que o levaram a defender a Teologia dogmática, ou seja, os “perigos” enfrentados pelo Catolicismo à época. Naquele contexto, a História passou a fornecer argumentos com os quais seria possível contestar os adversários. Para tanto, Verney lançou mão dos preceitos do método crítico, para utilizá-los como uma “arma de combate”.

3.1 Desdobramentos da *crise da consciência europeia*

3.1.1 A historiografia da *crise da consciência europeia*

Em *La crise de la conscience européenne* (1934), Paul Hazard identificou o intervalo entre 1680 e 1715 como o período da chamada “crise da consciência europeia”, no qual se formulou o “espírito do século XVIII”. Nesses trinta e cinco anos, as “noções mais comumente aceites, a do consenso universal que demonstrava Deus, a dos milagres, eram postas em dúvida.”²⁸³ Em outras palavras:

Tratava-se de saber se se devia crer ou não; se se devia obedecer à tradição, ou revoltar contra ela; se a humanidade continuaria o seu caminho fiando-se nos mesmos guias, ou se alguns chefes novos a fariam rodar para conduzir a novas terras da promessa.²⁸⁴

Toda a tradição, envolvendo seus aspectos religioso e político, passou a ser questionada. Ainda segundo Hazard, a “grande batalha de ideias realizou-se antes de 1715, e mesmo antes de 1700”.²⁸⁵ Os combatentes? Malebranche, Fontenelle, Locke, Leibniz, Bossuet, Fénelon, Bayle e Espinosa. A difusão das ideias originadas nessas “batalhas” intelectuais deu-se a partir de 1715, o que foi objeto de uma outra obra,

²⁸³ Paul Hazard. *A crise da consciência europeia* (1680-1715). Tradução de Óscar de Freitas Lopes. Lisboa: Edições Cosmos, 1948. p.8.

²⁸⁴ Paul Hazard. *A crise da consciência europeia*, op. cit., p.7.

²⁸⁵ Paul Hazard. *A crise da consciência europeia*, op. cit., p.343.

intitulada *La Pensée Européenne au XVIIIe Siècle*, publicada postumamente em 1946.²⁸⁶

A partir da obra de Hazard, o tema da “crise da consciência europeia” seria continuamente debatido pela historiografia sobre o Iluminismo. Na verdade, a própria periodização das Luzes tornou-se foco de discussões, e ainda hoje persistem diferentes visões. Veja-se, por exemplo, a obra de Peter Gay, na qual o autor não situa as origens do fenômeno ilustrado em finais do século XVII. Em *The Enlightenment: An Interpretation* (1966), ele defendeu que filósofos do Iluminismo constituíam uma única “família”, com um programa comum de secularização, humanidade, cosmopolitismo e vários tipos de liberdade. Três gerações de ilustrados são assinaladas: a primeira, dominada por Montesquieu e em parte por Voltaire, teve por base a divulgação dos escritos dos ingleses (Newton e Locke) até 1750; a segunda, formada por autores que alcançaram a maturidade na metade do século (Franklin, Buffon, Hume, Rousseau, Diderot, Condillac, Helvétius, d’Alambert), fundindo anticlericalismo e especulações científicas; e a terceira, de Holbach, Beccaria, Lessing, Jefferson, Wieland, Kant e Turgot, envolvia uma mitologia científica e metafísica materialista, economia política, reforma legal e práticas políticas. Ou seja, de uma geração a outra houve uma continuidade no estilo de pensamento, bem como um crescente radicalismo, inclusive em relação à religião, passando-se paulatinamente do deísmo ao ateísmo.²⁸⁷

O ano de 1715 – a data do fim da crise da consciência europeia, segundo Hazard – é o momento em que Norman Hampson considera o início do Iluminismo, em *The Enlightenment* (1968). Trata-se da data que assinala o fim das guerras de Luís XIV. Esse primeiro momento do Iluminismo, marcado pela estabilidade e pelo surgimento de novas ideias e atitudes, encerrou-se apenas com o início das guerras de Frederico, o Grande, em 1740. O segundo momento vai de 1740 a 1789, da Guerra de Sucessão Austríaca até a Revolução Francesa, e é caracterizado por grandes transformações nascidas, em grande parte, devido aos problemas originados no primeiro período.²⁸⁸

Chega a ser curioso que, em relação à “crise da consciência europeia”, Hampson demonstre-se indignado por ter Hazard “suggested that the first flowering of the Enlightenment should be sought, not in the eighteenth century, but in the second half of

²⁸⁶ Paul Hazard. *O pensamento europeu no século XVIII*. Tradução de Carlos Grifo Babo. Lisboa: Editorial Presença, 1989. p.8.

²⁸⁷ Peter Gay. *The Enlightenment: An interpretation. The rise of the modern paganism*. New York: Norton & Company, 1995. p.ix-xiv e 3-27.

²⁸⁸ Norman Hampson. *The Enlightenment*. Middlesex: Penguin Books, 1968, passim.

the seventeenth”. Christopher Hill, segundo Hampson, argumentou existirem atitudes geralmente atribuídas ao Iluminismo já no século XVI, ao menos na Inglaterra. Continuando assim, em breve poderia haver historiadores iniciando as Luzes no século XII, ironiza Hampson.²⁸⁹

Franco Venturi, em texto intitulado “*L’illuminismo nel Settecento europeo*” (1960), também entende que as origens do Iluminismo podem ser encontradas no período da “crise da consciência europeia”. Uma de suas preocupações principais é a das repercussões políticas das novas ideias, e as ideias inglesas contribuíram para precipitar as mudanças na França. A questão é retomada em *Utopia e Reforma no Iluminismo (Utopia e riforma nell’Illuminismo, 1970)*, no capítulo “Cronologia e geografia do Iluminismo”, no qual propõe um olhar para a Europa das Luzes no seu conjunto. Venturi enxerga um movimento comum, uma tendência geral em toda parte: a expansão da sociedade, da política e das ideias no início do século XVIII, uma crise nos anos 30, a existência de um ápice nos anos 50 e 60 e um período de profunda perturbação no último quartel do século. Todavia, o passar dos anos vai tornando distante as discussões relacionadas à “crise da consciência europeia”, de maneira tal que, em meados do século:

não estamos mais adiante da crise da consciência europeia do início do século. Nem de uma continuação das disputas entre deístas e antideístas, entre jansenistas e molinistas, entre laxistas e rigoristas, entre regalistas e curialistas, entre as diversas escolas nascidas do racionalismo cartesiano, ou das diversas correntes do direito natural. Alguma coisa de novo estava nascendo. Da *Frühauflklärung* estamos passando à *Aufklärung*.²⁹⁰

Pierre Chaunu, em *La Civilisation de l’Europe des Lumières* (1971), delimitou a época da Ilustração dividindo-a em dois momentos principais: o primeiro, entre 1680 e 1715, é aquele que compreende, como assinalou Paul Hazard, a crise da consciência europeia; o segundo, entre 1730 e 1770, é o da “*Vital Revolution*”, caracterizado pela diminuição das leituras em latim e pela alfabetização em massa da população ocidental.²⁹¹

²⁸⁹ Norman Hampson. *The Enlightenment*, op. cit., p.15.

²⁹⁰ Franco Venturi. *The European Enlightenment*. In: *Italy and the Enlightenment: Studies in a Cosmopolitan Century*. Traduzido por Susan Corsi. London: Longman, 1972; Cronologia e geografia do Iluminismo. In: *Utopia e reforma no Iluminismo*. Tradução de Modesto Florenzano. Bauru: EDUSC, 2003.

²⁹¹ Pierre Chaunu. *A civilização da Europa das luzes*. Tradução de Manuel João Gomes. Lisboa: Estampa, 1985. v.1. p.19-23.

Mas o resgate mais significativo da obra de Hazard foi feito por Jonathan I. Israel, em *Radical Enlightenment* (2001), no qual defendeu o ser período entre 1650 e 1680 o verdadeiro momento da “crise de consciência europeia”, e o período entre 1680 e 1750 como sendo “the more dramatic and decisive period of rethinking when the mental world of the west was revolutionized along rationalistic and secular lines”.²⁹² Por desconsiderar a segunda metade do século XVIII como o momento crucial do pensamento ilustrado, acabou por operar uma mudança considerável nas concepções historiográficas. Israel enxerga um duplo movimento no Iluminismo, inspirado por duas tendências advindas do processo de racionalização e secularização, que pôs em questionamento a antiga hegemonia da Teologia, levando à emancipação da Filosofia por volta de 1650: uma tendência moderada e outra radical. A primeira tendência contestou o conhecimento escolástico-aristotélico, tentando acomodar os novos avanços da matemática e da ciência com a autoridade das Sagradas Escrituras. Seria baseada principalmente em Descartes e desenvolvida, entre outros, por Newton e Locke na Inglaterra, Thomasius e Wolff na Alemanha, Nieuwentijt e s-Gravesand nos Países Baixos, e Feijóo e Piquer na Espanha, tal tendência. A segunda tendência teria se desenvolvido principalmente a partir das ideias de Espinosa, e, entre outros pilares da civilização judaico-cristã, rejeitou todo o compromisso com o passado, questionando as estruturas tradicionais, a Criação, a veracidade da Bíblia e de qualquer fé, a intervenção da Providência divina nos assuntos humanos, os milagres, a recompensa e a punição após a morte, a autoridade eclesiástica, a existência de qualquer hierarquia social ordenada por Deus, privilégios nobiliárquicos e a sanção religiosa da monarquia. Desde suas origens, nos anos 50 e 60 do século XVII, tal tendência dos inícios do Iluminismo combinou imensa reverência pela ciência e pela lógica matemática com formas de deísmo não-providencial, além de questões relacionadas de alguma forma a materialismo, ateísmo, republicanismo e tendências democráticas.²⁹³

O autor dá a entender ser a tendência moderada uma reação representada pela tendência radical. Vale a pena observar que Jonathan Israel toma as ideias de Espinosa como o critério de avaliação do grau de radicalismo dos demais pensadores: quanto mais próximo dele, mais radical. É a partir desse parâmetro que ele estabelece a classificação no interior das duas tendências. Seguindo esses critérios, Israel define

²⁹² Jonathan Israel. *Radical Enlightenment*. Philosophy and the making of modernity (1650-1750). New York, Oxford University Press, 2001. p.20.

²⁹³ Jonathan Israel. *Radical Enlightenment*, op. cit., p.11-12.

Verney como “chief spokesman of the moderate Enlightenment in Portugal, and an ardent advocate of Locke and Newton”, destacando a defesa vigorosa que fez da censura para afastar as ideias perigosas.²⁹⁴

Pode-se sustentar que os debates de Verney ainda remetem àqueles do período da “crise da consciência europeia”. A partir do segundo capítulo desta dissertação, pôde-se ver como as discussões de Verney estavam atadas às discussões do “*Frühaufklärung*” de que Venturi fala. Cabe ainda aprofundar mais as relações entre as ideias de Verney e o “Iluminismo radical” de Israel, o que será feito mais para frente.

Antes, porém, deve-se mencionar a crítica desferida por Chantal Grell a um aspecto da concepção de Hazard. Segundo Grell, Hazard incorreu em um esquematismo impropriedade ao tratar de uma das manifestações do período entre 1680 e 1715, quando opôs erudição e história filosófica.²⁹⁵ A erudição é outro aspecto da obra de Verney, e também deve ser observado.

3.1.2 Na República das Letras

Em carta enviada a Muratori a 6 de Fevereiro de 1745, Verney elogia sua obra *Difetti della Giurisprudenza* (1742), afirmando que “nada empreendes que não seja habilíssimo e altamente apropriado à maior utilidade da república das Letras”.²⁹⁶ Muratori comentaria, em carta remetida a Verney, datada de 13 de abril de 1749, que “não tenho outras relações com mais ninguém na república das letras”.²⁹⁷

A ideia de uma “República das Letras”, ou “República Literária” (*Respublica literarum*), cujas origens remontam ao humanismo renascentista, postulava uma igualdade de princípios entre os sábios de toda a Europa. Assim, por “república”, entendia-se também um significado distinto daquele discutido no capítulo anterior desta dissertação. Naquele caso, Verney utilizava-a tanto para remeter ao Estado “civil” quanto à Igreja, também vista como um Estado. Todavia, quando fala em “República das Letras”, o termo república adquire sentido de uma união de sábios em busca da

²⁹⁴ Jonathan Israel. *Radical Enlightenment*, op. cit., p.115.

²⁹⁵ Chantal Grell. *L'histoire entre erudition et philosophie: etude sur la connaissance historique à l'âge des lumières*. Paris: PUF, 1993. p.22. Rogério Forastieri da Silva lembra que, para Owen Chadwick, a “crise de consciência europeia” circunscreve-se a uma elite intelectual. *História da historiografia*. Bauru: EDUSC, 2001. p.187.

²⁹⁶ Carta de Verney a Muratori, 6 de Fevereiro de 1745. In: Luís Cabral de Moncada. *Estudos de história do direito*. Século XVIII – Iluminismo católico: Verney: Muratori. 1950. p.241.

²⁹⁷ Carta de Muratori a Verney, 13 de Abril de 1749. In: Luís Cabral de Moncada. *Estudos de história do direito*, op. cit., p.300.

investigação da verdade, independentemente de seus Estados de origem. Trata-se, portanto, de uma rede horizontal de homens, que atravessa as diferenças assinaladas pelos limites geográficos políticos.

No século XVII, e particularmente durante o período da crise de consciência europeia, a pesquisa científica e a busca por um saber liberto das ortodoxias religiosas levou as atividades dos sábios a se desenvolverem em relativa clandestinidade, ou seja, fora do alcance dos Estados, muito embora houvesse muitos casos de mecenato estatal, do que muitas das Academias modernas são exemplos.²⁹⁸ Claro que, não obstante a cooperação científica, havia também conflitos intelectuais e ideológicos.²⁹⁹ Para Reinhart Koselleck, a República das Letras fora estabelecida na esfera privada engendrada pelas guerras de religião. Nela, desenvolveu-se o espaço da *crítica*. Como o próprio autor menciona, a República das Letras foi assim descrita pelo editor do jornal *Nouvelles de la republique des lettres*, Pierre Bayle (1647-1706):

É a liberdade que reina na república das letras. Essa República é um Estado extremamente livre. Nele só se reconhece o império da verdade e da razão; e, sob os auspícios delas, trava-se guerra inocentemente contra quem seja. Os amigos têm que proteger-se dos amigos, os pais dos filhos, os sogros dos genros: é como um século de ferro. Ali, todos são soberanos e podem ser julgados por todos.³⁰⁰

A ideia de que lá todos podem ser julgados por todos leva à questão do surgimento da esfera pública e, logo, da *opinião pública*.³⁰¹ Naquele contexto, três eram as formas de transmissão e circulação de ideias: os impressos (periódicos, publicações literárias, revistas, *spectateurs*, manifestos, gazetas), as viagens e as correspondências.³⁰²

Em relação aos impressos, deve-se apontar a existência de redes de distribuição por toda a Europa, fossem elas clandestinas ou oficiais. A esse respeito, pode-se lembrar a discussão sobre a publicação do *Verdadeiro método de estudar*, mencionada no

²⁹⁸ Cf. Didier Masseau. República das Letras. In: Michel Delon (dir.). *Dictionnaire européen des Lumières*. Paris: PUF, 1997.

²⁹⁹ Donald R. Kelley. The Science of History. In: *Faces of History*. Historical enquiry from Herodotus to Herder. New Haven & London: Yale University Press, 1998. p.209.

³⁰⁰ Apud Reinhart Koselleck. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 1999. p.97.

³⁰¹ Sobre a possibilidade do uso do conceito de “esfera pública literária” em Portugal setecentista, e particularmente relacionado à obra de Verney, ver Eduardo Teixeira de Carvalho Júnior. *Verney e a questão do Iluminismo em Portugal*. Dissertação de Mestrado, UFPr, 2005. A respeito do debate sobre a questão da opinião pública, que envolve Jürgen Habermas e Koselleck, entre outros, ver Dena Goodman. Public Sphere and Private life: Toward a Synthesis of Current Historiographical Approaches to the Old Regime. *History and Theory*, V. 31, No. 1 (Feb., 1992). p.1-20.

³⁰² Ver Didier Masseau. República das Letras, op. cit.; Vincenzo Ferrone & Daniel Roche. Historia e historiografía de la ilustración. In: _____ (eds.). *Diccionario histórico de la Ilustración*. Madrid: Alianza Editorial, 1998. p.462-465.

primeiro capítulo dessa dissertação. Também a divulgação das obras de Verney, especialmente em famosos meios literários europeus, como as notícias veiculadas no *Jornal des Sçavans* e no *Giornale de'Letterati* romano, exemplificam a divulgação que Verney alcançava naquele contexto, o que é atestado também pela recomendação de sua obra por importantes nomes do cenário intelectual do período.

As viagens também favoreciam a circulação de ideias, e a ida de Verney à Itália dá mostras de sua relevância, já que foi lá onde adquiriu a bagagem intelectual que apresenta nas suas obras, e especialmente no *Verdadeiro método de estudar*.³⁰³

Antes dele, a ida à Itália dos beneditinos de Saint-Maur Bernard de Mautfaucon (1655-1741) e, principalmente, Jean Mabillon (1632-1707), no final do século XVII, incentivou a divulgação do chamado método crítico na península. Embora nem todos na Itália lhe tenham sido receptivos, Mabillon deixou como discípulo o beneditino italiano Benedicto Bacchini.³⁰⁴ Foi Bacchini quem ensinou a Muratori rudimentos de paleografia e estimulou a aprendizagem de línguas estrangeiras, como francês, espanhol e grego. Em 1700, Muratori sucedeu-o como bibliotecário do duque de Módena.³⁰⁵

As vinte cartas trocadas entre Verney e Muratori fazem parte do imenso epistolário do sábio italiano, composto por mais de seis mil unidades conservadas. Tal quantidade, como destacou Bruno Neveu, atesta o reconhecimento que o erudito italiano obteve no circuito da República das Letras, e especialmente por parte dos sábios franceses, do que são prova as correspondências que trocou com Mautfaucon e Mabillon.³⁰⁶ Suas relações com Leibniz (1646-1716) também são conhecidas.³⁰⁷

A influência de Muratori entre intelectuais ibéricos, além de Verney, é também sabida, haja vista D. Gregorio Mayáns y Siscar (1718-1801).³⁰⁸ No caso da Espanha, como apontou Antonio Mestre Sanchis, desde os *novatores* do século XVII, intelectuais procuravam superar o sentimento de “decadência” intelectual, entre outros meios, pelo esforço em seguir a evolução das correntes historiográficas europeias, particularmente

³⁰³ Pode-se também ver a figura do estrangeirado como o cosmopolita português. Ver Franco Venturi. *Il Portogallo dopo Pombal*. In: *Settecento riformatore*: IV. La caduta dell'Antico Regime (1776-1789). 1º Tomo. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1984. p.266.

³⁰⁴ Cf. Arnaldo Momigliano. *Los discípulos italianos de Mabillon*. In: *Ensayos de historiografía antiga y moderna*. México: Fondo de cultura económica, 1993.

³⁰⁵ Arnaldo Momigliano. *Los discípulos italianos de Mabillon*, op. cit., p.240.

³⁰⁶ Bruno Neveu. “Muratori et l'historiographie gallicane”. *Erudition et religion aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: Éditions Albin Michel, 1994.

³⁰⁷ Ver Sergio Bertelli. *Le “antichità” estensi*. In: *Erudizione e storia in Ludovico Antonio Muratori*. Napoli: Nella sede dell'Istituto, 1960.

³⁰⁸ Javier Fernández Sebastián. *Península Ibérica*. In: Vincenzo Ferrone; Daniel Roche (eds.). *Diccionario histórico de la Ilustración*, op. cit., p. 344.

dos bolandistas e dos maurinos.³⁰⁹ E, mesmo entre intelectuais espanhóis e portugueses, havia rica troca de correspondências, como estudou Marie-Hélène Piwnik.³¹⁰ Lembre-se que Mayáns, como aludido no primeiro capítulo desta dissertação, recomendou a leitura de “El methodo de estudiar de Barbadiño”.

O pensamento de Verney, além de suas proximidades com o de Muratori, encontra afinidades com os dos eruditos franceses, a serem analisadas mais adiante. Por ora, vale lembrar que há em sua obra algumas páginas dedicadas ao beneditino galego Benito Feijóo (1676-1764), autor dos oito tomos do *Teatro Crítico Universal* (1726-1739). Verney afirma fazer “mais de doze anos que o li” e que “ali se encontra muita coisa boa”, mas que “para um bom Filósofo, ou homem que há-de seguir a boa Filosofia, pode ser prejudicial”. No seu entender, se lido “à luz de uma boa Lógica”, “qualquer homem de juízo dirá o mesmo sem ter mais lido o Feijóo” (*Metafísica*, p.158-63).

Salgado Jr. observa afinidades entre Verney e Feijóo em relação à valorização das novidades da investigação científica e às alterações nos pontos de vista tradicionais que estas implicam. Lembra também o combate feito pelo espanhol, sobretudo a partir do sétimo volume do *Teatro Crítico Universal*, aos planos pedagógicos vigentes na Espanha. Todavia, Verney talvez não conhecesse a obra completa, apenas os primeiros tomos. Além dessas, poder-se-ia sustentar que semelhanças também poderiam ser encontradas em relação ao método crítico. Sobre Feijóo, Antonio Mestre Sanchis lembra sua crítica do ensino dominado pela escolástica, o uso privilegiado da bibliografia francesa, inclusive de Pierre Bayle, sua atitude reformista, cuja base seriam os maurinos, seus elogios a Bacon, Locke e Newton e a sua censura ao estado decadente da cultura e investigação espanholas daquele momento.³¹¹

Verney parece defender a abertura dos letrados portugueses aos debates estabelecidos na República das Letras, condenando, assim, a atitude intelectual que, segundo ele, recusava-se a “modernização”. Por outro lado, deve-se observar que é verdadeira também para Verney a afirmação de Javier Fernández Sebastián, para quem:

si la idea de una alta cultura sin fronteras es bien aceptada [entre sábios portugueses e espanhóis setecentistas, particularmente os dos finais do século], lo cierto es que la adhesión a la profana *republique des lettres* raramente prevalece sobre la lealtad básica a una pátria espiritual – la *universitas christiana* – teñida a veces de un vago

³⁰⁹ Antonio Mestre Sanchis. *Apología y crítica de España en el siglo XVIII*. Madrid: Marcial Pons, 2003. p.71-94.

³¹⁰ Marie-Hélène Piwnik. Introduction; Correspondances erudites. In: *Echanges erudits dans la Peninsule Iberique* (1750-1767). Paris: Fondation Calouste Gulbenkian/Centre Culturel Portugais, 1987.

³¹¹ Antonio Mestre Sanchis. *Apología y crítica de España en el siglo XVIII*, op. cit., p.18.

cosmopolitismo religioso, o sobre el sentimiento de apego a la *res publica* civil (la catolicidad solía entenderse como un rasgo inherente a la nacionalidad.³¹²

A preocupação de Verney não é com a simples adesão às discussões em voga na República das Letras, mas com a defesa do patrimônio católico ante seus inimigos, particularmente os “epicureus”.

3.1.3 Contra os “epicureus”

Jonathan Israel, baseando-se em passagem do *Verdadeiro método de estudar* a ser citada adiante, apontou Verney como o líder da tendência moderada em Portugal, em reação às ideias de Espinosa. Há, no entanto, outra passagem na qual Verney se refere a Espinosa, não observada pelo historiador. Após criticar o modo como os jesuítas examinam uma das “divisões do Ente”, ou seja, entre “Espírito e Corpo”, afirma:

Sendo a questão do Espírito tão controversa entre as melhores penas da República Literária, e sendo um dos principais fundamentos para provar a existência de Deus, é coisa digna de admiração que estes tais Metafísicos a suponham certa e vão subtilizando sobre coisas que não importam! Que diria um destes a Tito Lucrécio Caro, que pretende que a Matéria é a que entende, ou a qualquer outro Epicureu? que diria a Espinosa, que pretende que a inteligência e extensão são modificações da Matéria? Não ignora V. P. que dano têm feito os princípios destes dois homens no mundo, e que trabalho é necessário para reduzir o seus sequazes e confutá-los. Mas isto não entendem os Metafísicos Peripatéticos [...]. (*Metafísica*, p.141. Grifos nossos.)

Ou seja, os orgulhosos portugueses, segundo Verney, no que diz respeito a uma questão “controversa” até mesmo “entre as melhores penas da República Literária”, dão-se ao luxo de ignorar o que foi escrito por estas. O resultado é que o conhecimento produzido em Portugal torna-se totalmente inútil para tratar do que verdadeiramente importa, isto é, dar uma resposta aos que chama “Epicureus”.

A denominação “Epicureu”, da qual Verney se utiliza para se referir a Lucrécio (99?-55? a.C.), é bastante comum no vocabulário dos autores daquele contexto. Recorde-se que, como já foi dito, historiador Anthony Pagden identificou a concepção de uma espécie de “novo estoicismo” no século XVIII, como contraposto ao século

³¹² Javier Fernández Sebastián. *Península Ibérica*, op. cit., p.343.

XVII, marcado por uma visão de mundo “epicurista” por parte de autores como Hobbes, Descartes, Gassendi, Locke, Espinosa, Maquiavel e Bayle.

Esta compreensão entendia ser o homem movido pelo egoísmo, como um simples hedonista, praticamente um sinônimo de ateu. No caso de Verney, o termo recebe o sentido de “ímpio”, ou seja, contrário aos princípios da religião. Além de Lucrecio, outros autores considerados ímpios são Thomas Hobbes, Conde Tesauro, Barbeirac, Maquiavel, Locke e Espinosa. Segundo Verney:

estes autores têm muita coisa boa, e também muita má; onde, **não servem senão para homens feitos e bem fundados nos princípios da Religião Católica**, que os podem ler sem perigo e deles tirar o que é útil. Digo isto a V. P., porque, como creio não terá toda a notícia destes livros estrangeiros, não suceda enganar-se, aconselhando a algum dos seus amigos ou discípulos a leitura destes e semelhantes autores, que **frequentemente se acham citados** com grande louvor por alguns, que não explicam, nem distinguem isto bem. (*Ética*, p.298. Grifos nossos.)

Observe-se o termo empregado a Hobbes:

Este homem foi um grande Filósofo e Geómetra, e também em matéria de Prudência Civil escreveu mui bem nos seus três livros intitulados *Elementa Philosophica De Cive*, aonde trata do Direito Natural e das Gentes; mas entre eles introduziu mil hipóteses falsas e temerárias, e é um **verdadeiro Epicureu**. (*Ética*, p.297-298. Grifo nosso.)

Já a obra de Espinosa é considerada “ímpia”, pois “tira a liberdade ao Homem e confunde o Homem com Deus, e tudo isto debaixo de belíssimas expressões que podem enganar qualquer.” (*Ética*, p.297.)³¹³

Pierre Bayle (1647-1706), em seu *Dictionnaire historique et critique* (1696-1697), defendeu a tolerância, afirmando a existência de “atheists and Epicurean whose moral conduct surpassed that of most idolaters”.³¹⁴ Isto é, utilizou-se das expressões “epicurista” e “ateu” para afirmar que até mesmo um destes poderia seguir uma conduta virtuosa.

No *Verdadeiro método de estudar*, há uma menção a Bayle. Ao tratar da resistência à Filosofia moderna em Portugal, afirmou:

³¹³ Trata-se da passagem em que Jonathan Israel se baseou para tratá-lo como líder da fileira dos moderados em Portugal. Na sua versão: “the Dutchman Spinoza who is impious by principle, stripping man of his liberty, confusing man with God, and all this in beautifully sounding expressions, capable of misleading anyone”. Jonathan Israel. *Radical Enlightenment*, op.cit., p.538.

³¹⁴ Jonathan Israel. *Radical Enlightenment*, op. cit., p.399.

Perguntava eu em certa ocasião a um Mestre que me parecia bom homem, e cujo defeito cuida que era, não malícia, mas ignorância: - *Tem V. P. lido nos originais a doutrina de Descartes, Galilei, Gasendo, Newton? tem examinado fundamentalmente os que explicam melhor a doutrina do primeiro, como o P. Malebranche, o Bayle, o Regis, o Le Grand, ou os que expuseram a de Gasendo, como o Saguens, Maignan etc.? (...).* (Lógica, p.9. Grifo do autor.)

Do exposto infere-se que Bayle estava no quadro de referências de Verney. Considerando-se que era um autor bastante lido, pode-se supor que o autor português conhecesse o seu *Dictionnaire*. Deste, Lucrécio, referido por Verney, havia sido assunto para um dos verbetes. Já a afirmação, por parte de Verney de que Espinosa “pretende que a *inteligência e extensão* são modificações da Matéria” pode ter sido inspirada pelo verbete “Espinosa”, no qual se lê que, na *Ética* (1675-1677), Espinosa:

Il suppose (go) qu’il n’y a qu’une substance dans la nature, et que cette substance unique est douée d’une infinité d’attributs, entre autres de l’étendue et de la pensée. Ensuite de quoi Il assure que tous les corps qui se trouvent dans l’univers sont des modifications de cette substance, en tant qu’étendue; et que, par exemple, les âmes des hommes sont des modifications de cette substance, en tant que pensée: de sorte que Dieu, l’être nécessaire et infiniment parfait, est bien la cause de toutes les choses qui existent, mais Il ne diffère point d’elles.³¹⁵

Trata-se, talvez, da principal questão do verbete, o grande problema que Bayle atacou. Espinosa não teria compreendido que “la matière soit éternelle et différente de Dieu, ni qu’elle ait été produite de rien, ni qu’un esprit infini et souverainement libre, créateur de toutes choses, ait pu produire au ouvrage tel que le monde”.³¹⁶ Se a matéria e Deus são o mesmo, então este não poderia ter criado o mundo. Isso talvez possa ajudar a compreender a afirmação de Verney de que Espinosa tira a liberdade ao Homem e confunde o Homem com Deus.

Na Itália, as discussões em torno do epicurismo relacionado ao ateísmo também eram recorrentes. Segundo Israel, Paolo Mattia Doria (1667-1746) era descrito em

³¹⁵ Pierre Bayle. *Dictionnaire historique et critique*. Paris: Desoer Librairie, 1820, t. 13º. p.438-439. Ou em inglês: “Spinoza supposes that there is only one substance in nature, and that this unique substance is endowed with an infinity of attributes – thought and extension among others. In consequence of this, he asserts that all the bodies that exist in the universe are modifications of this substance in so far as it is extended, and that, for example, the souls of men are modifications of this same substance in so far as it thinks; so that God, the necessary and infinitely perfect being, is indeed the cause of all things that exist, but he not differ from them.” Pierre Bayle. *Historical and critical dictionary: selections*. Tradução e notas de Richard H. Popkin. Indianápolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991. p.300-301.

³¹⁶ Pierre Bayle. *Dictionnaire historique et critique*, op. cit., p.446. Ou em inglês: “matter is eternal and different from God, or that it has been produced from nothing, or that an infinite and supremely free

Nápoles como um “espinosista”. Para este, Espinosa teria em comum com Platão a crença na existência de “uma única substância”, mas reconheceria apenas uma substância material infinita, fazendo com que desprovesse Deus de inteligência, Providência e outros atributos da perfeição, tal como fizeram Demócrito e Epicuro. Assim, Espinosa faria parte do grupo deísta, ou seja, aquele que proclama a uma substância infinita a que chamam Deus, não se diferenciando dos “*Epicurei*” e dos ateístas, que privam Deus de inteligência e Providência.

Giambattista Vico (1668-1744), conforme Pagden, também considerou Maquiavel, Locke e Espinosa como autores ligados à visão epicurista de mundo, os mesmos considerados por Verney como ímpios. Talvez seja só uma coincidência, dado que não há indícios de que o segundo tenha conhecido o primeiro, ou sua obra – a *Ciência Nova* saiu pela primeira vez em 1725 em Nápoles, mas a edição definitiva só saiu em 1744, pouco tempo depois da morte de seu autor.

Israel entende que muitos paralelos poderiam ser traçados entre Vico e Espinosa. Apesar da censura a Espinosa, bem como a Maquiavel e Hobbes, e do elogio aos estoícos, por não aceitarem discutir leis com os epicuristas que negam que a Providência governa as instituições humanas, as influências poderiam ser encontradas no método crítico-filosófico, na Filosofia ética, e, especialmente, na interação que propõe entre religião e sociedade. Israel chega à conclusão de que, apesar de serem frequentemente caracterizados como “anti-modernos”, Doria e Vico seriam na verdade “radicais”. Tal revisionismo encontra paralelo na leitura do Iluminismo que fez Anthony Pagden, para quem Vico não poderia mais ser considerado um “crítico proto-romântico da racionalidade ilustrada”, como o fez Michelet. Sua perspectiva, segundo a qual os homens atuam coletivamente, dentro da história e através da linguagem, leva ao entendimento de que o homem é um ser sociável por natureza e, nesse sentido, proporia uma saída ao ceticismo, rechaçando os modernos epicuristas. Portanto, apesar de ressaltar sua oposição a Espinosa, enxerga-o, tal como Israel, como um moderno, e não como um anti-ilustrado. E tanto Israel quanto Pagden associam Espinosa ao epicurismo.³¹⁷ Ainda segundo Israel, a influência exercida por Espinosa na Itália

mind, craator of all things, could produce a work such as the world.” Pierre Bayle. *Historical and critical dictionary*, op. cit., p.314.

³¹⁷ Anthony Pagden. *La ilustración y sus enemigos*. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad. Barcelona: Ediciones Península, 2002. p.84-87. Jonathan Israel. *Radical Enlightenment*, op. cit., p.664-670. Israel revisitaria tais temas em *Enlightenment contested*. Philosophy, modernity, and the emancipation of man (1670-1752). New York, Oxford University Press, 2006.

poderia ser observada em outros autores, como Pietro Giannone (1676-1748), Antonio Conti (1677-1749) e Bonaventura Lucchi (1700-1785).³¹⁸

Para Israel, as ideias ilustradas de Verney teriam sido absorvidas somente quando foi a Roma. Há, portanto, certa ideia de “estrangeiramento”. Nesse sentido, pode-se questionar sobre o porquê de Israel ter tratado dele no capítulo “The Intellectual Drama in Spain and Portugal” e não em “The Radical Impact in Italy”.³¹⁹

Claro está que Verney vivenciou um ambiente intelectual no qual os “epicureus” eram debatidos, e, de certa forma, isso se reproduz em sua obra. Este ambiente intelectual é descrito como um cenário em que autores como Espinosa eram frequentemente citados na “República Literária”, e pede que se tome cuidado com a leitura destes em função dos princípios católicos.

3.1.4 Entre os fideístas

A ideia de que Verney teria sido influenciado por Pierre Bayle foi levantada primeiramente por María del Carmen Rovira. Segundo a autora:

El Barbadiño presenta según nuestro parecer una cierta influencia de Pierre Bayle. No sólo en su racionalismo que em última instancia era un afán por independizar a la moral de la dogmática, sino también en la idea de que tiene de la validez de la ética del paganismo. En el t. III, p. 117, Verney alaba a la ética de los antiguos por haberla entendido como un *saber práctico* alejado de especulaciones y sutilezas. Sin embargo Verney em el *Parecer del Doctor Lisboense* [uma das contra-respostas que fez àqueles que criticaram-no pelo *Verdadeiro método de estudar*] presenta a Bayle como autor peligroso: ‘Considerere V. E. si el Pirrónico de Pedro Bayle que reduce a Duda todos nuestros Dogmas... y dice que la Moral de Cristo repugna a la buena razón, se puede convencer com escolástica.’³²⁰

Todavía, como aqui se tem defendido, Verney não apresenta qualquer “afã por independizar la moral de la dogmática”, como afirmou a autora. Ele parte da situação em que a Ética é considerada, por muitos, independente da Teologia dogmática, mas pretende mostrar a existência de certa dependência da primeira em relação à segunda. Nesse sentido, sua obra seria uma tentativa de responder ao “autor peligroso” e evitar os danos que este estava causando. O que coaduna com o juízo que faz dele no *Parecer del Doctor Lisboense*.

³¹⁸ Jonathan Israel. *Radical Enlightenment*, op. cit., p.674-683.

³¹⁹ Jonathan Israel. *Radical Enlightenment*, op. cit.

Bayle, de fato, tornou independente a Filosofia da Teologia, considerando que “the tribunal of philosophy is incompetent to judge controversies between Christians, since they ought to be carried only to the tribunal of revelation”.³²¹ Aqueles que duvidam da Revelação, chamados filósofos pirrônicos, não são competentes para julgar questões religiosas. Como afirmou Paul Hazard, Bayle:

quer mostrar que, decididamente, não há nada em comum entre a religião e a filosofia: enquanto se confundirem, pregar-se-á no deserto [...]. [Aos seus opositores] diz-lhes que se se admitir a Revelação, a religião é verdadeira; os seus dogmas decorrem logicamente disso. Simplesmente, acrescenta que a Revelação é indemonstrável. Uma coisa é crer, e outra fazer uso da razão.³²²

Para Verney, a razão consistia uma ferramenta importante para provar a verdade da fé. Ele considera que na Teologia é necessário “provar estas verdades reveladas”, para “nos certificarmos da verdade da nossa religião e reconhecermos que devemos crer com toda a segurança os nossos Dogmas” (*Teologia*, p.281.), e, além disso, para “taparmos a boca aos Infiéis e Hereges, que negam, ou duvidam, de alguma delas”. Assim:

as provas da nossa Teologia tiram-se de três fontes: I. da palavra de Deus escrita, que se contém em ambos os Testamentos; II. da tradição divina, que é a mesma palavra de Deus, que se comunicou em voz, e divinamente se conservou até os nossos tempos; III. da razão natural, que prova e confirma muitas coisas que também foram reveladas. (*Teologia*, p.282.)

Nestas três fontes, segundo Verney, são agrupados dez “Lugares Teológicos” dos quais “pode servir-se o Teólogo”. Assim, na primeira fonte o único Lugar Teológico seriam as Sagradas Escrituras. Da segunda constariam “Tradição vocal, Igreja Universal, Concílios Gerais, Igreja Romana, Padres Antigos”. Dessas duas primeiras fontes, todos “Lugares Teológicos” são “próprios da Teologia”, o que faz com que “a conclusão que deles se tira legitimamente é teológica e certa, porque a autoridade destes seis lugares é infalível” (*Teologia*, p.282.). Já os “Lugares Teológicos”, fornecidos pela a “razão natural”, ou seja, “Teólogos, Razão natural, Filósofos e Históricos”, são “de sua natureza falíveis, e alguns deles expostos a engano”. A razão natural “em matérias evidentes acerta”, mas “nas que o não são, conjectura sòmente”. Portanto, delas o teólogo não pode concluir com certeza, de maneira infalível, mas apenas “provável”, e

³²⁰ María del Carmen Rovira. *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*. México: Fondo de Cultura Económica, 1958, p.60n.

³²¹ Pierre Bayle. *Historical and critical dictionary*, op. cit., p.421.

³²² Paul Hazard. *A crise da consciência europeia*, op. cit., p.91.

“para provar algumas determinadas coisas que sirvam para ilustrar o Dogma”. Em outras palavras, a razão natural:

serve para confirmar algumas coisas que nós cremos, v. g. a existência de Deus e do espírito criado, a sua liberdade etc., e aqui produz argumentos evidentes. Em outras coisas, só serve para explicar melhor o que se diz; e, em outras, de nenhum modo tem lugar. De que se conhece que a razão deve sujeitar-se ao Dogma, a ajudá-lo a triunfar dos seus inimigos. (*Teologia*, p.283.)

Disso decorre sua “regra geral e incontroversa”: “em matérias de Teologia, não se deve introduzir a razão natural senão enquanto serve para declarar e defender o Dogma.” (*Teologia*, p.283.)

O historiador Richard Popkin entende que, por fideísmo, pode-se depreender um conjunto de visões que vão desde “a fé cega, que nega à razão qualquer capacidade de atingir a verdade, ou torná-la plausível, baseando toda a certeza em uma adesão completa e sem questionamento a algum tipo de verdade revelada ou aceita”, até “a visão que considera a fé como anterior à razão”. Segundo Popkin, esta última visão “nega à razão qualquer forma de certeza completa ou absoluta previamente à aceitação de algum tipo de proposição ou proposições pela fé”, embora não exclua de todo o papel da razão na busca da verdade.³²³

A proposta que se defende nesta dissertação é a de que Verney se aproxima desta segunda definição de Popkin. Luís Cabral de Moncada foi o primeiro a levantar uma possível associação de Verney ao fideísmo. Contestando a afirmação de que Verney seria um jansenista no “sentido *teológico, stricto sensu*”, defendeu que a:

única modalidade de heresia que poderíamos descobrir nas ideias religiosas de V. [...] consiste na opinião por êle manifestada no *Verdadeiro método de estudar*, a propósito do estudo da Teologia, segundo a qual parece estabelecer uma separação nítida entre *Teologia especulativa* e *Teologia dogmática*, entre Razão e Dogma. Seguindo esta orientação [...], parece evidente que V. se aproximou da doutrina *fideísta*, aliás só condenada por Gregório XVI em 1834, que afirma a importância da razão para estabelecer as verdades de fé e admite a possibilidade de um casamento entre as duas, Razão e Fé.³²⁴

Israel argumenta que, para Bayle, a fé nunca pode ser justificada ou explicada pela razão. Assim, ao contrário do que alguns autores afirmaram, o autor seiscentista não poderia ser considerado um autor cético, e nem mesmo fideísta, pois ia contra toda a

³²³ Richard Popkin. *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Tradução de Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000. p.20-21.

³²⁴ Luís Cabral de Moncada. *Um “iluminista” português do século XVIII: Luís António Verney*. São Paulo: Saraiva. p.87-88.

tradição de teólogos racionalistas que se esforçavam para reconciliar fé e razão.³²⁵ Se os fideístas chegaram a ser céticos em relação ao conhecimento racional (metafísica, matemática), não duvidaram acerca das pretensões religiosas ao conhecimento.

Mas, além de Bayle, pode-se considerar Espinosa como um autor anti-fideísta, muito embora tenha ido muito além do primeiro em relação ao questionamento religioso. Conforme defendeu Popkin, Espinosa adotou uma postura cética em relação à religião revelada, cujo resultado foi uma crítica devastadora às pretensões do conhecimento religioso, chegando frequentemente a ir além da simples dúvida para negá-lo diretamente.³²⁶ E isso pode ser observado em primeiro lugar no *Apêndice à Primeira Parte da Ética*.

Neste, Espinosa trata dos “preconceitos” que podem impedir que suas demonstrações sejam compreendidas. Afirma que os homens pressupõem que todas as coisas agem, tal como eles próprios, em função de um fim, “chegando até mesmo a dar como assentado que o próprio Deus fez todas as coisas em função do homem, e fez o homem, por sua vez, para que este lhe prestasse culto”. A ignorância levou-os a crer que “os deuses governam todas as coisas em função do uso humano”, e que as coisas desagradáveis da natureza, como tempestades, terremotos e doenças, ocorrem devido à “cólera dos deuses diante das ofensas que lhes tinham sido feitas pelos homens”. No entanto, a experiência demonstra que as coisas desagradáveis e agradáveis ocorrem igualmente aos piedosos e aos ímpios. E, para explicar isso, deram como certo que “os juízos dos deuses superavam em muito a compreensão humana”, tornando a verdade oculta para o gênero humano, ao mesmo tempo em que acreditam ser as coisas mais ou menos perfeitas por agradarem ou desagradarem os seus sentidos.

O que Espinosa pretende defender é que “a natureza não tem nenhum fim que lhe tenha sido prefixado e que todas as causas finais não passam de ficções humanas”, ou seja, fruto da imaginação dos homens. E, em uma citação que soa como um desabafo, afirma que aquele que busca “as verdadeiras causas dos milagres e se esforce por compreender as coisas naturais como um sábio, em vez de se deslumbrar como um tolo, é tido, aqui e ali, por herege e ímpio”.³²⁷

A divindade é basicamente associada à natureza. No capítulo VI do *Tratado teológico-político* (1670), colocou em questão se “Deus” e as “coisas naturais” seriam

³²⁵ Jonathan Israel. *Radical Enlightenment*, op. cit., p.338.

³²⁶ Richard Popkin. *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*, op. cit., p.355.

“duas potências distintas”. A resposta seria negativa: Deus nada fez que possa ser contrário às leis da natureza. Caso contrário, entraria em contradição consigo mesmo. Assim, a natureza é concebida como uma ordem fixa, eterna e imutável, da qual os milagres não fariam parte. Estes são relegados às opiniões humanas, pois não podem ser explicados pela luz natural. Na verdade, mesmo nas Sagradas Escrituras muitas coisas descritas como milagres são, de fato, fenômenos naturais, e por eles não se pode conhecer Deus.

Tem-se aí uma concepção que também distingue Teologia e Filosofia, fé e razão. Nos capítulos XIV e XV, sustenta não existirem afinidades entre elas. A Filosofia, que é deduzida da natureza, tem como objeto a verdade, enquanto que a Teologia, deduzida das Sagradas Escrituras e da Revelação, tem como único objetivo, como único critério de toda a fé católica, a obediência. Portanto, a primeira não deve estar a serviço da segunda e vice-versa.³²⁸

Bayle foi considerado por Israel como “the philosopher who makes philosophy queen”.³²⁹ E, como afirmou Paul Hazard, no século XVIII “a teologia adquiria o aspecto de rainha destronada”.³³⁰ Bayle, como foi apontado no primeiro capítulo desta dissertação, por ter dado autonomia ao mundo histórico, foi considerado por Cassirer o “caudilho espiritual” da Ilustração. Portanto, se há uma influência de Bayle em Verney, parece ser em relação ao método crítico. É dentro de uma tendência fideísta, contrária à de Bayle e à de Espinosa, que Verney deve ser compreendido.

3.2 Em defesa da rainha destronada

3.2.1 Advento de uma nova hermenêutica

Verney trouxe uma proposta para a interpretação de textos que remonta ao desenvolvimento do chamado método crítico, o qual, por sua vez, foi elaborado no contexto da ruptura com a cristandade medieval no início da época moderna.

A crise da consciência europeia teve seu caminho aberto pela Reforma protestante. Como destacou Richard Popkin, a revolta de Lutero levou à ruptura com as antigas

³²⁷ Baruch de Espinosa. *Ética*. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008. p.63-75.

³²⁸ Baruch de Espinosa. *Tratado Teológico-Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p.214-233.

³²⁹ Jonathan Israel. *Radical Enlightenment*, op. cit., p.338.

certezas, no campo religioso. Ele pretendia mostrar que a Igreja de Roma não tinha garantias da verdade religiosa que professava, e que a autoridade da tradição não auferia verdade. Da mesma forma, os católicos teriam que refutar seus critérios, argumentando de maneira a estabelecer justificativas que estipulassem a verdade infalível. Tais questões levaram à introdução de um novo problema epistemológico, ou seja, o do critério a partir do qual se deveria proceder para se conhecer a Verdade.

Levado adiante, tal problema acabaria por desencadear uma crise cética, pondo em questão a própria possibilidade de se conhecer a Verdade. Se inicialmente levantadas no campo da Teologia, tais dúvidas acabariam por passar também para a ciência e para todas as áreas do conhecimento humano, particularmente o conhecimento teológico e filosófico dos séculos seguintes.³³¹ Assim devem ser entendidas as pretensões de Descartes e Espinosa a um conhecimento seguro, tendo ambos partido da existência de Deus como a certeza a partir da qual puderam deduzir seus sistemas filosóficos. Nesse contexto, e em particular no campo da Teologia, provar com argumentos passou a ser uma necessidade, e aqueles tirados da História poderiam constituir uma importante arma para superar os adversários e vencer o debate.

No século de Verney, todavia, além das disputas entre católicos e protestantes, e das controvérsias internas de ambos, outra ameaça viria para agravar a situação. Paradoxalmente, o surgimento desta ameaça contribuiu para certa “união” de esforços entre as facções religiosas, por ser um inimigo comum a todas elas. Tratava-se dos “deístas” e/ou “ateus”, em vários tipos e graus de radicalismo diferentes. Assim, no século XVII, quando, como enunciou Foucault, “não se busca mais desvelar o grande propósito enigmático que está oculto sob seus signos”, tomando a crítica o lugar do comentário (ruptura com a “ordem das repetições”), adveio uma nova hermenêutica.³³²

Segundo Hans-Georg Gadamer, a Reforma protestante e o humanismo renascentista procuraram resgatar o sentido original dos textos, buscando uma nova compreensão daquilo que se havia corrompido na Idade Média, ou seja, a Bíblia, os clássicos greco-romanos e o direito romano, vistos como se fossem “o anúncio de uma mensagem divina, a interpretação de um oráculo ou de uma lei preceptiva”, respectivamente. Dessa forma, no século XVII abriu-se caminho para uma teoria geral da interpretação das linguagens simbólicas, desenvolvendo-se algumas regras metodológicas fundamentais

³³⁰ Paul Hazard. *O pensamento europeu no século XVIII*, op. cit., p.198.

³³¹ Cf. Richard Popkin. *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*, op. cit., p.25-47.

³³² Michel Foucault. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p.109-110.

que visavam ajudar a compreensão das Sagradas Escrituras, além dos textos clássicos. De acordo com ele, o princípio de Lutero da *sacra scriptura sui ipsius interpres* continha uma clara recusa da tradição dogmática da Igreja Católica, mas ele mesmo lançou mão de um rico aparato filológico e exegético para justificar a interpretação que teve que adotar para a tradução que fez da Bíblia. Sendo assim, até mesmo a exegese bíblica protestante não deixou de trabalhar com diretrizes dogmáticas. No contexto da recusa à inspiração verbal, nos primórdios do Iluminismo, também a crítica histórica da Bíblia encontrou sua primeira legitimação, deflagrada pela publicação do *Tratado Teológico-Político* de Espinosa – que será discutido mais adiante.³³³ Algum tempo depois, tem-se em Verney a preocupação em buscar um “verdadeiro método” de interpretar textos de diversos campos do saber, inclusive a Bíblia, os clássicos e os jurídicos.

O interessante é que as preocupações em relação à busca de um saber seguro estão também presentes em Verney. Ele chega, inclusive, a traçar um histórico no qual explica as razões que justificam o surgimento e a necessidade do uso do método crítico. Considera “*Escritura e Tradição*” como “provas infalíveis”, como se viu. Entretanto, há uma insistência na questão da necessidade do conhecimento histórico, o qual, embora seja afirmada sua falibilidade, aparece também como algo que possibilita maior certeza no conhecimento, permitindo o triunfo sobre os outros grupos em disputa.

Para Verney, a existência de Deus deveria ser tomada como um pressuposto. Mas, infelizmente, é necessário prová-la, já que este ponto:

foi sempre, e ainda por nossos pecados é, **debatido entre alguns Filósofos**; pois em todos os séculos se acham homens que procuraram obscurecer esta verdade; e ainda no passado houveram alguns engenhos sublimes que escreveram largamente contra esta matéria, e arrastaram muitos para a sua parte. (*Física*, p.244-245. Grifo nosso.)

A existência de Deus havia sido colocada em dúvida, sendo debatida entre “alguns Filósofos”. Talvez Verney pensasse especificamente em Espinosa, porém, chega a ser curioso que não estivesse encontrando facilidades em encontrar provas para esta finalidade: “Devo dizer a V. P. que, ainda que esta verdade seja tão clara, contudo ainda até aqui não se acharam provas que a pusessem longe de toda a objecção e tapassem a boca dos Ateístas.” (*Física*, p.245.)

³³³ Hans-Georg Gadamer. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução de Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p.111-117. Ver também Jean Grondin. *Introdução à hermenêutica*

Dessa forma, “mais fácil é mostrar que os argumentos deles nada valem do que persuadir-lhe que os nossos se devem admitir”. E, para isto, o “método” mais eficaz é:

Provar, primeiro, que este Mundo foi criado *in tempore*, pois, se o admitirmos eterno, perde-se a melhor razão para **provar que há um Deus**. Depois, mostrar que **este tal Mundo não foi feito casualmente**, mas com suma advertência, e **por alguma causa inteligente**. Em terceiro lugar, que **esta causa inteligente não pode ser matéria, mas é algum ente separado da matéria**. Em quarto lugar, que não só o Mundo foi feito *in tempore* por uma **causa inteligente que não é matéria**, mas que foi feito de uma matéria temporal, não eterna, quero dizer, de uma matéria criada com o mesmo mundo. (*Física*, p.245. Grifos nossos.)

Depois, afirma que “esta série de proposições vi em uma obra bem moderna” (a qual Salgado Jr. supôs ser o *Essay* de Locke). Fazendo com que haja o reconhecimento de que “existe uma causa inteligente que não é matéria”, fica claro que Deus existe, e que não o é como Espinosa pensava. Mas não é suficiente que se prove isso: “tem lugar provar que esta tal causa não só criou, mas ainda hoje governa o Mundo”, além de que Deus é um só e que tem várias “propriedades singulares”, ou seja, que “deve ser livre, onisciente” e “omnipotente” (*Física*, p.246.). E esta é função do filósofo, não do teólogo.

A necessidade da História advém justamente da ofensiva de que a Teologia dogmática era alvo. Assim, embora afirme ser a História suscetível a falhas, considera que, sem ela:

não se entende o Dogma, v. g. a vinda de Cristo e verificação de todas as profecias. E daqui concluirá que **a História é sumamente necessária ao teólogo**. E, não se podendo saber bem a História de ambas as Igrejas, sem a Civil, sem a Geografia e Cronologia, concluirá também que tudo isto é necessário ao Teólogo. Então conhecerá que **o Teólogo deve saber o verdadeiro sentido das Escrituras de que se serve para provar os Dogmas**. (*Teologia*, p.284. Grifos nossos.)

O conhecimento da História, identificado à cronologia, bem como da Geografia, é necessário para a interpretação do “verdadeiro sentido das Escrituras” que, por sua vez, “serve para provar os Dogmas”. Trata-se de uma ferramenta mais útil para defender o Dogma do que a Teologia Escolástica:

[...] o **Herege** não lhe importa se o *Principium quo* está no *relativo*, ou no *absoluto*, e outras coisas semelhantes. **Não lhe importa o que disse Aristóteles** nesta ou naquela matéria, pois quando muito, serve-

filosófica. São Leopoldo: Unisinos, 1999, p.27; e Richard Palmer. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1989. p.23-54.

se da razão natural para argumentar ou responder; **nem estas questões, fundadas sobre os tais princípios, servem pra confirmar o Dogma.** [...]; e deve ter sempre diante dos olhos que o não guiou Deus para aquele emprego para inventar subtilezas insofríveis, ou coisas semelhantes [...], mas para fazer a sua obrigação, **ilustrando a doutrina revelada,** para que a abracemos com todo o gosto, e executemos o que ela manda, e **defendendo-a contra todos os inimigos.** (*Teologia*, 284-285. Grifos nossos.)

Verney praticamente considera os Escolásticos como um inimigo a ser batido, assim como os “hereges”, ou os “ateístas”, “todos os inimigos” da fé católica. Quando observa a necessidade de o filósofo examinar a existência de Deus, lembra que “nenhum dos Peripatéticos prova este ponto, mas supõe-no.” (*Física*, p.244.) As suposições, as dúvidas, fazem lembrar o chamado Probabilismo, adotado pelos jesuítas a partir do século XVI, que, de forma geral, pode ser entendido como uma doutrina segundo a qual, na falta de certeza, pode-se seguir toda opinião simplesmente provável, mesmo que em sentido contrário haja uma opinião ainda mais provável.³³⁴

3.2.2 Uma história da Teologia

Para chegar aos “hereges”, Verney traça uma história da Teologia. Deus é concebido como “um objecto insensível e pouco inteligível”, do que se tira que “não podemos, com razões ou experiências, explicar que coisa é Deus, ainda que a razão nos mostra que há uma suprema causa”. Dessa forma, “só podemos saber de Deus aquilo que ele quis que nós soubéssemos e revelou aos seus escolhidos”. Assim, partindo dos hebreus, passa para Cristo e seus apóstolos, daí aos discípulos destes, os quais “rebelando-se contra a doutrina da Igreja, publicaram novos erros”, obrigando a “aqueles Bispos a escreverem as tradições, pra que, deixando-as aos Fiéis, achassem nelas a verdadeira chave para penetrar as Escrituras e responder aos argumentos que pudessem nascer”. Assim sendo, “com a voz e a pena, confutavam as heresias” (*Teologia*, p.237-239). Tais

³³⁴ Jean Delumeau. *A confissão e o perdão*: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p.97-109. Verney, no entanto, não desconsidera totalmente as opiniões prováveis, o que se observa quando afirma, sobre as “propriedades da Lei”: “Compreende isto a longa disputa das probabilidades, que certamente não é própria deste lugar. Onde, parece-me que bastará ao estudante saber o que comumente se ensina, que se reduz a isto: que ninguém deve obrar contra a consciência verdadeira, ou seja certa, ou provável; que a opinião mais provável se deve preferir à menos provável; que a mais segura deve preferir-se à menos provável, se esta tem mais fracos fundamentos; que contra a consciência duvidosa não se deve obrar coisa alguma, que, de dois males morais, nenhum se deve eleger [...]” (*Ética*, p.290.)

“Bispos” são justamente os “SS. PP.” (Santos Padres, ou Pais da Igreja). Nesse tempo, estes não faziam mais do que o necessário:

sòmente pegavam na pena quando o pedia a necessidade. Umas vezes, impugnavam uma heresia; outras, outra; nem provavam mais que aquilo que era necessário para os convencer seguramente. (*Teologia*, p.240-241.)

Por muito tempo, as refutações dos Padres da Igreja foram suficientes, e mesmo que alguns autores tenham tentado “explicar os nossos dogmas com os princípios da Filosofia”, ou seja, com a ajuda de Platão ou Aristóteles, tudo andava bem. Até que, no século XI, foram introduzidas nas Escolas Católicas “a Eloquência, Geometria, Astronomia e Dialéctica; e o estudo desta última agradara de sorte que fizera esquecer em algumas partes da Teologia” (*Teologia*, p.243). E assim:

[...] a preocupação em que estavam os Árabes da Espanha pelo merecimento de Aristóteles [...] acabou de arruinar tudo; porque, comunicando-se, nos fins do undécimo século, de Espanha a Paris e outras partes, e, achando os professores dispostos para receber todo o género de subtileza, produziram no dito tempo muitas heresias. (*Teologia*, p.243.)

Em linhas gerais, a narrativa que faz da Escolástica a partir daí é o relato da decadência da Teologia. Muitos doutores da Igreja se aperceberam dos males da introdução de obras aristotélicas (via leitura dos árabes), chegando até mesmo alguns concílios a condená-las. Assim surgiram Alberto Magno e Tomás de Aquino, fazendo ressurgir a Teologia escolástica, “cujo nome, dali para diante, não significou sòmente teologia metódica e acomodada ao estilo das escolas [...], mas Teologia tratada segundo o método dos Árabes e fundada nos princípios da Filosofia. (*Teologia*, p.247.)

Posteriormente vieram os “hereges”. Lutero, Calvino e “outros modernos” tiveram o mérito de fazer os católicos abrirem os olhos dos “Teólogos”, mostrando “claramente que a maior parte deles se apartaram (sic) do verdadeiro método da Teologia: que falavam muito, mas não sabiam nada de Teologia”. Verney, portanto, demonstra certa simpatia a eles, partilhando com eles algumas de suas críticas:

Os Hereges não impugnavam as Metafísicas da Escola: impugnavam os fundamentos da nossa religião, e a estes é que era necessário acudir, mostrando quais eram as bases em que assentava a máquina da nossa religião. (*Teologia*, p.249.)

Como fundamentos questionados pelos reformadores, pode-se entender serem a “tradição” da Igreja, dos Santos Padres. De fato, afirma que “se tudo o que dizem os

Hereges fosse contrário aos nossos dogmas, seriam Idólatras ou Ateus, e não Hereges, quero dizer, Cristãos. Não é o método o que se condena nos Hereges; é a má interpretação.” (*Teologia*, p.230-231.)

Pode-se inferir que, à altura em que escrevia, meados do século XVIII, as religiões protestantes não representavam o maior perigo ao Catolicismo, devido à existência dos “ateus”. Por conta disso, não é estranho que alguém que tenha defendido tão aberta e insistentemente a tradição da Igreja tenha assumido como verdadeiros princípios dos “hereges”, como os de Pufendorf ou Grócio. Ou que tivesse algumas afinidades com o jansenismo.

Assim, na história da Teologia feita por Verney, o Concílio de Trento mereceu papel de destaque. A partir dele “é que se começou a praticar o antigo método da Teologia Positiva, explicando-a segundo os ditos princípios, que são as verdadeiras fontes de toda a Teologia.” (*Teologia*, p.249.)

A grandeza daquele evento advém justamente do fato de os “hereges” possuírem valor considerável, dado que nem tudo que propuseram estava errado:

Batalhava a Igreja nos tempos do dito Concílio, não com Pigeus, mas **com Gigantes – homens doutíssimos nas Letras Sagradas e Profanas**, públicos professores em Universidades famosas –; contudo, esses famosos Heresiarcas foram condenados, e confutada a sua heresia com a sólita arma da Igreja – *Escritura e Tradição* –, sem recorrer a tal Teologia. (*Teologia*, p.236.)

A afirmação da Teologia dogmática pelo Concílio de Trento, no século XVI, foi, para Verney, um passo necessário, porém, insuficiente. No século seguinte, um novo paradigma teve de ser incorporado: o método crítico.

3.2.3 O método crítico: para a defesa da Teologia dogmática

A presença do método crítico, longe de ser mero detalhe da obra de Verney, constitui um aspecto central, o que se dá de tal forma que é impossível compreendê-la satisfatoriamente sem que se dê a esta questão a devida atenção. E Verney tem clara a importância dos protestantes em seu desenvolvimento:

Devemos, porém, em obséquio da verdade, confessar que a ocasião deste adiantamento a **devemos aos Hereges que apareceram no século XVI**. Querendo eles livrar-se de vários argumentos tirados dos antigos Padres, **declararam muitas obras apócrifas**, e diligentemente **estudaram as línguas mortas para argumentarem contra os Originais**. Isto obrigou os Católicos a fazerem o mesmo;

e, restituindo as ditas obras à sua primeira pureza, **determinaram quais eram as verdadeiras, e quais as falsas e supostas. O mesmo sucedeu com as outras provas dos nossos Dogmas, digo, com os textos que se tiram da Escritura.** Eles negaram mil coisas, e foi necessário que nós as provássemos de sorte que não tivessem réplica. Sucedeu também o mesmo com as provas tiradas da boa razão, as quais foi necessário joeirar, para **examinar quais não mereciam este nome.** Esta **necessidade de examinar todas as provas e respostas dos adversários insensivelmente nos introduziu nas matérias que tinham conexão com elas.** Daqui nasceu este corpo de doutrina a que chamamos Teologia Moderna, a qual, não obstante que nada exponha que não seja antigo, expõe-no por **um novo método**, e procura provas com que sólidamente confirme essa sua venerável antiguidade. De sorte que Teologia Moderna é uma **Teologia Dogmática** exposta com claro e fácil método, e conforme ao estilo da escola. Mas, como para se descobrir uma verdade se deve expor tudo o de que ela depende, e **da notícia da História Eclesiástica dependa a notícia de muitos pontos da Dogmática**, daqui vem que necessariamente se devem examinar as ditas questões, as quais sem dúvida pertencem à Teologia Positiva, e por este motivo se deve chamar *Positivo-Escolástica*. (*Teologia*, p.267-268. Grifos nossos.)

Assume-se que a ameaça representada pelos “hereges” levou à necessidade de rever a Teologia tal como era concebida, resultando na constituição da “Teologia Moderna”, que reafirmou os antigos dogmas. Atentou-se para a necessidade de “um novo método”, para o qual seriam necessários o conhecimento das línguas originais e da história eclesiástica. E foi aí que o “mundo literário” (ou República das Letras) percebeu a sua necessidade desse novo método:

[...] deve o estudante notar que o século passado [século XVII] teve a felicidade de se livrar da ignorância em muitas coisas. A **Crítica**, que então nasceu, ou renasceu, e se aumentou, **abriu os olhos do Mundo Literário** para se adiantar nas Ciências. Nesta era, **não basta que um homem afirme uma coisa; é necessário que a prove** e mostre que os monumentos de que tira as suas provas são **livres de toda a corrupção. Antigamente, citavam um texto de Sto. Agostinho e, sem outro exame, o admitiram; hoje não basta isso, mas a Crítica dá um passo adiante, e examina se o texto é verdadeiro, ou suposto**; e, ainda admitido isso, examina-se qual foi o intento do Santo, com os **socorros tirados da História**. O grande desejo que tinham os doutos de gozar as obras dos SS. PP. puras fez que revolvessem os arquivos, conferissem os manuscritos, e, **com perfeita crítica, os examinassem.** (*Teologia*, p.265-266. Grifos nossos.)

Disso decorre a importância da História:

O mesmo sucedeu na **História**, a qual com **rigorosa crítica** purgaram de infinitos erros [...]; mostraram-se as contradições dos escritores, e as opiniões mais prováveis; e **se desenterraram os monumentos de que a Crítica se serviu nos seus juízos.** [...] E, ainda que muitos Padres escrevessem em Línguas Orientais, apareceram homens nestes

dois séculos que, **entregando-se inteiramente às ditas línguas**, não só as entenderam bem, mas, com tal exacção os traduziram na Língua Latina, que qualquer homem pode hoje formar conceito das ditas obras. (*Teologia*, p.266. Grifos nossos.)

Verney argumenta *historicamente* pela necessidade da adoção do método crítico por permitir que se extraíssem provas úteis para atestar a veracidade das obras dos SS. PP., ou seja, os Padres da Igreja. Como muitas das obras destes foram escritas em línguas orientais, o conhecimento das línguas originais em que foram escritos fazia-se uma condição necessária para a correta compreensão dos textos.

Espinosa também apregoara a necessidade do conhecimento histórico e das línguas originais como condições prévias para a compreensão correta do sentido dos textos, no caso, os bíblicos. No capítulo VII do *Tratado teológico-político*, “Da interpretação da Escritura”, afirma que “para interpretar a Escritura é necessário elaborar a sua história autêntica e, depois, com base em dados e princípios certos, deduzir daí como legítima consequência o pensamento dos seus autores.”³³⁵ No entanto, como a Escritura “não dá definições das coisas de que fala”, então “a regra universal a seguir na sua interpretação é a de não lhe atribuir outros ensinamentos além dos que tenhamos claramente concluído pela sua história.”³³⁶

A história a que Espinosa refere-se implica três procedimentos. Em primeiro lugar, a necessidade do conhecimento das línguas originais, para que se possa examinar todos os sentidos que cada frase pode ter de acordo com o uso normal da língua.³³⁷ Em segundo lugar, para se buscar o verdadeiro sentido dos textos, deve-se “coligir as opiniões contidas em cada livro e reduzi-las aos pontos principais”, e assim “registrar todas as que são ambíguas ou obscuras ou que parecem estar em contradição entre si.”³³⁸ E, por fim, deve-se ter uma “história da Escritura” que descreva todos os livros, a época em que foi escrito, por quem o foi, em qual língua escrevia, como foi originalmente acolhido, as versões que recebeu, quem o incluiu entre os livros da Bíblia, entre outros aspectos.³³⁹

Em relação aos textos bíblicos, Verney propõe algo semelhante:

Então conhecerá que **o Teólogo deve saber o verdadeiro sentido das Escrituras de que se serve para provar os Dogmas**. Mas às vezes

³³⁵ Baruch de Espinosa. *Tratado teológico-político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p.116.

³³⁶ Baruch de Espinosa. *Tratado teológico-político*, op. cit., p.117.

³³⁷ Baruch de Espinosa. *Tratado teológico-político*, op. cit., p.117.

³³⁸ Baruch de Espinosa. *Tratado teológico-político*, op. cit., p.117-108.

³³⁹ Baruch de Espinosa. *Tratado teológico-político*, op. cit., p.119.

variam os códigos e versões antigas, tanto dos textos, como entre si; variam os mesmos textos; além disso, **os Judeus e os Hereges argumentam com os textos originais**, onde é **necessário entender as línguas das Fontes para lhe poder responder**, de que se conclui que esta erudição é necessária ao Teólogo. (*Teologia*, p.284. Grifos nossos.)

Ou seja, Verney e Espinosa defendem uma metodologia semelhante, embora o primeiro pretenda aplicá-la em relação aos textos da tradição da Igreja e da tradição clássica. Todavia, Verney pretendia com isso defender a tradição católica, e, assim, sentido de sua obra, como se verá, coadunava com os propósitos dos eruditos beneditinos de Saint-Maur (beneditinos maurinos).

Marc Bloch procurou realizar um “esboço de uma história do método crítico”. Entre as etapas mais importantes, estão a consideração, por parte do jesuíta bolandista Daniel von Paperbroeck (1628-1714), de serem falsos todos os diplomas merovíngios preservados nos mosteiros. Inclui-se nisso a resposta de Jean Mabillon, principal nome dos beneditinos maurinos, a Paperbroeck, na qual afirmou que, se havia diplomas forjados, havia também os autênticos. Teria sido por meio de obra *De re diplomatica* (1681), de Mabillon, que “a crítica de documentos foi fundada”.³⁴⁰ Bloch destaca também, entre outros nomes importantes, os de Bayle e Espinosa, referindo-se ao *Tratado teológico-político* como “essa pura obra-prima de crítica filológica e histórica”.³⁴¹

Mas a identificação da crítica com a história não foi imediata. Arnaldo Momigliano relata o ceticismo com que os historiadores eram vistos desde o Renascimento, ao contrário dos chamados antiquários, espécie de colecionadores, cujo prestígio era muito maior.³⁴² Entre os protestantes, porém, a crítica histórica começou a se desenvolver, a partir do século XVI, provocando a reação católica – o que, como se viu, está presente na compreensão de Verney. Assim, segundo Momigliano, enquanto os protestantes fundamentaram suas posições empregando muito mais a crítica bíblica e o estudo dos Patriarcas, os católicos passaram a se utilizar mais dos estudos antiquários (inscrições, moedas, documentos arqueológicos), cujo resultado foi justamente o renascer dos estudos católicos na França e na Itália entre 1690 e 1740. Após Mabillon, Montfaucon,

³⁴⁰ Marc Bloch. *Apologia da história, ou, O ofício do historiador*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p.90.

³⁴¹ Marc Bloch. *Apologia da história*, op. cit., p.91.

³⁴² Arnaldo Momigliano. O surgimento da pesquisa antiquária. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Tradução de Maria Beatriz Borba Florenzano. Bauru: EDUSC, 2004. p.106-109.

Tillemont e Muratori, a acusação de que os católicos eram ignorantes e pouco críticos não tinha mais como se sustentar.³⁴³

Para compreender em maior profundidade a contribuição de Mabillon e dos autores a eles associados, convém destacar parte do ideário dos mauristas. A Congregação Beneditina Francesa de Saint-Maur foi reorganizada nos anos 40 do século XVII por Grégoire Tardieu (1575-1648), com o apoio do Cardeal de Richelieu (1585-1642). Privilegiou o trabalho intelectual e a pesquisa erudita, justamente com a finalidade de favorecer os estudos religiosos e dar aos beneditinos a possibilidade de tomar parte nas polêmicas historiográficas que dividiam então os cristãos. A principal contribuição de Mabillon talvez tenha sido a ideia defendida no seu *De re diplomatica* de que a verdade pode ser distinguida do erro se forem adotadas regras objetivas e se a dúvida metódica for utilizada razoavelmente.³⁴⁴ Contra as alegações dos cartesianos, conforme apontou Chantal Grell, Mabillon argumentou que a certeza histórica é possível, por meio de um paciente trabalho de pesquisa que reunisse provas.

Contrariamente àqueles que pensavam ser os testemunhos mais antigos os mais seguros, adotou, bem como os céticos, a postura de considerar que também estes eram suscetíveis a erros, passíveis de deformar a verdade. Assim, nenhum detalhe poderia ser desprezado na busca de provas. Mabillon, nesse sentido, advogou pela necessidade de reunir todos os testemunhos existentes, de eliminar os falsos, de estabelecer o grau de certeza dos autores, de criticar, confrontar, classificar e comentar os testemunhos em sua integralidade.³⁴⁵ Ao mesmo tempo, entendia que a pesquisa da verdade não poderia, de modo algum, prejudicar a honra da ordem, nem a causa da religião. Com seu método, pretendia reduzir os argumentos dos pirrônicos a nada.³⁴⁶ Nas suas *Brèves réflexions sur quelques Règles de l'histoire* (1677), definiu quais seriam as cinco regras básicas do

³⁴³ Arnaldo Momigliano. O surgimento da pesquisa antiquária, op. cit., p.111. Segundo o mesmo historiador, mais para frente, os enciclopedistas franceses, defendendo a “história filosófica”, declararam guerra à erudição, acusando os antiquários de estudar temas como direito, instituições políticas, religião, costumes e invenções de forma equivocada, acumulando detalhes insignificantes, considerando como significativas as questões que contrapunham as forças da razão às da superstição (p.112).

³⁴⁴ Jean Glenisson. *Iniciação aos estudos históricos*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1991. p.86-97.

³⁴⁵ Cf. Chantal Grell. *L'histoire entre erudition et philosophie: étude sur la connaissance historique à l'âge des lumières*. Paris: PUF, 1993. p.227-9. Ver também: Iris Kantor. *Esquecidos e renascidos*. Historiografia acadêmica luso-americana (1724-1759). São Paulo-Salvador: Editora Hucitec/Centro de Estudos Baianos, 2004, p.69-78; Sergio Bertelli. *Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el barroco*. Barcelona: Edicions 62, 1984. p.223-234.

³⁴⁶ Chantal Grell. *L'histoire entre erudition et philosophie*, op. cit., p.222-229. Ver também: Iris Kantor. *Esquecidos e renascidos*, op. cit., p.69-78; Sergio Bertelli. *Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el barroco*, op. cit., p.223-234. Destaque-se também a passagem de Israel em *Enlightenment contested*, op. cit., p.525,

método crítico, a saber: “l’amour de la vérité”, “la sincérité”, “l’autorité”, “la tradition et la possession” e “l’artument negatif”.³⁴⁷

Os mauristas configuraram no quadro de referências de Verney.³⁴⁸ Em determinado momento, Verney afirma que os Padres da Igreja pretendiam refutar as heresias de sua época:

o seu modo de escrever não era efeito de grande critério e meditação, mas sim do grande zelo que os obrigava a pegar prontamente na pena para convencer as heresias que nasciam ou ressurgiam, como se pode ver naquelas obras que estão dispostas segundo a ordem dos tempos, como as de S. Agostinho, pelos **Benedictinos de S. Mauro**, e as de S. Leão, pelo P. Quesnel, etc. (*Teologia*, p.241. Grifo nosso.)

Comumente, historiadores apontam o trabalho nos mosteiros da Congregação Beneditina Francesa de Saint-Maur, na segunda metade do século XVII, como uma importante etapa da formação da erudição e da crítica histórica, cujo ponto fulcral seria a escola metódica francesa do século XIX. Alguns chegaram até mesmo a entender tais beneditinos como os fundadores da historiografia moderna. O historiador Josep Fontana condenou esse entendimento, destacando que o mérito dos maurinos residiu no avanço que representaram as ferramentas que estabeleceram para que os historiadores atuassem, isto é, a elaboração de um conjunto de regras e métodos para o estudo dos documentos, mas que sua contribuição a respeito de uma teoria que devesse dar-lhes o plano geral de suas investigações foi nula.³⁴⁹ No mesmo sentido, Koselleck já havia defendido que a História somente chegou a ser uma ciência propriamente dita, com um novo campo de experiência, no final do século XVIII.³⁵⁰

Além dos beneditinos maurinos, observa-se citações de Verney de outros nomes franceses ligados ao método crítico francês: D. Antoine Augustin Calmet (1672-1757) e Claude Fleury (1640-1722). O primeiro, beneditino, é considerado “o melhor comentador literal [das Sagradas Escrituras] que até aqui tem aparecido” (*Física*, p.230.). Sua leitura é importante também para o estudante de direito canônico, assim como a de Fleury, confessor de Luís XIV, autor de obras sobre História eclesiástica e

segundo a qual Vico teria sido “the master of the new text criticism in the tradition of Spinoza, Bayle, Mabillon, and Le Clerc”.

³⁴⁷ Jean Mabillon. *Brèves réflexions sur quelques Règles de l’histoire*. Paris: P.O.L. Éditeur, 1990, passim.

³⁴⁸ Mabillon é citado também nas cartas sobre *Retórica*, p.127-128.

³⁴⁹ Josep Fontana. *História: análise do passado e projeto social*. Tradução de Luiz Roncari. Bauru: EDUSC, 1998, p.52-53. O argumento é repetido em *A história dos homens*. Tradução de Heloisa Jochims Reichel e Marcelo Fernando da Costa. Bauru: EDUSC, 2004. p.103-104.

seguidor dos pressupostos da crítica diplomática de Mabillon.³⁵¹ Ambos são citados também na carta sobre Direito Canônico:

Se o estudante entendesse Francês, não lhe aconselhara senão, depois de um Compêndio, ler a História Sacra do **P. Calmet**, que acaba com a destruição de Jerusalém, no ano 70 de Cristo, e a da Igreja de Cristo de **M. de Fleury**, que começa na ascensão de cristo e chega, com a continuação, até o fim do século XVI, porque, no seu género, são belíssimas e escritas com grande crítica e piedade. (*Direito canônico*, p.23. Grifos nossos.)

Naquele contexto, ainda, a história erudita, além de cultuar os documentos originais e de interpretá-los, visava edificar, como apontaram Bourdé e Martin, uma cronologia exata, pelo confronto sistemático dos testemunhos.³⁵² E é como cronologia que Verney entende o conhecimento histórico. Assim, discorrendo sobre a importância do conhecimento prévio de Geografia e História para o conhecimento do Latim, afirma:

Dir-me-á V. P. que este conhecimento parece ser mais necessário para não se enganar na leitura dos autores, do que para entender a língua: para a Crítica, e não para a Latinidade. Confesso que **para a Crítica é de indispensável necessidade**; mas o que digo é que **não pode o estudante entender com facilidade um autor que trata a história de um conquistador, sem a notícia dos países de que fala; e nem menos o poderá entender com gosto.** (*Latinidade*, p.194-195. Grifos nossos.)

Particularmente sobre a História, diz que o seu conhecimento é o da “Cronologia, que não é menos necessária para entender os autores, e fugir os *anacronismos*, ou confusão de tempos.” (*Latinidade*, p.199.)

Verney procede, como se vê, da mesma maneira que os mauristas: provar para defender a religião. Não obstante, é impossível negar que, diante da “concorrência” de “judeus”, “hereges” e “ateístas”, ocorreu a incorporação de princípios metodológicos destes. Concomitantemente, a total independência dos procedimentos de fé e razão, apregoada, entre outros, por Espinosa e Bayle, devia ser negada, ou, no mínimo atenuada. Daí seu fideísmo. E vale lembrar que a mesma concepção fora proposta também em sua oração *De conjugenda lectissima Philosophia cum Theologia*, lida em 1746 na Sapienza, na qual advogou, como aponta José Vitorino de Pina Martins, pela necessidade de se unir a Filosofia moderna à Teologia, e defender o dogma e a tradição

³⁵⁰ Reinhart Koselleck. *historia/Historia*. Tradução de Antonio Gomez Ramos. Madrid: Editorial Trotta, 2004. p.47.

³⁵¹ Cf. Iris Kantor. *Esquecidos e renascidos*, op. cit., p.71-72.

³⁵² Guy Bourdé & Hervé Martin. *As escolas históricas*. Tradução de Ana Rabaça. Portugal: Edições Europa-América, s/d. p.67.

dos Santos Padres em relação a ateus, epicuristas e heréticos de forma geral, como Lucrécio, Hobbes, Espinosa e Bayle.

Para poderem discutir com estes, seria indispensável aos católicos, segundo Verney, uma certa preparação, para a qual a lógica escolástica de nada servia. Assim, deveriam principiar pelo conhecimento das línguas orientais (grego, hebraico, siríaco, arábico, caldeu), da História hebraica, História moderna, sacra e profana, dos Decretos dos Concílios e dos Pontífices, além das correntes da Filosofia secular, as sentenças dos hereges e a lição dos padres gregos e latinos.³⁵³ O mesmo apareceria, como apontou também Pina Martins, na carta endereçada ao Marquês de Valença (1748), onde afirmava pretender escrever uma grande obra teológica em doze volumes com referências a autores que lhe afirmavam ser impossível conciliar a Filosofia moderna com a Teologia, ou com a fé católica.

Segundo Verney, isso seria perfeitamente possível, desde que não se partisse das fontes peripatéticas. No seu entender, os melhores autores em Filosofia seriam Gassendi, Malebranche, Locke, Newton, Leibniz, Hobbes, Grócio, Pufendorf, Muratori, Corsini e Wolff. Mas que não era possível que se adaptasse nenhuma obra destes à inteligência dos jovens portugueses, até porque quase todos eram heterodoxos e consideraram problemas estranhos à religião católica. Muito embora considerasse que mesmo princípios de outros filósofos, ainda que não-católicos, poderiam valer para a defesa do catolicismo contra ateus, politeístas, deístas, hebreus e heréticos, seus adversários públicos ou secretos.³⁵⁴

3.3 Comparação com a geração precedente: afastamentos e aproximações

3.2.1 Contra os historiadores da Academia Real da História Portuguesa

Em carta a Verney, Muratori relatou ter lido “o primeiro volume da Real Academia de Lisboa”, na verdade a Academia Real da História Portuguesa (ARHP), e ter notado “que era para desejar nele algo de uma crítica mais sã”. O lamento era de que os estudos não eram ainda, em Portugal, “suficientemente expurgados da ferrugem das épocas

³⁵³ José Vitorino de Pina Martins. Um discurso de Luís António Verney sobre a aliança da Filosofia moderna com a Teologia. *Revista da Universidade de Coimbra*. v. XX, 1962.

³⁵⁴ José Vitorino de Pina Martins. A epístola de Luís António Verney ao marquês de Valença. *Miscelânea de Estudos a Joaquim de Carvalho*, nº6, Figueira da Foz, 1961.

bárbaras”.³⁵⁵ Verney viria a concordar: “O que escreves àcerca do facto de os nossos engenhos serem impedidos de julgar fora de quaisquer opiniões preconcebidas, bem como de devermos desejar uma crítica mais sã nos escritos da nossa Academia, é exactíssimo.”³⁵⁶

As causas da ausência de uma boa crítica seriam “o péssimo gosto da Eloquência e o da Filosofia”. Nesse sentido, acusa o peripatetismo de seus membros:

Sendo certo que a Filosofia aristotélica [...] se preocupa só com bagatelas e cavilações, daí resulta que aqueles que imbuem o seu espírito com tais opiniões, são depois como que atirados para qualquer ciência como por meio de uma tempestade; nela não sabem filosofar de outra maneira e na Filosofia só fazem das suas.³⁵⁷

Mas não pretende generalizar. Nem todos os acadêmicos são condenáveis:

conheço também alguns que cultivam a **erudição e o critério**, que **peregrinaram já por alguns países da Europa e que daí trouxeram para a sua terra** o bom gosto das Letras. Quanto a estes, porém, para não incorrerem em ódios e se não sentirem em perigo, **vêm-se obrigados a ocultar o que sentem.**³⁵⁸

Ou seja, sugere que conheceu a crítica já em Portugal, mesmo que por meio de autores que a aprenderam no estrangeiro. Aqueles que a conhecem são pressionados a não se manifestarem. A referência é a Frei Miguel de Santa Maria (1657-1728), que, conforme informa Innocencio Francisco da Silva, foi um eremita agostiniano, prior do Convento de Santarém e membro da ARHP. Em 1726, publicou obra na qual defendia não ter sido S. Tiago, mas S. Paulo aquele que teria ido à Espanha pregar o Evangelho.³⁵⁹ Essa obra recebeu resposta do padre teatino Manuel Caetano de Sousa (1658-1734), intitulada *Expeditio Hispanica Sancti Jacobi* (1727-1732), a qual Verney afirma ter lido:

Assim, logo um frade Teatino, chamado Sousa, num grosso volume muito condensado, **veio em defesa de S. Tiago**. Ignoro o que pensarás desse livro. A mim, na verdade, parece-me que ele, depois de muito trabalho e muito suor, só conseguiu provar ter o seu autor defendido uma péssima causa, nada assente em sólidas razões, de modo que, lido

³⁵⁵ Carta de Muratori a Verney, 26 de Abril de 1745. In: Luís Cabral de Moncada. *Estudos de história do direito*, op. cit., p.256.

³⁵⁶ Carta de Verney a Muratori, 15 de Dezembro de 1745. In: Luís Cabral de Moncada. *Estudos de história do direito*, op. cit., p.259.

³⁵⁷ Carta de Verney a Muratori, 15 de Dezembro de 1745. In: Luís Cabral de Moncada. *Estudos de história do direito*, op. cit., p.259.

³⁵⁸ Carta de Verney a Muratori, 15 de Dezembro de 1745. In: Luís Cabral de Moncada. *Estudos de história do direito*, op. cit., p.260. Grifos nossos.

³⁵⁹ Innocencio Francisco da Silva. *Diccionario bibliographico portuguez*. Lisboa: Na Imprensa Nacional, 1860, tomo V. p.243.

o livro, plenamente acreditei naquilo sobre que antes apenas tinha dúvidas: não ter o Apóstolo nunca aportado às Espanhas. (Grifo nosso.)³⁶⁰

Críticas no mesmo sentido a Manuel Caetano de Sousa também estão presentes no *Verdadeiro método de estudar*:

Eu creio que **D. Manuel Caetano foi douto** e soube mais do que o comum dos Portugueses, ainda que eu não posso julgar por experiência, porque nunca o tratei; mas pelas suas obras o discorro; mas **não são elas tais, que ponham um homem na primeira esfera dos doutos**. E sei eu muito bem que a sua *Expediitio Hispânica* é **muito pouco estimada em muitas partes**; e que não pode obrigar os homens mais doutos e de **uma crítica mais purgada** a que mudassem de opinião sobre a vinda de Santiago; e eu sou um daqueles que ainda não se pode persuadir das suas razões. Mas **querê-lo comparar com outros grandes homens da Europa é mostrar que não entende este ofício**. (*Retórica*, p. 127. Grifos nossos.)

Ou seja, qualquer homem de “uma crítica mais purgada” perceberia ser Sousa um autor sobrevalorizado entre os portugueses.

Para Norberto Ferreira da Cunha, a crítica histórica já era um princípio norteador entre os letrados da ARHP. Inclusive em relação a Manuel Caetano de Sousa, o qual fora, em grande parte, um dos responsáveis pela sua fundação, e um dos defensores do método crítico, muito embora ainda considerasse que a busca da verdade se devesse procurar ainda, além de na Razão e na Conjectura, na Autoridade e na Tradição.³⁶¹ Todavia:

para os acadêmicos de maior notoriedade a crítica do conhecimento histórico e, com ela, a persecução da verdade histórica não deviam ser condicionadas nem limitadas por imperativos eclesiásticos ou pela tradição religiosa; isto porque a verdade nunca era contrária aos princípios da religião, ainda que o pudesse ser às tradições da Igreja.³⁶²

Tal posicionamento condiz com os objetivos da Academia, os quais, conforme constava dos estatutos, residiam principalmente na narração da História Eclesiástica de Portugal, a *Lusitania Sacra*.³⁶³

Ferreira da Cunha questionou as acusações de Hernâni Cidade, para quem a Academia teria sido uma instituição monolítica, que primava pela ausência de critério

³⁶⁰ Carta de Verney a Muratori, 15 de Dezembro de 1745. In: Luís Cabral de Moncada. *Estudos de história do direito*, op. cit., p.260.

³⁶¹ Norberto Ferreira da Cunha. *Elites e acadêmicos na cultura portuguesa setecentista*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2000. p.30.

³⁶² Norberto Ferreira da Cunha. *Elites e acadêmicos na cultura portuguesa setecentista*, op. cit. p.34.

histórico, e de Teophilo Braga, para quem seus trabalhos seriam pouco mais do que Retórica empoadada e decadente. A própria consideração de Verney presente na carta enviada a Muratori foi questionada. Assim, pergunta-se: tinha razão Verney ao propor que “uma nova História só era possível no quadro duma nova epistemologia de matriz antiperipatética e newtoniana?”. Conclui negativamente, pois, “se alguns acadêmicos peripatéticos tinham uma concepção apologética e edificante da História”, estes não eram todos, já que “havia também peripatéticos na Academia”, para os quais “a História ‘sagrada’ de Portugal e os seus ‘exemplos’ heróicos e santos só eram aceitáveis como verdadeiros se fossem sufragados por documentos autênticos e não pela autoridade duma tradição (por muito respeitável que fosse)”.³⁶⁴ O moderno método crítico não seria incompatível com Aristóteles, e os acadêmicos seriam prova disso.

No capítulo anterior, viu-se que, para Verney, “modernidade” e “aristotelismo” são categorias opostas, de impossível conciliação. Aí reside o problema principal. Como o próprio Ferreira da Cunha afirma, os acadêmicos eram peripatéticos a serviço de uma História de concepção apologética e edificante, inclusive Manuel Caetano de Sousa e, o que não deixa de ser curioso, Frei Miguel de Santa Maria.³⁶⁵ Não seria exagero supor que Verney pretendesse, de alguma forma, distanciar-se da geração de acadêmicos que o precedeu. Mas, deve-se dizer, a distância entre eles não era tão grande. Ambos consideraram a compatibilidade entre crítica e religião, como fizera Mabillon, e como também farão as gerações posteriores. As diferenças mais claras se situam na recusa, por parte de Verney, do aristotelismo, inclusive identificado ao argumento por autoridade, e numa possível concepção de História na qual estão praticamente ausentes os sentidos providencialista e escatológico.

3.3.2 Em defesa da Retórica na História

Não era apenas em relação aos membros da ARHP que Verney pretendia se distanciar: o mesmo se deu a respeito dos acadêmicos ligados à Academia, fundada por volta de 1718 e 1719 na residência de Francisco Xavier de Meneses (1673-1743), 4º Conde da Ericeira. Segundo Verney, o *Vocabulário português e latino* (1712-1728), de Raphael Bluteau (1638-1734), antigo membro do círculo de Ericeira, peca por ser

³⁶³ Norberto Ferreira da Cunha. *Elites e acadêmicos na cultura portuguesa setecentista*, op. cit. p.13-14.

³⁶⁴ Norberto Ferreira da Cunha. *Elites e acadêmicos na cultura portuguesa setecentista*, op. cit., p.20-21.

³⁶⁵ Norberto Ferreira da Cunha. *Elites e acadêmicos na cultura portuguesa setecentista*, op. cit., p.21.

demasiadamente longo, o que vai de encontro aos princípios constitutivos de sua concepção de “boa razão”, ou seja, concisão, clareza e objetividade, como se viu no capítulo anterior desta dissertação. As orações do próprio Francisco Xavier de Meneses têm muitos “rodeios” e “obscuridades” (*Retórica*, p.122.). Ericeira é também condenado porque, “no *Elogio do Papa Inocêncio XII*, declara logo que não seguirá os preceitos da Retórica, mas da História” (*Retórica*, p.122-123.). Os maus resultados que teria obtido deixaram claro que “o dito Conde sabia pouco elogiar”, o que era o de se esperar de “um homem que protesta de não seguir a Retórica” (*Retórica*, p.124).

Desde fins do século XVII, havia, no contexto europeu, de forma geral, uma espécie de ofensiva contra a Retórica.³⁶⁶ A intenção de Verney, no entanto, era afirmar a sua utilidade e, assim, reabilitar o seu papel. Vale lembrar que suas reflexões neste campo em muito se devem às obras de Bernard Lamy (1640-1715), *Entretiens sur les Sciences* (1683) e *La Rhétorique ou l'Art de Parler* (1675), como apontou Salgado Jr, contendo também diversas menções a Cícero e citações de sua obra Retórica *De Oratore*.

Ao contrário do que afirma pretender Ericeira, a Retórica, ou “arte de persuadir”, não pode ser separada da História. Verney afirma que “numa carta, que é escrita com estilo simples, numa poesia, na História e num discurso familiar etc., deve ter lugar a Retórica” (*Retórica*, p.63.). Depois, faz uma correspondência entre cada gênero literário e as três classes de estilos que estipula, as quais seriam três: sublime, simples e medíocre. O “Estilo Sublime” seria aquele adequado para imprimir grandeza a alguma coisa. O “Estilo Simples” seria uma maneira de se exprimir naturalmente, sem ornamentos. O “Estilo Medíocre” seria aquele que “participa de um e outro estilo” (*Retórica*, p.95.). Dele “compete pròpriamente às Ciências todas, à História, e outras coisas deste gênero”. Embora admita “todos os ornamentos da arte: beleza de figuras, metáforas, pensamentos finos, belas descrições, harmonia do número e da cadência”, este estilo “não tem a vivacidade e grandeza do sublime” e tem “mais força e abundância que o simples, menos elevação que o sublime, e prossegue com passo igual e mui brandamente” (*Retórica*, p.96.). A História, além de estar contida no “Estilo Medíocre”, tem suas próprias particularidades em termos de estilo. Assim, o “estilo da História”:

³⁶⁶ Ver Gilles Delcercq. La rhétorique classique entre évidence et sublime (1650-1675). p.687-702; Volker Kapp. L'apogée de l'atticisme français ou l'éloquence qui se moque de la rhétorique (1675-1700). p.775-784. In: Marc Fumaroli (dir.). *Histoire de la rhétorique des l'Europe moderne* (1450-1950). Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

pede **clareza e brevidade**: aquela, para explicar todos os acidentes da matéria; esta, para que **sem longas frases** que suspendem a atenção, descreva as coisas que deve com um fio de discurso continuado e sem ser interrompido com aqueles movimentos que constituem o Orador. [...]. **Pode porém o Histórico mostrar a sua eloquência** no referir as arengas que se introduzem na História, no pintar as paixões etc., mas tudo isto com advertência e **sem perder de vista a verdade**. (*Retórica*, p.95-97. Grifos nossos.)

A noção de “clareza e brevidade” torna a História racionalizável, ou seja, dentro dos parâmetros da “boa razão”. Desse modo, serve para provar, o que faz sentido, dado ser a prova um aspecto importante da Retórica. Trata-se de um tema ainda atual. Argumenta Carlo Ginzburg que o desafio cético perdura até os nossos dias, agora estando representado por correntes de teóricos da História que identificam-na unicamente com a Retórica, entendida como algo contraposto à prova. Ou seja, a historiografia, reduzida à Retórica, propõe-se puramente a convencer. Seu fim não é a verdade, mas a eficácia. Para combater tais correntes, o historiador italiano pretende defender a ideia de que no passado, a prova era considerada parte integrante da Retórica, tal como o era na *Retórica* de Aristóteles.³⁶⁷ Curiosamente, neste caso quem parece reivindicar Aristóteles é Verney. Muito embora argumente contra as “subtilezas” e “silogismos” dos jesuítas portugueses, entende a prova como central da Retórica, e tal como Ginzburg viria a defender séculos depois, afirma sua importância contra o ceticismo, além de outros “inimigos da religião”.

Na verdade, a questão das provas perpassa toda a obra, com destaque maior para a carta sobre a Física, até porque, como se viu no capítulo precedente, a Teologia depende dela em muitos pontos. Mas, em relação à Retórica, as provas são colocadas como um dos “meios de persuadir”, juntamente com “os costumes, e as paixões dos ouvintes”. No seu entender, os “Retóricos”, “para buscar argumentos ou provas”, propõem uma “lista de nomes, a que chamam *lugares comuns*”, que podem não ser de todo inúteis. Todavia:

seguindo o parecer dos homens e exacta crítica, constantemente digo que estes lugares nada menos ensinam que falar bem: subministram ideias gerais, palavras sem substância, narizes de cera, que se aplicam a tudo, e não persuadem nada em particular. (*Retórica*, p.136-137.)

Assim, em sua opinião, o que falta aos “Pregadores portugueses” é o que chama de “Invenção”, ou seja, “entender bem a matéria que se trata, porque só assim

³⁶⁷ Carlo Ginzburg. *Relações de força: história, retórica, prova*. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, passim.

fácilmente se encontram os argumentos proporcionados ao sujeito; e tão facilmente se encontram, que naturalmente se apresentam, caem da boca e da pena” (*Retórica*, p.139).

Portanto, “deve-se provar o que se propôs” (*Retórica*, p.140.);

Descendo pois ao particular, digo que **só a verdade ou a verosimilidade é a que pode persuadir um homem**, e é aquela valente arma com que nos acomete a *razão*. Ninguém deixa de ser persuadido de uma verdade clara. Verdade é que muitos se persuadem da aparência; mas também é certo que os move a verdade que nela imaginam. Assim que **só a verdade é a que persuade**, quando se lhe dá atenção. A força que os homens fazem para divertir os olhos do entendimento para outra parte, é a que impede que a verdade não triunfe, produzindo o seu efeito, que é a persuasão. Nisto é que está o **empenho do Orador em descobrir a verdade: mostrá-la em toda a sua clareza, e manifestar o erro oposto**. (*Retórica*, p.142-143. Grifos nossos.)

Ou seja, as aparências não bastam e a persuasão depende da verdade. Nesse sentido, Verney critica o Padre António Vieira (1608-1697), a quem lastima por ter se deixado levar pelo “estilo do seu tempo”. Embora o considere “mui bom talento”, “autor que se pode ler com gosto e utilidade”, reprova-o em suas “subtilezas”. Seus sermões “são daquelas teias de aranha, bonitas para se observarem, mas que não prendem ninguém.” (*Retórica*, p.177-178). Em relação a sua *História do Futuro* (1664), desaprova-o por pretender provar que o Império português e as conquistas já estivessem “distintamente profetizadas na Sagrada Escritura”. Na verdade, segundo Verney, Vieira “tudo prova com a Escritura. Ainda as coisas mais triviais, as profanas, e a mesma justíssima exaltação de D. João IV, ele quer provar aos Espanhóis com as Escritura.” (*Retórica*, p.182.)

Em outras palavras, Verney apregoa a necessidade de conhecimentos externos à Bíblia:

O pior é que, **pela maior parte, funda-se em palavrinhas da Vulgata**. E este é **mui mau modo de interpretar**; porque, não tendo Deus falado em Latim, mas em Hebraico, Caldaico, e alguma coisa em Grego, **é necessário saber estas línguas para alcançar a verdadeira inteligência no original**. (*Retórica*, p.183. Grifos nossos.)

A leitura pura e simples da Bíblia, para Verney, não é suficiente para se provar qualquer proposição. É preciso o conhecimento de seu sentido original e, para isso, da História. Caso contrário, incorre-se em erro.

3.3.3 A função do exemplo na concepção de História de Verney

Joaquim Veríssimo Serrão argumenta que, em Portugal, no final de Seiscentos, inicia-se a influência cultural francesa, com a presença do padre francês Joachim Le Grand (1653-1733), secretário do embaixador D'Estrées, que recebera a incumbência de obter em Lisboa material que revelasse interesse para a história portuguesa, e depois – e principalmente – com Raphael Bluteau. Todavia, a influência francesa não teria impedido que se mantivesse em Portugal uma cultura autônoma na História e na Literatura.³⁶⁸

A questão da influência francesa pode ser estendida a Verney. São muitos os aspectos da cultura galicana que valoriza, como aqui se tem tentado mostrar.³⁶⁹ Inclusive em relação à “erudição histórica”. Cabe ainda que se aprofunde sua visão da História, tendo essa questão em vista.

Segundo Chantal Grell, no “Grand Siècle”, o termo “histoire”, além de deter os sentidos de “histoire romancée”, que se pretendia pitoresca e divertida, e “histoire érudite”, possuía também o sentido de história “humaniste”, de bom grado retórica, muitas vezes moralizante, que tratava de questões políticas.³⁷⁰ No fundo, tal concepção de história remete à chamada *historia magistra vitae*, cujas origens se remontam a Tucídides (460?- 400 a.C.), mas que ficou conhecida por sua formulação latina, cunhada por Cícero em *De Oratore: Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur* [A história é a testemunha dos tempos, a luz da verdade, a vida da memória, a mensageira da velhice, por cuja voz nada é recomendado senão a imortalidade do orador]. O orador se serve da História como coleção de exemplos, a fim de que seja possível instruir por meio dela.³⁷¹

³⁶⁸ Serrão condena o papel atribuído aos “estrangeirados”. Segundo ele, a época de D. João V não viveu tão à margem do classicismo cultivado na França e na Itália, quanto António Sérgio imaginou. A Verney é dado papel pouco relevante, anotando que se tratava de um autor que, embora tenha proposto “a História e a Geografia como auxiliares do Latim, tendo o autor chegado a pensar na elaboração de uma história antiga ‘principalmente para uso dos portugueses’”, era “desprovido de erudição histórica e sem a necessária vocação didáctica”, não tendo erguido “qualquer compêndio para facilitar o estudo da História, pelo que o seu papel foi nulo nesse domínio”. Joaquim Veríssimo Serrão. *A historiografia portuguesa*. Lisboa: Editorial Verbo, 1974, v.III. p.12-26.

³⁶⁹ Já houve, inclusive, quem tenha defendido que a Ilustração católica, de Itália, Alemanha, Áustria, Portugal, Polónia e Espanha, teve a França do século XVII, com a Filosofia cartesiana, o jansenismo, os maurinos e o galicanismo, como indiscutível fonte de pensamento. Ver Bernardino Bravo Lira. Verney y la ilustración católica y nacional en el mundo de habla castellana y portuguesa. *Historia*, 21, 1986, Instituto de Historia. Pontificia Universidad Católica de Chile. p.108.

³⁷⁰ Chantal Grell. *L'histoire entre erudition et philosophie*, op. cit., p.27.

³⁷¹ Reinhart Koselleck. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução de Wilma Patrícia Mass e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006. p.43.

Dada a grande quantidade de citações desta obra de Cícero, especialmente nas cartas sobre Retórica – como já foi mencionado –, mas também na carta sobre Ética, que inclui também menções às obras *De Officiis* e *Disputationes Tusculanae*, não é de surpreender que a História, tal como concebida por ele, devesse fazer uso de exemplos que guiassem a educação presente.

Segundo François Hartog, a *historia magistra vitae* pagã sobrepôs-se ao conceito cristão de história pelo menos até Eusébio e Agostinho. Não desapareceu na Idade Média, mas ganhou nova e maior importância no Renascimento, com a redescoberta dos historiadores antigos, pondo ênfase na imitação destes, e, em termos mais amplos, no uso da Antiguidade como um instrumento polêmico de crítica à Cristandade. Para o mesmo historiador, a *historia magistra* seria o primeiro do que denominou “regimes de historicidade”. Depois deste, teria havido um regime intermediário, situado entre a dissolução do primeiro e a implementação do regime moderno de historicidade, iniciado por fins do século XVIII. Essa transição fez com que a História deixasse de ser apresentada do ponto de vista do passado para tornar a ser escrita, teologicamente, do ponto de vista do futuro.³⁷² Por consequência, os exemplos que o passado fornece deixaram de ser necessários para a escrita da História.

Mabillon, contudo, como lembra Norberto Ferreira da Cunha, considerava que o estudo dos acontecimentos exemplares do passado servia para se formar a prudência e o discernimento das ações vantajosas e desvantajosas. Assim sendo, a História seria fonte de exemplos para a reforma da moralidade, muito embora isso não ocorresse na esfera da política, já que tal tarefa era considerada como da competência e jurisdição divinas. Portanto, não há oposição entre crítica e *historia magistra vitae*, o que está presente também na concepção de História dos acadêmicos da ARHP, os quais se propunham a descrever apenas eventos que pudessem servir de “espelho moral” e de “compêndio de sabedoria”. A História seria basicamente a história do que se imaginava ou deveria ter sido e o futuro já estaria virtualmente contido no passado.³⁷³

Se existir a possibilidade de “classificar” Verney dentro de um dos “regimes de historicidade”, então o mais adequado seria situá-lo no regime intermediário. Próximo às concepções do método crítico do século XVII, ele entende que a História, no sentido da possibilidade de um progresso dos estudos em Portugal, está nas mãos dos homens,

³⁷² François Hartog. Tempo, história e a escrita da história: a ordem do tempo. Tradução de Francisco Murari Pires. *Revista de História*, nº 148, 1º/2003.

³⁷³ Norberto Ferreira da Cunha. *Elites e acadêmicos na cultura portuguesa setecentista*, op. cit., p.17-18.

dado que o futuro não se encontra pré-determinado. Além disso, considerando-se o caráter didático dos exemplos históricos, não causa estranhamento o fato de que eles não estejam de todo ausentes do *Verdadeiro método de estudar*. Ao contrário, são utilizados, por vezes, de maneira bastante significativa.

Verney deixa claro que a segunda metade do século XVII constitui, no seu entender, o ápice do desenvolvimento do *método*:

O mundo estava mui falto de notícias e de método antes do século passado [XVII]. (...) Finalmente, essa glória estava reservada para o século XVII. Os passados seguiam uns a outros, sem mais eleição que o costume. Viam e estudavam com os olhos e juízo alheio. Mas, **no princípio do século XVII, apareceram alguns, que quiseram servir-se do próprio, e foi-lhes fácil conhecer os erros dos antecedentes, porque eram grandes.** Assim se abriram os olhos ao mundo em todo o sentido. Um conhecimento facilitou outro; e eis aqui **aberta a porta ao método.** Dê-me V. P. homens que queiram examinar as matérias com razão, que **não inculquem um autor porque seus Mestres lho disseram**, mas porque é digno de seguir-se, que eu lhe prometo adiantamento nas Ciências todas. (*Gramática Latina*, p.145-146. Grifos nossos.)

Esse progresso não teria ocorrido em Portugal e Espanha. Quando discorre sobre o princípio segundo o qual não se deveria seguir aos mestres “de olhos fechados”, afirma:

Deste princípio nasceram aquelas ridicularias composições que tanto reinaram no **século da ignorância (digo no fim do século XVI de Cristo e metade do XVII)** e, desterradas dos **países mais cultos, ainda hoje se conservam em Portugal e mais nas Espanhas.** (*Poesia*, p.210, grifos nossos.)

Tem-se aí uma diferenciação entre a Europa “bárbara” e a “cultura”. Nesse sentido, o principal modelo de país da Europa “cultura” que Verney tem em mente é a França de Luís XIV (1638-1715).³⁷⁴ Veja-se, por exemplo, o que afirma sobre a necessidade de reforma do ensino do direito português, particularmente o modelo que tem em mente:

Muito bem a conhecem em outros Reinos estrangeiros, em que se estabeleceram cadeiras do Direito Municipal, o que especialmente fez **Luís XIV em França, cuja memória será eterna na República Literária.** Sendo admirável naquele grande homem que, passando toda a sua vida ocupado em trabalhosíssimas guerras, **não houve Rei algum no mundo que igualmente promovesse o comércio e as letras, pois só ele fundou mais, e mais úteis Academias, que os**

³⁷⁴ Rui Bebião lembra que, quando D. João V recebeu a coroa, tinha diante de si o “modelo esplendoroso do senhor de Versalhes [Luís XIV], ainda vivo e sonante aos olhos e ouvidos de toda a Europa. E é em França que, desde logo, vai modelar o seu parecer, de uma forma que, além de curiosa aos nossos olhos, parece eloquente de um dado tipo de gosto e de personalidade” (Rui Bebião. *D. João V – Poder e espetáculo*. Aveiro: Livraria Estante, 1987. p.88.). Ou seja, o modelo da França de Luís XIV era presente em todo o continente, e Verney é outro exemplo de como este poderia ser absorvido.

antecedentes todos, e as melhores que se vejam na Europa. Enfim, este estudo também se deve fazer na Universidade; e talvez assim se poupassem muitas demandas, que nascem da ignorância da Lei. (*Direito*, p.195. Grifos nossos.)

Luís XIV é valorizado não só por sua reforma jurídica, mas também pelo apreço que possuía na República das Letras. Uma das academias fundadas por ele – mais particularmente por Colbert – foi a *Petite Académie* (1663), depois transformada em *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (1717), e Chantal Grell chama a atenção para o fato de que isso revelaria a vontade do poder em controlar a pesquisa erudita. Seus primeiros membros tinham a missão de, a partir do estudo da Antiguidade, pôr a simbologia romana do poder do Estado a serviço da magnificência da monarquia e da glória inigualável do rei da França.³⁷⁵

Na França, a História não era considerada uma disciplina autônoma, sendo submetida às Belas-Letras.³⁷⁶ Mas, com o processo de secularização da História, a estrutura e a forma das histórias tradicionais transformavam-se no país.³⁷⁷ Com Charles Rollin, membro da Academia já referido no capítulo anterior, a ruptura com a Teologia se consumou. Fora jansenista tal como Sébastien Le Nain de Tillemont (1637-1698), autor da *Histoire des empereurs et autres princês qui ont régné Durant lês six premiers siècles de l'eglise* (1692), na qual considerou a história profana como a matriz na qual o cristianismo se desenvolveu.³⁷⁸ Esta obra de Tillemont é uma das indicadas por Verney para a jurisdição civil (“A História dos Imperadores Romanos até Honório escreveu maravilhosamente M. de Tillemont, em Francês”) (*Direito*, p.164). Nesse sentido, não é estranho que considere tanto a “História Profana” quanto a “História Eclesiástica” como conhecimentos necessários:

Desta sorte, com a História Profana e Eclesiástica se dilucidaram os passos obscuros dos SS. PP., descobriu-se o fim dos seus escritos e opiniões, e tudo o que foi necessário para desatar as dificuldades. (*Teologia*, p.266.)

³⁷⁵ Chantal Grell. *L'histoire entre erudition et philosophie*, op. cit., p.32-34.

³⁷⁶ Iris Kantor. *Esquecidos e renascidos*, op. cit. p.26-27. Kantor mostra que a ARHP, tendo em vista a defesa do patrimônio ultramarino português, procedeu de maneira a reformular a justificativa teológica da expansão marítima, mas sem negar a razão cristã dos reis. Colocava-se, assim, a erudição a serviço do Estado. (Iris Kantor. *A Academia Real de História Portuguesa e a defesa do patrimônio ultramarino: da paz de Westfália ao Tratado de Madri (1648-1750)*. In: Maria Fernanda Bicalho & Vera Lúcia Amaral Ferlini. *Modos de governar: ideias e práticas políticas no Império português (sécs. XV-XIX)*. São Paulo: Alameda Editorial, 2005). Ou seja, diante da ameaça representada pela concorrência das monarquias modernas, a História passou a ser vista num sentido claramente relacionado aos princípios da “Razão de Estado”, sentido este ausente em Verney.

³⁷⁷ Ver também Rogério Forastieri da Silva. *História da historiografia*, op. cit., p.185-189.

³⁷⁸ Chantal Grell. *L'histoire entre erudition et philosophie*, op. cit., p.143-145.

Não é à toa que o primeiro modelo exemplar venha das nações “cultas” da Europa. Isso poderia servir em muito aos portugueses para que progredissem, e alcançassem a “virtude”:

Estes exemplos, e outros que encontra quem passeia pelo mundo, persuadem muito aos Senhores Grandes. Onde este é o motivo por que dizia a V. P. que o **sair fora do Reino seria coisa mui útil para aquistar estas virtudes. Em falta disto, não acho melhor meio que a Ética, ornada de exemplos civis tirados da História. Um moço educado desta sorte, principalmente por um homem que saiba propor-lhe e dilatar-lhe os exemplos,** não pode menos que fazer um grande progresso em toda a matéria a que depois disso se aplicar. (*Ética*, p.285. Grifos nossos.)

Na impossibilidade de se poder viajar ao exterior, poderiam ser tomados em substituição os exemplos fornecidos pela *Ética*. E observe-se que, para Verney, os exemplos dos antigos não são inferiores aos dos modernos: “E, concluindo ao nosso caso, que proporção, pergunto, acha V. P. entre os Grandes de nossa era, e os exemplos que aponto? Eu, certamente, nenhuma. São formigas à vista de montes.” (*Ética*, p.283.)

Os exemplos dos antigos dos quais se utiliza são muitos, e é desnecessário mencioná-los todos. É interessante notar *como* eles servem a Verney. Da mesma forma em que argumenta não ser a virtuosidade hereditária, observa que:

Que Imperador Romano houve que tivesse as virtudes e a doutrina de Marco Aurélio? Quem instruiu melhor seu filho Cômodo? E que filho saiu mais dessemelhante ao pai? [...]. Os inteligentes sabem mui bem **que o sangue do pai poderá comunicar ao filho alguma enfermidade hereditária, como Gota, Escorbuto, Gálico, Epilepsia etc., mas de nenhum modo lhe comunica nem vícios, nem virtudes.** (*Ética*, p.276. Grifo nosso.)

E, da mesma forma que a virtuosidade não é hereditária, defende Verney que muitos que não foram filhos de ilustres alcançaram a virtude:

Todos sabem que estimação tiveram, na corte de um Rei tão rico como Creso, os famosos Filósofos da Grécia; [...] com quanto respeito recebeu Dion a pessoa de Platão, em uma corte tão depravada como a de Dionísio; que o bom gosto de literatura inspirou Aristóteles em seu discípulo Alexandre Magno, e como o estimou seu pai Filipe, e com que atenção lhe escreveu. [...] **Nomear a Grécia é o mesmo que nomear o exemplar de toda a virtude e bom gosto em artes e ciências.** (*Ética*, p.277-278. Grifo nosso.)

Chamam a atenção os comentários que faz sobre Otávio Augusto (63 a.C.-14 d.C.). Na França, a chamada “querela entre antigos e modernos”, aberta com a leitura do

poema de Charles Perrault (1628-1703), *Le Siècle de Louis le Grand* (1687), na Academia Francesa, tinha como discussão central a questão de se provar ser o “século de Luís XIV” maior do que o “século de Augusto”. Donald Kelley lembra que a querela tinha como uma de suas questões fundamentais os usos da História, bem como do valor da cultura antiga, o que seria, na verdade, um conflito de métodos. De um lado, estavam aqueles que rejeitavam a história e erradicavam a memória, como é o caso de Descartes. No extremo oposto, aqueles que afirmavam nada haver de novo sob o sol, ou seja, tudo o que se sabia remontava aos antigos.³⁷⁹ Para Verney:

O **luxo e a magnificência** da maior parte daqueles Senhores [senadores romanos] era tão grande, que igualava o de muitos Reis. Contudo, **a História nos subministra mil exemplos da afabilidade e doçura daqueles grandes homens, e estimação que faziam da Virtude.** [...]. Também **Otaviano Augusto**, entre os cuidados de todo o Império Romano, tinha horas de descanso, em que se empregava na **conversação dos literatos** daquele tempo [...]. E noto que falo de Virgílio e de Horácio, os quais tratou não só como letrados, mas como amigos. [...] E diz a História que Augusto, quando lhe parecia que estava cansado [Virgílio], ordenava a Mecenas que o socorresse, lendo por ele. Que bondade de Príncipe! [...] Com Horácio teve o mesmo Augusto igual amizade. **Mecenas**, aquele homem que só se aproveitava da amizade de Augusto para a utilidade dos homens doutos, **introduziu-o na Corte** [...]. (*Ética*, p.278-281. Grifo nosso.)

Nota-se uma valorização de aspectos do “século de Augusto” que se assemelham aos do “século de Luís XIV”: luxo, valorização das artes, Corte, mecenato. Frente a estes, “Quem não admira [...] a diferença daqueles costumes aos modernos?” (*Ética*, p.281.). Os franceses talvez sejam considerados a exceção, os primeiros a, a partir do século XVII, igualarem-se aos antigos, e, talvez, até mesmo a superá-los. De qualquer maneira, pode-se concluir que, em termos de *Ética*, estavam os antigos ainda excedendo aos modernos, não obstante o desenvolvimento de áreas como a Física e a Medicina, ou mesmo a Teologia, que deram grandes passos no mundo “civilizado”.

O historiador das ideias Paolo Rossi defende a ideia de que entre a concepção de progresso do século XVII e a que despontou a partir do final do século XVIII há uma grande diferença. Ao contrário do que passaram a afirmar autores como Condorcet (1743-1794), Kant (1704-1804), Saint-Simon (1760-1825), Comte (1798-1857) e Spencer (1820-1903), que teriam configurado o progresso como lei da História, autores

³⁷⁹ Donald R. Kelley. *The Science of History*. In: *Faces of History*. Historical enquiry from Herodotus to Herder. New Haven & London: Yale University Press, 1998. p.209-211.

como Francis Bacon (1551-1626) e Newton jamais consideraram os avanços do gênero humano como um processo necessário.³⁸⁰

Pode-se supor uma conexão entre a *historia magistra vitae* e a “ordem das repetições”. Na medida em que o passado servia, de alguma forma, como modelo para o presente, as inovações tornavam-se relativamente limitadas. Da mesma maneira, a antiga hermenêutica procurava sempre retomar o sentido original do texto, olhando para trás em busca de compreendê-lo no presente. Assim, pode-se afirmar que a mudança epistemológica pela qual a cultura ocidental passou, a qual fez com que o progresso fosse afirmado em lugar da repetição, foi acompanhada por uma alteração da concepção de História, com o exemplo perdendo gradualmente a função que exercia. Cada vez mais o passado teria deixado de interessar, somente o futuro. A permanência da função exemplar em Verney demonstra, mais uma vez, que este faz parte do “regime intermediário de historicidade”.

³⁸⁰ Paolo Rossi. *Naufraágios sem espectador: a ideia de progresso*. São Paulo: UNESP, 2000. p.114-115.

Conclusões

Luís António Verney é uma figura emblemática para a história de Portugal, o que é atestado pela enorme quantidade de páginas dedicadas a ele. Pretendeu-se analisar muitas delas aqui, e foi possível chegar a algumas conclusões.

No contexto das discussões em torno da Questão Ibérica, construiu-se a ideia de que fosse um representante da “Filosofia Moderna”, ou das “Luzes” em Portugal. Para isso, foi considerada principalmente a sua glorificação dos métodos experimentais modernos, que consta das cartas sobre Filosofia. Todavia, muitas vezes, essa consideração, ainda que correta, levou diversos autores a exaltar o seu lado “moderno” e “científico”, sugerindo alguns até mesmo um suposto caráter “secular” de seu pensamento, para o qual contribuiu a relação entre as propostas de Verney e as reformas pombalinas. Por outro lado, outros intérpretes procuraram atacá-lo em defesa da religião, considerando-o sob os mesmos olhares daqueles que o valorizavam.

A análise do pensamento político de Verney, ao menos no que foi da alçada dessa pesquisa, sugere a existência de uma distância entre os preceitos que defendeu – uma concepção de Ética adequada aos propósitos da religião – e a teoria política da época pombalina, e até mesmo em relação a obras escritas no mesmo contexto do *Verdadeiro método de estudar*, como o *Testamento Político*, de D. Luís da Cunha. Isso pode ser observado na carta sobre Física, na qual aponta os principais empenhos do filósofo, e nada indica uma proposta de separação nítida entre Filosofia e Teologia. Ao contrário, o que almejava era uma maneira pela qual ambas fossem conciliadas, de modo a impedir a total autonomização da primeira em relação à segunda.

Sua tentativa de “salvar” a Teologia justifica-se pelo momento de crise pelo qual passavam a Companhia de Jesus e a Teologia escolástica. Verney argumentava que a revitalização da religião católica era possível por meio da recuperação da tradição baseada nos Pais da Igreja, ou seja, a Teologia dogmática. Dessa forma, propôs uma reforma na maneira de se conciliar fé e razão, fazendo parte, portanto, da mesma tradição da Igreja da qual fizeram parte os escolásticos, mesmo que algumas concessões devessem ser feitas em relação a certos autores, como Grócio, Pufendorf, Descartes, Bayle ou Espinosa, que defenderam uma separação nítida entre os dois domínios.

Viu-se que os preceitos fornecidos pela Filosofia (Ética) são considerados meios para que se atinja a “Bem-Aventura”, mas apenas “nesta vida”. Para a “Bem-

Aventura sobrenatural” necessita-se da Teologia. Assim, boa parte dos autores considerados como perigosos ao Catolicismo, a quem pretendia combater, são aqueles da chamada tradição “epicurista”, alguns deles classificados por Jonathan Israel dentre os “radicais”. Para este historiador, Verney seria o líder dos “moderados” em Portugal.

A inserção de Verney nessa tendência faz sentido, uma vez que defender a religião católica frente a judeus, protestantes e ateus era uma preocupação central. Porém, cabe dizer também que as suas fortes críticas ao modelo de ensino inaciano também soam, de alguma forma, como radicais, especialmente pela abrangência da reforma proposta, que visava uma significativa reformulação em uma grande quantidade de áreas do saber.

A necessidade de defender “Tradição e Escritura”, por meio de sua união com procedimentos provindos da “boa razão”, é o cerne de suas preocupações, o *leitmotiv* da obra. Assim, para vencer a “concorrência” e poder triunfar, algumas armas utilizadas por esta deveriam ser também usadas, justamente para atacá-la. Para tal, advoga em favor da adoção do método crítico, desenvolvido, entre outros, por Espinosa e Bayle, mas embasando-se, principalmente, na sua adoção por autores católicos, como os beneditinos de S. Mauro e Muratori. A valorização do conhecimento da História para a compreensão correta do sentido dos textos, bem como a necessidade da aprendizagem das línguas nas quais tais textos foram escritos originalmente, propostas essas que vinham acentuando-se desde o humanismo renascentista, confirmam-se na obra de Verney.

Isto posto, sugeriu-se na dissertação que uma leitura do *Verdadeiro método de estudar* em sua integralidade pode trazer novos sentidos para sua compreensão. Toda a estrutura da obra foi pensada com a finalidade de defender a religião católica, tendo em vista a formação dos novos quadros nos colégios portugueses.

A obra inicia-se com Verney apontando a necessidade do bom conhecimento da língua portuguesa (carta 1^a), de que careceriam os portugueses. É nessa língua que devem escrever, e não em latim, o que se justifica pela utilidade que os homens têm de se expressar bem, tanto para o Estado (“República”) quanto para as discussões religiosas. A importância do conhecimento do latim (2^a e 3^a), bem como o grego e o hebraico (4^a), advém do fato de que são línguas úteis e necessárias para entendimento do sentido original dos textos, inclusive dos bíblicos. A Retórica (5^a e 6^a) é uma arma importante para se vencer um debate e afirmar a verdade da religião. A poesia (7^a) é a menos “útil” à “república”, e por isso deve ser reservada àqueles que têm “inclinação à composição”, deixando os outros livres às atividades mais importantes. Lógica (8^a) e

Metafísica (9^a) têm seu sentido esvaziado como disciplinas autônomas, e praticamente toda a utilidade da Filosofia reside na Física (10^a) e na Ética (11^a). Na Física, demonstra sua valorização dos métodos científicos modernos, epistemologicamente contrários a Aristóteles, mas também aponta as responsabilidades do físico em termos de Teologia. A Ética afirmada é condizente com os princípios da “boa razão”, num sentido abertamente cristão. Antes de passar à Teologia, discorre sobre a Medicina (12^a), que é basicamente uma sequência da Física, necessária à manutenção da saúde, e sobre o direito civil (13^a), que é complementar à Ética, apontando para a necessidade de reforma das leis. A disposição das cartas até aí foi feita com o intuito de se chegar à Teologia (14^a), que mais lhe interessa. O direito canônico (15^a) é colocado à parte do civil, mas em pouco se distingue desse. A 16^a carta resume as anteriores.

Em todas as cartas, a história de cada matéria é vista como parte do método, como uma necessidade para se conhecer bem o assunto tratado. É propedêutica a todos os estudos. A noção de “boa razão” aparece reiteradamente por toda a obra, sempre associada às ideias de concisão, clareza e utilidade. Assim, pode-se estabelecer uma relação entre História e “boa razão”.

À primeira vista, seria possível pensar em uma contradição entre a universalidade da razão e a História, mas não. A História não tem sentido “relativizante”: ela serve para tornar claras as disciplinas, para pôr fim às obscuridades, às dúvidas, às diversas interpretações. Serve para separar o inútil, o supérfluo, o que não condiz com a “boa razão”, para provar, e não para que cada um interprete as coisas como bem entender. A História, muito embora conste muitas vezes da esfera do provável, é, na interpretação de Verney, uma ferramenta necessária, útil ao combate adversários do Catolicismo, e nisso sugere que as certezas, para serem alcançadas, necessitam dela.

Ressalte-se que a necessidade da História, da maneira como o autor concebia, era comum aos círculos católicos da França, como o de Mabillon, e da Itália, como o de Muratori. Por isso, demonstrou-se o quadro de referências de Verney. Apesar do uso que faz de autores ingleses como Locke, os principais interlocutores de Verney são os franceses e italianos. Em relação aos primeiros, ele reconhece a importância de Descartes, adota modelos pedagógicos galicanos e valoriza o reinado de Luís XIV, inclusive entendendo ter ocorrido durante esse o ápice do desenvolvimento do método. Também simpatiza com muitos jansenistas, aproximando-se da valorização que estes fizeram de Santo Agostinho. Em relação aos italianos, há uma evidente ligação entre sua obra e o ambiente cultural e político encontrado na Itália.

Nesse aspecto, caberia também questionar se seria Verney um “estrangeirado”. Embora atualmente seja tendência de muitos historiadores recusar este conceito, sugere-se aqui que a leitura de Verney permite ainda considerá-lo como tal, desde que seu objeto seja bem delimitado, ou seja, que se leve em consideração as diferenças entre os autores “estrangeirados”, não pensando-os como integrantes de um programa reformador coeso e uniforme. São inúmeras as ocasiões em que Verney acusa os portugueses de ignorantes por desconhecerem, ou se negarem a conhecer ou a adotar, aquilo que mais se discutia no estrangeiro, particularmente nas nações “cultas”. A própria comparação com D. Luís da Cunha permite esse entendimento, dado que, embora não sejam as mesmas reformas propostas, esse sentimento lhes seja comum. Observe-se também que o fenômeno do “estrangeiramento”, embora tenha sido alvo de juízos depreciativos por historiadores como Jaime Cortesão, também foi qualificado positivamente por historiadores como Silva Dias, e, desse modo, não incorre necessariamente em qualquer demérito.

Ademais, pode-se dizer que suas reflexões estão atreladas às discussões que remetem ao período da “crise de consciência europeia”. Nada permite que se afirme Verney como um “discípulo de Voltaire”, ou de qualquer ilustrado francês da segunda metade do século XVIII, pelo menos no que se refere ao período analisado nessa dissertação. Subjaz a isso a percepção de que seu conceito de razão está longe do proposto por aquele “regime de historicidade moderno”, do qual falou Hartog. Verney está ancorado na *historia magistra vitae*, principalmente na carta sobre Ética. Outro ancoradouro observa-se, principalmente, a partir da cartas sobre Lógica, Metafísica e Física. Nelas, partilha de uma ideia de progresso condizente com a defendida por autores do século XVII e XVIII, como Francis Bacon. Tanto para este quanto para Verney, o progresso não é entendido como lei da História ou identificado com progresso moral e político.

Entre dois regimes de historicidade, relacionado tanto com o Estado quanto a Igreja, Verney foi um crítico da escolástica, mas, ainda partilhando de muitos de seus preceitos, defendeu a Teologia, incorporando a ela princípios da Filosofia moderna. Tomado por “filósofo”, “pedagogo” e “historiador”, se for verdadeiro que os maiores autores são os mais difíceis de serem classificados, Verney é um deles.

Fontes

AQUINO, Tomás de (1265-1273). *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*. Tradução de Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1997.

BAYLE, Pierre (1697). *Historical and critical dictionary, selections*. Indianapolis: Hackett, 1991.

Carta de Verney ao P. Joaquim de Foyos (1786). In: Luís Cabral de Moncada. *Um “iluminista” português do século XVIII*. São Paulo: Saraiva, 1941.

CÍCERO, Marco Túlio (c.45-44 a.C). *Dos deveres*. Tradução de Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Correspondência entre Verney e Muratori (1745-1749). In: Luís Cabral de Moncada. *Estudos de História do Direito. Século XVIII – Iluminismo Católico. Verney: Muratori*. Por Ordem da Universidade, 1950. p.240-300.

CUNHA, D. Luís da (1745-1749). *Testamento político*. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 1976.

DESCARTES, René (1637). *Discurso do método*. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ESPINOSA [SPINOZA], Baruch de (1670). *Tratado teológico-político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____ (1677). *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

GRÓCIO [GROTIUS], Hugo (1625). *O direito da guerra e da paz*. Introdução de Antônio Manuel Hespanha. Tradução de Ciro Mioranza. Ijuí: Editora INIJUI, 2005, 2 v.

KANT, Immanuel (1783). Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? (“Aufklärung”). Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. In: _____. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1974.

LOCKE, John (1690). Ensaio acerca do entendimento humano. In: *Os pensadores*. Tradução de Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MABILLON, Jean (1677). *Brèves réflexions sur quelques Règles de l’histoire*. Paris: P.O.L. Éditeur, 1990.

MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca lusitana*. Lisboa: Na Officina de Ignácio Rodrigues, 1752. t. III.

Memória dos livros aconselháveis e permitidos para o Novo Método (1759). In: Antônio Alberto Banha de Andrade. *A reforma pombalina dos estudos secundários no Brasil*. São Paulo: Saraiva/Ed. da Universidade de São Paulo, 1978.

PUFENDORF, Samuel (1673). *Os deveres do homem e do cidadão de acordo com as leis do direito natural*. Tradução de Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

Requerimento para que se façam inquirições afim de poder receber o Hábito de Cristo (1749). In: António Alberto Banha de Andrade. *Vernei e a cultura de seu tempo*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1966.

VERNEY, Luís António. *Oração de Luiz Antonio Verney, Cavalleiro Torquato, Arceidiago de Évora, na morte de D. João V, Rey fidelissimo de Portugal, aos Cardeaes. Traduzida do idioma latino no Portuguez por Theotonio Montano*. Lisboa: Na Regia Officina Sylviana, e da Academia Real, 1752. In: *Orações fúnebres*. S/l, s/d.

_____, Luís António (1746). *Verdadeiro método de estudar*. Edição organizada por. António Salgado Júnior. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1949-52, 5 v.

VOLTAIRE (1759). *Cândido ou o otimismo*. Tradução de Marcos Araújo Bagno. São Paulo: Nova Alexandria, 1995.

Na internet

BAYLE, Pierre (1697). *Dicntionnaire historique et critique*. Paris: Desoer Librarie, 1820, t. 13º.

Disponível em

<<http://books.google.com.br/books?id=YzYGAAAAQAAJ&printsec=frontcover&dq=dictionnaire+historique+et+critique&lr=&client=firefox-a#v=onepage&q=&f=false>>.

Acesso em 7 out. 2009.

BLUTEAU, Raphael (1712-1728). *Vocabulario portuguez e latino*. Disponível em <<http://www.ieb.usp.br/online/index.asp>>. Acesso em: 22 mai. 2009.

Bibliografia

ALBUQUERQUE, Martim de. *A sombra de Maquiavel e a ética tradicional portuguesa*. Ensaio de História das Idéias Políticas. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Instituto Histórico Infante Dom Henrique, 1974.

ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal*. Edição preparada por Damião Peres. Porto/Lisboa: Livraria Civilização, 1968. v. 2.

ALMEIDA, Luís Ferrand de. O Absolutismo de D. João V. *Páginas Dispersas*: Estudos de História Moderna de Portugal. Coimbra: Faculdade de Letras, 1995.

AMEAL, João. *História de Portugal*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1949.

ANDERSON, M. S. The Italian Reformers. In: H. M. Scott (ed.). *Enlightened Absolutism*. Reform and Reformers in Later Eighteenth-Century Europe. London: Macmillan, 1990.

ANDERSON, Perry. Itália. In: *Linhagens do Estado absolutista*. Tradução de João Roberto Martins Filho. São Paulo: Brasiliense, 2004.

ANDRADE, António Alberto Banha de. Luiz António Vernei. Crítico e primeiro historiador português da filosofia. *Brotéria*, v.XXXVIII, Abril de 1944.

_____. O movimento científico moderno e a filosofia antes de Vernei. *Brotéria*, v.XXXIV, Julho de 1944.

_____. Alguns aspectos da nossa cultura antes de Vernei. *Brotéria*, v.XXXIX, Dezembro de 1944, fasc.6.

_____. *Vernei e a filosofia portuguesa*. Braga: Livraria Cruz, 1946.

_____. Bibliografia da polémica verneiana (livros portugueses e espanhóis). *Separata da Revista Brotéria*, v. XLIX. Fascs. 2-3, Lisboa, Agosto-Setembro de 1949.

_____. Edições clandestinas do Verdadeiro método de estudar e folhetos da polémica. *Edições da Revista "Filosofia"*. Lisboa, 1961.

_____. Introdução. In: Luís António Verney. *Verdadeiro método de estudar*. Lisboa: Editorial Verbo, 1965.

_____. *Vernei e a cultura do seu tempo*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1966.

_____. Vernei no Brasil. *Revista da Faculdade de Educação*, 3 (1): 1 a 95, jun. 1977.

_____. *A reforma pombalina dos estudos secundários no Brasil*. São Paulo: Saraiva/Ed. da Universidade de São Paulo, 1978.

_____. *Verney e a projeção de sua obra*. Livraria Bertrand, 1980.

_____. A polémica verneiana. In: *As grandes polémicas portuguesas*. Lisboa: Editorial Verbo, 1964-1967. v.1.

ARAÚJO, Ana Cristina. *A cultura das luzes em Portugal*. Lisboa: Livros Horizontes, 2003.

ARRIAGA, José de. *História da Revolução Portuguesa de 1820 ilustrada com os retratos dos patriotas mais illustres d'aquella época*. Porto: Livraria Portuense Lopes & C^a Editores, 1886. v.1.

ASTON, Nigel. *Christianity and revolutionary Europe, c.1750-1830*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

AZEVEDO, João Lúcio de. *O marquês de Pombal e a sua época*. São Paulo: Alameda, 2004.

BAUMER, Franklin le van. *O pensamento europeu moderno*. Tradução de Maria Manuela Alberty. Lisboa: Edições 70, 1990. v.1.

BEBIANO, Rui. *D. João V – poder e espetáculo*. Aveiro: Livraria Estante Editora, 1987.

BEIRÃO, Caetano. *História breve de Portugal*. Lisboa: Editorial Verbo, 1960.

BERLIN, Isaiah. La Contra-Ilustración. In: *Contra la corriente*. Ensayos sobre historia de las ideas. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

BERNARDO, Luís Manuel A. V. *O projecto cultural de Manuel de Azevedo Fortes*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

BERTELLI, Sergio. Le “antichità” estensi. In: *Erudizione e storia in Ludovico Antonio Muratori*. Napoli: Nella sede dell’Istituto, 1960.

_____. *Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el barroco*. Barcelona: Edicions 62, 1984.

BLOCH, Marc. *Apologia da história, ou, O ofício do historiador*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Tradução de Carmen C. Varriale et al. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994, 2 v.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã*. Tradução de Raimundo Vier. Rio de Janeiro: Vozes, 1985.

BONIFÁCIO, Maria de Fátima. Emergência e estabilização de uma nova ordem partidária (1868-1890). In: *O século XIX português*. Imprensa de Ciências Sociais, 2002.

BOSCHI, Caio César. Religião e Igreja sob o Estado absolutista português. In: *Os leigos e o poder* (Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais). São Paulo: Editora Ática, 1986.

BOURDÉ, Guy; MARTIN, Hervé. *As escolas históricas*. Tradução de Ana Rabaça. Portugal: Edições Europa-América, s/d.

BOXER, Charles Ralph. *O império marítimo português (1415-1825)*. Tradução de Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BRAGA, Teophilo. *História da Universidade de Coimbra nas suas relações com a instrução pública portuguesa*. Tomo III. Lisboa: Por Ordem e na typographia da Academia Real das Sciencias, 1898.

_____. *História da literatura portuguesa IV – Os Arcades*. Portugal: Publicações Europa-América, s/d.

BRAVO LIRA, Bernardino. Verney y la ilustración católica y nacional em el mundo de habla castellana y portuguesa. *Historia*, 21, 1986, Instituto de Historia. Pontificia Universidad Católica de Chile.

BRAZÃO, Eduardo. Política externa de D. João V. In: *História diplomática de Portugal*. Lisboa: Livraria Rodrigues, 1932, v. 1.

_____. Relações diplomáticas com a Santa Sé. In: *Relações externas de Portugal*. Reinado de D. João V. Porto: Livraria Civilização, 1938. v. 2.

CAEIRO, Francisco da Gama. Para uma história do Iluminismo no Brasil: notas acerca da presença de Verney na cultura brasileira. *Revista da Faculdade de Educação*, São Paulo, 5 (1/2), 1979.

_____. Nótula sobre Verney. *Revista da Universidade de Coimbra*, v. XXXI. Por ordem da Universidade, 1985.

CALAFATE, Pedro. *A idéia de natureza no século XVIII em Portugal (1740-1800)*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994.

_____. (dir.). *História do pensamento filosófico português*. Vol. III: As luzes. Lisboa: Editorial Caminho, 2001.

CANTARINO, Nelson Mendes. *Ousando saber: José Anastácio da Cunha e as Luzes em Portugal*. Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF, 2006.

CARDOSO, Patrícia Domingos Woolley. *Os jesuítas diante de “O Verdadeiro Método de Estudar”*: conflitos políticos e de idéias no setecentos português (c.1740-1760). Dissertação de mestrado. Niterói: UFF, 2004.

CARVALHO, Flávio Rey de. *Um Iluminismo português? A Reforma da Universidade de Coimbra (1772)*. São Paulo: Annablume, 2008.

CARVALHO, Joaquim de. A crítica da Segunda Escolástica Portuguesa. In: Celina Junqueira (dir.). *O nascimento da moderna pedagogia: Verney*. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Conselho Federal de Cultura/ Editora Documentário, 1979.

CARVALHO, Laerte Ramos de. *As reformas pombalinas da instrução pública*. São Paulo: Edusp/Saraiva, 1978.

CARVALHO, Rômulo de. *História do ensino em Portugal desde a fundação na nacionalidade até o fim do regime Salazar-Caetano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

CARVALHO JÚNIOR, Eduardo Teixeira de. *Verney e a questão do Iluminismo em Portugal*. Dissertação de Mestrado, UFPr, 2005.

CASINI, Paolo. *Newton e a consciência europeia*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Ed. UNESP, 1995.

CASSIRER, Ernst. *La Filosofía de la Ilustracion*. Tradução de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

CASTELO BRANCO, Camilo. *Perfil do Marquês de Pombal*. Porto: Lello & Irmão Editores, 1982.

CASTRO, Zília Osório de. *O Regalismo em Portugal*. António Pereira de Figueiredo. Lisboa: Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, 1987.

CHAGAS, Manoel Pinheiro (dir.). *Diccionario popular historico, geographico, artistico, bibliographico e litterario*. 13º v. Lisboa: Typographya da Viuva Sousa Neves, 1884.

CHAUNU, Pierre. *A civilização da Europa das luzes*. Tradução de Manuel João Gomes. Lisboa: Estampa, 1985. 2 v.

- CIDADE, Hernâni. *Portugal histórico-cultural*. S/l: Editora Arcádia, 1972.
 _____. *Ensaio sobre a crise cultural do século XVIII*. Lisboa: Editorial Presença, 2005.
- COMTE, Auguste. Catecismo Positivista. In: *Os pensadores*. Tradução de José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- CORTESÃO, Jaime. *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid (1750)*. Rio de Janeiro: Instituto Rio Branco/Ministério das Relações Exteriores, s/d.
- CORVISIER, André. *História moderna*. Tradução de Rolando Roque da Silva e Carmen Olívia de Castro Amaral. São Paulo: Círculo do Livro, s/d. 2 v.
- COSTA, Emília Viotti da. A invenção do Iluminismo. In: Osvaldo Coggiola (org.), *A Revolução Francesa e seu impacto na América Latina*. São Paulo: Nova Estela/Edusp, 1990.
- COXITO, Amândio Augusto. Luís A. Vernei e a filosofia europeia do seu tempo: o problema dos universais. *Revista Filosófica de Coimbra*, v.3, n.6, out. de 1994.
 _____. Um texto de Luís A. Vernei contra o imaterialismo de Berkeley. *Revista Filosófica de Coimbra*, v.6, n.11, Março de 1997.
- CROCE, Benedetto. Polemiche e riforme. La restituzione del Regno. In: *Storia del Regno di Napoli*. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1925.
 _____. La historiografia del iluminismo. In: *Teoría e historia de la historiografía*. Tradução de Eduardo J. Prieto. Buenos Aires: Editorial Escuela, 1955.
- CUNHA, Norberto Ferreira da. *Elites e acadêmicos na cultura portuguesa setecentista*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2000.
- DARNTON, Robert. O processo do Iluminismo: os dentes falsos de George Washington. In: _____. *Os dentes falsos de George Washington: um guia não convencional para o século XVIII*. Tradução de José Geraldo Couto. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- DEJEAN, Joan. *Antigos contra modernos: as guerras culturais e a construção de um fin de siècle*. Tradução de Zaida Maldonado. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- DELCERQ, Gilles. La rhétorique classique entre évidence et sublime (1650-1675). In: Marc Fumaroli (dir.). *Histoire de la rhétorique des l'Europe moderne (1450-1950)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
 _____. *A civilização do Renascimento*. Tradução de Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1992. v.2.

DIAS, José Sebastião da Silva. O eclectismo em Portugal no século XVIII: gênese e destino de uma atitude filosófica. *Separata da Revista Portuguesa de Pedagogia*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

_____. Cultura e obstáculo epistemológico do renascimento ao iluminismo em Portugal. In: Francisco Contento Domingues & Luís Filipe Barreto (orgs.). *A Abertura do Mundo – Estudos de História dos Descobrimientos Europeus*. Lisboa: Editorial Presença, 1986. v.1.

_____. Pombalismo e teoria política. *Cultura, História e Filosofia*. Lisboa, INIC, 1982, n.º1.

_____. *Portugal e a cultura europeia* (sécs. XVI – XVIII). Campo das Letras, 2006.

DOMINGUES, Francisco Contento. *Ilustração e catolicismo*: Teodoro de Almeida. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

DUFFY, Eamon. *Santos e pecadores*: história dos papas. Tradução de Luiz Antônio Araújo. São Paulo: Cosac & Naify, 1998

EBY, Frederick. *História da educação moderna*. Tradução de Maria Angela Vinagre de Almeida, Nelly Aleotti Maia e Malvina Cohen Zaide. Porto Alegre: Editora Globo, 1970.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte*: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte. Tradução de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

FALCON, Francisco José Calazans. *A época pombalina* (política econômica e monarquia ilustrada). São Paulo: Ática, 1993.

_____. Historiografia portuguesa contemporânea: um ensaio histórico-interpretativo. In: *Estudos Históricos*. 1- Caminhos da Historiografia. 1998. Rio de Janeiro: Ed. Vértice, n.º1.

_____. O Iluminismo e os estrangeirados em Portugal. *Américas*. São Paulo: UNIMARCO, v.1, 1.º sem.1995.

_____. História das idéias. In: Ciro Flamarion Cardoso e Ronaldo Vainfas (orgs.). *Domínios da história*. Rio de Janeiro: Elsevier/Campus, 1997.

_____. “Prefácio”. In: AZEVEDO, João Lúcio de. *O marquês de Pombal e a sua época*. São Paulo: Alameda, 2004.

FEBVRE, Lucien. *Combates pela História*. Lisboa: Presença, 1989.

FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier. Península Ibérica. In: Vincenzo Ferrone; Daniel Roche (eds.). *Diccionario histórico de la Ilustración*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

FERREIRA, Joaquim. *História da literatura portuguesa*. Porto: Editorial Domingos Barreiro, s/d.

_____. Prefácio. In: Luís António Verney. *Verdadeiro método de estudar*. Porto: Domingos Barreira, s/d.

_____. Luís Antônio Verney e o verdadeiro método de estudar. In: Celina Junqueira (dir.). *O nascimento da moderna pedagogia: Verney*. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Conselho Federal de Cultura/ Editora Documentário, 1979.

FERRONE, Vincenzo; ROCHE, Daniel. Historia e historiografía de la ilustración. In: _____. (eds.). *Diccionario histórico de la Ilustración*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

FONTANA, Josep. *História: análise do passado e projeto social*. Tradução de Luiz Roncari. Bauru: EDUSC, 1998.

_____. *A história dos homens*. Tradução de Heloisa Jochims Reichel e Marcelo Fernando da Costa. Bauru: EDUSC, 2004.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. O que são as Luzes?. In: _____. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FRANÇA, Eduardo d'Oliveira. *Portugal na época da Restauração*. São Paulo: Hucitec, 1997.

FRIEIRO, Eduardo. *O Diabo na Livraria do Cônego; Como era Gonzaga?; e outros temas mineiros*. São Paulo: Ed. Itatiaia : Ed. da Universidade de São Paulo, 1981.

FUETER, Eduard. *Historia de la historiografía moderna*. Buenos Aires: Editorial Nova, v. II.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução de Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.

GAY, Peter. *The Enlightenment. An interpretation. The rise of the modern paganism*. New York: Norton & Company, 1995.

_____. Prefácio. Tradução de Jézio Gutierre. In: Ernst Cassirer. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

GINZBURG, Carlo. *Relações de força: história, retórica, prova*. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GIRONDON, Jean. Verney. Documents. *Bulletin des etudes portugaises et de l'Institut français au Portugal*. Nouvelle Série, t. 23, 1961.

GLÉNISSON, Jean. *Iniciação aos estudos históricos*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1991.

GODINHO, Vitorino Magalhães. *A estrutura da antiga sociedade portuguesa*. Lisboa: Editora Arcádia, 1971.

GOMES, João Pereira. Verney e o jesuíta Inácio Monteiro. *Brotéria*, v. XXXVIII. Lisboa, Janeiro de 1944.

_____. Verney e o Jesuíta Bento Pereira. *Brotéria*, v.XXXVIII, Junho de 1944.

GOODMAN, Dena. Public Sphere and Private life: Toward a Synthesis of Current Historiographical Approaches to the Old Regime. *History and Theory*, v. 31, n. 1 (Feb., 1992), 1-20.

GRELL, Chantal. *L'histoire entre erudition et philosophie: etude sur la connaissance historique à l'âge des lumières*. Paris: PUF, 1993.

GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999.

HAMPSON, Norman. *The Enlightenment*. Middlesex: Penguin Books, 1968.

HARTOG, François. Tempo, história e a escrita da história: a ordem do tempo. Tradução de Francisco Murari Pires. *Revista de História*, nº 148, 1º/2003.

HAZARD, Paul. *A crise da consciência europeia (1680-1715)*. Tradução de Óscar de Freitas Lopes. Lisboa: Cosmos, 1948.

_____. *O pensamento europeu no século XVIII*. Tradução de Carlos Grifo Babo. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

HERCULANO, Alexandre. *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Porto Alegre: Editora Pradense, 2002.

HESPANHA, António Manuel. *A história do direito na história social*. Lisboa: Livros Horizonte, 1978.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. O ideal arcádico. In: *Capítulos de literatura colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

ISRAEL, Jonathan Irvine. *Radical Enlightenment. Philosophy and the making of modernity (1650-1750)*. New York, Oxford University Press, 2001.

_____. *Enlightenment contested. Philosophy, modernity, and the emancipation of man (1670-1752)*. New York, Oxford University Press, 2006.

JORGE, Ricardo. *Contra um plagio do Prof. Theophilo Braga*. Dados para a ethopsicologia literária duma pedantocracia. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1918.

_____. *A intercultura de Portugal e Espanha no passado e no futuro*. Porto: Araújo e Sobrinho, 1921.

JUNQUEIRA, Celina (dir.). *O nascimento da moderna pedagogia: Verney*. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Conselho Federal de Cultura/ Editora Documentário, 1979.

KANTOR, Iris. *Esquecidos e renascidos*. Historiografia acadêmica luso-americana (1724-1759). São Paulo-Salvador: Editora Hucitec/Centro de Estudos Baianos, 2004.

_____. A Academia Real de História Portuguesa e a defesa do patrimônio ultramarino: da paz de Westfália ao Tratado de Madri (1648-1750). In: Maria Fernanda Bicalho; Vera Lúcia Amaral Ferlini. *Modos de governar: idéias e práticas políticas no Império português (sécs. XV-XIX)*. São Paulo: Alameda Editorial, 2005.

KAPP, Volker. L'apogée de l'atticisme français ou l'éloquence qui se moque de la rhétorique (1675-1700). In: Marc Fumaroli (dir.). *Histoire de la rhétorique des l'Europe moderne (1450-1950)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

KELLEY, Donald R. The Science of History. In: *Faces of History*. Historical enquiry from Herodotus to Herder. New Haven & London: Yale University Press, 1998.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 1999.

_____. *historia/Historia*. Tradução de Antonio Gomez Ramos. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

_____. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução de Wilma Patrícia Mass e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2007.

LACOSTE, Jean-Yves (dir.). *Dicionário crítico de teologia*. Tradução de Paulo Meneses et al. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004.

_____. Filosofia. In: _____ (dir.). *Dicionário crítico de teologia*. Tradução de Paulo Meneses et al. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004.

_____. Beatitude. In: _____ (dir.). *Dicionário crítico de teologia*. Tradução de Paulo Meneses et al. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004.

LIBERA, Alain de. *Pensar na Idade Média*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo, Editora 34, 1999.

_____. Escolástica. In: Jean-Yves Lacoste (dir.). *Dicionário crítico de teologia*. Tradução de Paulo Meneses et al. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004.

LISBOA, Eugénio (coord.). *Dicionário cronológico de autores portugueses*. Organizado pelo Instituto Português do Livro Publicações Europa-América, 1985, v.1.

LOPES, José Reinaldo de Lima. *O direito na história: lições introdutórias*. São Paulo: Max Limonad, 2000.

_____. *As palavras e a lei: direito, ordem e justiça na história do pensamento político moderno*. São Paulo: Ed. 34 / Edesp, 2004.

LOPES, Marcos Antônio. *Para ler os clássicos do pensamento político – um guia historiográfico*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002.

LOPES, Oscar. Verney e a crise do humanismo clássico. In: Celina Junqueira (dir.). *O nascimento da moderna pedagogia: Verney*. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Conselho Federal de Cultura/ Editora Documentário, 1979.

LOURENÇO, Eduardo. *Nós e a Europa: ou as duas razões*. Lisboa: Gradiva, 1989.

MAC DONALD, Scott. Bem. In: *Dicionário crítico de teologia*. Tradução de Paulo Meneses et al. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004.

MACEDO, Jorge Borges de. “Estrangeirados”, um conceito a rever. *Bracara Augusta*, v. XXVIII, 1974, n° 65-66 (77-78).

_____. Significado e evolução das polémicas de António Sérgio: A ideologia da Razão (1912-1930). *Revista de História das Idéias*, 1983, v. V.

_____. *História diplomática portuguesa: constantes e linhas de força*. Lisboa: Instituto de Defesa Nacional, s/d.

MACHADO, Lourival Gomes. *Tomás Antônio Gonzaga e o direito natural*. São Paulo: EDUSP, 2002.

MACYINTIRE, Alasdair. *After virtue*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984.

MAGALHÃES, José de. Luís António Verney – a renovação mental; Os cooperadores de Verney. In: Albino Forjaz de Sampaio (dir.). *História da literatura portuguesa ilustrada*. Lisboa: Bertrand, 1932, v.3.

MARQUES, A. H. de Oliveira. *História de Portugal*. Lisboa: Palas Editora, 1984, v.2.

MARRAMAIO, Giacomo. *Céu e terra: genealogia da secularização*. Tradução de Guilherme Alberto Gomez de Andrade. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

MARTINS, João Paulo. *Política e História no Reformismo Ilustrado pombalino (1750-1777)*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte, UFMG, 2008.

MARTINS, Joaquim Pedro de Oliveira. *História de Portugal*. Lisboa: Guimarães, 1951, v.2.

_____. *História da civilização ibérica*. S/l: Publicações Europa-América, s/d.

MARTINS, José Vitorino de Pina. Temas verneianos. *Revista da Faculdade de Letras*. Lisboa, 3(4), 1960.

_____. A epístola de Luís António Verney ao marquês de Valença. *Miscelânea de Estudos a Joaquim de Carvalho*, n°6, Figueira da Foz, 1961.

_____. Um discurso de Luís António Verney sobre a aliança da filosofia moderna com a teologia. *Revista da Universidade de Coimbra*, v. XX, 1962.

_____. *Cultura portuguesa*. Lisboa: Editorial Verbo, 1973.

_____. Luís António Verney contra a Escolástica. *Arquivos do Centro Cultural Português*. Volume XV. Fundação Calouste Gulbenkian. Paris, 1990.

MASSEAU, Didier. Republique des lettres. In: Michel Delon (dir.). *Dictionnaire européen des Lumières*. Paris: PUF, 1997.

MATTEUCCI, Nicola. República. In: Norberto Bobbio; Nicola Matteucci; Gianfranco Pasquino. *Dicionário de política*. Tradução de Carmen C. Varriale et al. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994, v. 2.

MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo*. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

MELLO, Evaldo Cabral de. Clericus clericus lupissimus. In: *A fronda dos mazombos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

MENDES, Alexandre Claro. *O Verdadeiro Método de Estudar: o impasse entre o antigo e o moderno*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica: 2006.

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles*. Tomo VI, Buenos Aires: Emecé, c.1945.

MESTRE SANCHIS, Antonio. *Apología y crítica de España en el siglo XVIII*. Madrid: Marcial Pons, 2003.

MILLER, Samuel J. Introduction. Enlightened Catholicism on a European Scale. In: *Rortugal and Rome c. 1748-1830: an aspect of the catholic enlightenment*. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1978.

MIRANDA, Tiago Costa Pinto dos Reis. 'Estrangeirados'. A questão do isolacionismo português nos séculos XVII e XVIII. *Revista de História*, São Paulo, n.123-124, ago./jul., 1990/1991.

MOMIGLIANO, Arnaldo. Los discípulos italianos de Mabillón. In: *Ensayos de historiografía antiga y moderna*. México: Fondo de cultura económica, 1993.

_____. O surgimento da pesquisa antiquaria. In: *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Tradução de Maria Beatriz Borba Florenzano. Bauru: EDUSC, 2004.

MONCADA, Luís Cabral de. *Um "iluminista" português do século XVIII: Luís António Verney*. São Paulo: Saraiva, 1941.

_____. Conceito de jurisprudência segundo Verney. *Boletim do Ministério da Justiça*, nº 14, Setembro de 1949.

_____. *Estudos de história do direito*. Século XVIII – Iluminismo católico: Verney: Muratori. 1950.

MORA, José Ferrater. Escolástica. In: *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Maria Estela Gonçalves et al. São Paulo: Edições Loyola, 2001, t.II.

MORAIS, Regina Célia de Melo. *L. A. Muratori e o Cristianismo Feliz na Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Paraguai*. Dissertação de mestrado, Niterói: 2006

MORSE, Richard M. *O espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

MOURA, D. Odilão. O Iluminismo no Brasil. In: Adolpho Crippa (coord.). *As idéias filosóficas no Brasil. Séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Editora Convívio, 1978.

NEGRO, Piero del. Italia. In: Vincenzo Ferrone; Daniel Roche (eds.). *Diccionario histórico de la Ilustración*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

NEVES, Guilherme Pereira das. Repercussão, no Brasil, das reformas pombalinas da educação: O Seminário de Olinda. *Revista IHGB*, Rio de Janeiro, 159 (401), out./dez., 1998.

_____. Luís Antônio Verney. In: Ronaldo Vainfas (dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

NEVEU, Bruno. *Erudition et religion aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: Éditions Albin Michel, 1994.

NOVAIS, Fernando Antonio. *Brasil e Portugal na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. São Paulo: Hucitec, 2005

_____. O reformismo ilustrado luso-brasileiro: alguns aspectos. *Revista Brasileira de História*, nº7, 1984.

OLIVAL, Fernanda. *As ordens militares e o Estado moderno. Honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789)*. Lisboa: Estar, 2001.

OLIVEIRA, Eduardo Romero de. O estudo das idéias políticas luso-brasileiras no setecentos: condição atual e perspectivas metodológicas da historiografia brasileira. *História*, São Paulo, v.24, n.2, p.129-158, 2005.

PAGDEN, Anthony. *La ilustración y sus enemigos*. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad. Barcelona: Ediciones Península, 2002.

PAIVA, José Pedro. O(s) modelo(s) de bispo: pastor, pai, santo, político e ilustrado. In: *Os bispos de Portugal e do Império (1415-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1989.

PASSOS, Carlos de. Luiz Antonio Verney. Secretario régio em Roma. *Revista de História*, v. X, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1921.

PEREIRA, Francisco Maria Esteves; RODRIGUES, Guilherme. *Portugal. Diccionario Historico, Chronographico, Biographico, Bibliographico, heráldico, Numistico e Artístico*. Lisboa: João Ramalho Torres & C^a Editores, 1915, v. VII.

PEREIRA, Miriam Halpern. 'Decadência' ou subdesenvolvimento: uma reinterpretação das suas origens no caso português. In: *Análise Social*, v. XIX (53), 1978.

PERES, Damião (dir.). *História de Portugal*. Barcelos Portucalense Editora, 1934, v. VI.

PIRES, Maria Lucília Gonçalves. Introdução. In: Luís António Verney. *Verdadeiro método de estudar (cartas sobre retórica e poética)*. Lisboa: Editorial Presença, 1991.

PIWNIK, Marie-Hélène. Introduction; Correspondances erudites. In: *Echanges erudits dans la Peninsule Iberique (1750-1767)*. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian/Centre Culturel Portugais, 1987.

PLONGERON, Bernard. Recherches sur l' "aufklärung" catholique en Europe Occidentale (1770-1830). *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, Paris, v. 16, 1969. p. 555-605

POCOCK, J. G. A. O estado da arte; O conceito de linguagem e o *métier d'historien*. In: *Linguagens do ideário político*. Tradução de Fábio Fernandez. São Paulo: EDUSP, 2003.

POPKIN, Richard. *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Tradução de Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

PRAÇA, Joaquim José Lopes. *História da filosofia em Portugal*. Lisboa: Guimarães Editores, 1988.

QUENTAL, Antero de. *Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos*. Lisboa: Editorial Nova Ática, 2005.

REIS, José Carlos. *História e teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2ª Edição, 2005.

RICARD, Robert. Problèmes autour de Verney. *Separata da Miscelânea de Estudos em honra do Prof. Hernâni Cidade*. Coimbra/Lisboa: 1957.

ROSSI, Paolo. *Os filósofos e as máquinas (1400-1700)*. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Naufrágios sem espectador: a ideia de progresso*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: UNESP, 2000.

ROVIRA, María del Carmen. *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.

SÁ, Maria das Graças Moreira de. Luís António Verney e José de Araújo: dois homens, dois contextos, um diálogo por cumprir. *Românica*. Lisboa: Edições Colibri, 2000.

SALGADO JÚNIOR, António. Sobre a suposta parcialidade polêmica do "Verdadeiro método de estudar". In: Celina Junqueira (dir.). *O nascimento da moderna pedagogia: Verney*. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Conselho Federal de Cultura/ Editora Documentário, 1979.

SANTOS, Cândido Augusto Dias dos. Raízes do Iluminismo católico na época de Pombal. *Academia Portuguesa da História*, volume 38, 2000.

SANTOS, Eugênio dos. *O Oratório no Norte de Portugal*. Contribuição para o estudo da história religiosa e social. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1982.

SANTOS, Mariana Amélia Machado. Inéditos de Verney. *Biblos*, v. XVIII, t. II, Coimbra Editora, Coimbra, 1942.

_____. Verney contra Genovesi. Apontamentos para o estudo do “De Re Logica”. *Biblos*, Coimbra, Coimbra Editora, 1938, v. XIV.

_____. Verney e o bom gosto. In: Celina Junqueira (dir.). *O nascimento da moderna pedagogia: Verney*. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Conselho Federal de Cultura/ Editora Documentário, 1979.

SARAIVA, José Hermano. *História concisa de Portugal*. Publicações Europa-América, 1999.

SÉRGIO, António. *Breve interpretação da história de Portugal*. Lisboa: Sá da Costa, 1972.

_____. O reino cadaveroso ou o problema da cultura em Portugal. In: *Ensaio II*. Lisboa: Sá da Costa, 1972.

_____. Luís Verney, apóstolo cívico. In: Celina Junqueira (dir.). *O nascimento da moderna pedagogia: Verney*. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Conselho Federal de Cultura/ Editora Documentário, 1979.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *A historiografia portuguesa*. Lisboa: Editorial Verbo, 1974, v.III.

SERRÃO, Joel. A latinidade, Verney e Severiano Tavares. In: Celina Junqueira (dir.). *O nascimento da moderna pedagogia: Verney*. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Conselho Federal de Cultura/ Editora Documentário, 1979.

_____. (dir.). *Dicionário de história de Portugal*. Porto: Livraria Figueirinhas, 1985, 6 v.

SEVERINO, Emanuele. *A filosofia moderna*. Tradução de José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, s/d.

SILVA, Innocencio Francisco da. *Diccionario bibliographico portuguez*. Lisboa: Na Imprensa Nacional, 1860, t. V.

SILVA, Rogério Forastieri da. *História da historiografia*. Bauru: EDUSC, 2001.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SOARES, Luiz Carlos. A Albion revisitada no século XVIII: novas perspectivas para os estudos sobre a ilustração inglesa. *Tempo*, Rio de Janeiro, nº16.

SOUZA, Evergton Sales. *Jansenisme et reforme de l'église dans l'empire portugais, 1640 à 1790*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2004.

SOUZA, Laura de Mello e. *O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII*. Companhia das Letras, 2006.

SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

TARELLO, Giovanni. Ideologías del siglo XVIII sobre la codificación y estructura de los códigos. *Cultura jurídica y política del derecho*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

TAVARES, Severiano. Traição à latinidade. *Revista portuguesa de filosofia*, t. II, out.-dez., Braga, 1946, fasc.4.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self – A construção da identidade moderna*. Tradução Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

TEIXEIRA, Ivan. Ressonâncias de John Locke na Ilustração portuguesa: Luís Antônio Verney e Francisco José Freire. In: *Mecenato pombalino e poesia neoclássica*. São Paulo: Edusp: 1999.

TODOROV, Tzvetan. *O espírito das luzes*. Tradução de Mônica Cristina Corrêa. São Paulo: Editora Barcarolla, 2008.

TOPA, Francisco. *Poesia inédita de Luís António Vernei*. Edição do autor. Porto: 2003.

TORGAL, Luís Reis. *Ideologia política e teoria do Estado na Restauração*. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, 1982, v.II.

_____. *História e ideologia*. Coimbra: Livraria Minerva, 1989.

_____; MENDES, José Amado; CATROGA, Fernando. *História da história em Portugal*. Lisboa: Temas & Debates, 1998. 2 v.

VENTURI, Franco. *Italy and the Enlightenment*. Studies in a cosmopolitan century. Traduzido por Susan Corsi. London: Longman, 1972.

_____. Il Portogallo dopo Pombal. In: *Settecento riformatore: IV. La caduta dell'Antico Regime (1776-1789)*. 1º Tomo. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1984.

_____. *Utopia e reforma no Iluminismo*. Tradução de Modesto Florenzano. Bauru: EDUSC, 2003.

Verney e o Iluminismo em Portugal. Centro de Estudos Humanísticos. Universidade do Minho, 1995.

VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ZULUAGA, Isabel G., MATEO, León Esteban. El Informe sobre los estúdios y su contexto. In: Gregorio Mayáns y Siscar. *Informe al rei sobre el methodo de enseñar em lãs universidades de España*. Valência: 1974.

Na internet

HESPANHA, António Manuel. *As estruturas políticas em Portugal na época moderna*. Disponível em <<http://www.hespanha.net>>. Acesso em: 19 mai.2008.

MEMORIAS DA ACADEMIA DAS SCIENCIAS. *Memória sobre o começo e decadencia da litteratura hebraica entre os Portuguezes Catholicos Romanos desde a fundação deste Reino até ao reinado d'ElRei D. José I*, 1825.

Disponível em

<<http://www.archive.org/stream/memoriasdaacadem09lisb/memoriasdaacadem09lisbdjvu.txt> >.

Acesso em: 25 set. 2008.

PASSOS, Carlos de. *Uma tempestade literária*. Disponível em <<http://purl.pt/283/2/P387.html>>. Acesso em: 20 set. 2008.

Anexo

Cronologia – Verney³⁸¹

- 1713 - Nascimento de Luís António Verney em Lisboa, a 27 de Junho.
- 1720 - Estuda Humanidades no Colégio de Santo Antão, até 1727.
- 1726 - Faz em Outubro o pedido de ordens sacras.
- 1727 - Estuda Filosofia com os oratorianos durante dois anos incompletos.
- 1729 - Em Abril, parte para a Índia, mas não teria ido além do Brasil.
- Estuda Filosofia na Universidade de Évora, de Novembro deste ano até 1733.
- 1731 - Recebe, em Évora, o grau de Bacharel em Filosofia.
- 1733 - É investido no grau de Licenciado e Mestre em Artes na Universidade de Évora. Frequenta o curso de Teologia na mesma Universidade até 1736.
- 1736 - Dedica um soneto à infanta D. Francisca, quando se sua morte.
- Sai para Roma em 6 de Agosto.
- Possivelmente matriculou-se em Direito, na Universidade da Sapienza, de Roma.
- 1737 - É nomeado pelos oratorianos postulador da causa da beatificação de Bartolomeu do Quental, fundador da Congregação do Oratório em Portugal.
- 1739 - É eleito, a 1º de Janeiro, deputado da Igreja de Santo António dos Portugueses em Roma, de que, mais tarde, foi expulso, sendo depois readmitido, graças à intervenção da Corte de Lisboa.
- A 2 de Janeiro recebe a prima tonsura, ficando, desde então, eclesiástico.
- A 8 de Setembro segue a primeira recomendação da Corte portuguesa ao representante em Roma, para atribuição de benefício eclesiástico a Verney.
- 1740 - A 12 de Janeiro, o Papa concede a Verney o Arcediado de Évora.
- 1741 - Teria interrompido o estudo de Jurisprudência e concluído o curso teológico, graduando-se em Teologia.
- Teria novamente se matriculado em Direito.
- 1742 - A 24 de Fevereiro, toma posse da sexta cadeira da Catedral de Évora como Arcediago.
- 1744 - Dedica um soneto a D. João V nos Arcades de Roma.
- 1745 - Compõe a oração latina *De Recuperata Sanitate Joannis V.*
- Inicia-se, a partir de Fevereiro, a correspondência entre Verney e Ludovico Antonio Muratori, que se estende até Dezembro de 1749.
- 1746 - Publica em Nápoles o *Verdadeiro método de estudar*.
- Em Nápoles, teria conhecido Antonio Genovesi pessoalmente.
- Possível início da correspondência entre Verney e o arcebispo de Fermo, Alessandro Borgia, que duraria até 1749.

³⁸¹ Baseado, com alterações e adições, na *Tábua Cronológica* de António Alberto Banha de Andrade. In: Luís António Verney. *Verdadeiro método de estudar*. Lisboa: Editorial Verbo, 1965. p.19-26.

- 1747 - Imprime, em Roma, *De Orthographia Latina*.
 - Profere uma oração contra a Escolástica, na Academia Teológica da Sapienza, *De Conjungenda Lectissima Philosophia cum Theologia*.
- 1748 - Requer o hábito de Cristo.
 - Publica-se em Lisboa a primeira resposta ao Verdadeiro método de estudar: as *Reflexões Apologéticas*, pelo Padre Fr. Arsénio da Piedade (o jesuíta José de Araújo).
 - Verney envia ao marquês de Valença uma carta impressa, a propor as suas ideias em Filosofia e, sobretudo, em Teologia.
 - Edita-se *Pamplona Furfur Logicae Verneianae* (isto é, Farelo da Lógica Verneiana), por Victoriano Censorino (o jesuíta Manuel Marques).
 - Imprime-se em Valença a *Resposta às Reflexões*, por Verney.
- 1749 - Publica a *Carta de um Filólogo de Espanha a outro de Lisboa*, acerca de certos Elogios Lapidares.
 - Aparecem os *Elogios dos Reis de Portugal*, pelo oratoriano Manuel Monteiro, que nesta 2ª edição responde aos ataques que Verney lhe dirigiu no *Verdadeiro método de estudar*.
 - Edita-se em Sevilha o *Retrato de Mortecor*, pelo R. D. Aletófilo Cândido de Lacerda (o inaciano Francisco Duarte).
 - Possível data da provável ordenação sacertotal de Verney.
 - Desde este ano é procurador em Roma do arcebispo-bispo do Algarve, D. Inácio de Sta. Teresa.
- 1750 - Verney publica o *Parecer do Doutor Apolônio Filomuso Lisbonense [...] acerca de um papel intitulado Retrato de Mortecor*, por Aletófilo Cândido de Lacerda.
 - Edita-se em Valença a *Conversação Familiar e Exame Crítico em que se mostra reprovado o Método de Estudar*, pelo Padre Severino de S. Modesto (o jesuíta José de Araújo).
 - Nova recomendação da Corte Portuguesa para que se dê novo benesse a Verney.
 - A 31 de Julho falece D. João V, e Verney redige uma Oração fúnebre que não chega a pronunciar, *In funere Joannis V Lusitanorum Regis Fidelissimi*.
- 1751 - Publica-se em Valença o *Diálogo Jocosério em que se controvertem [...] as matérias do Novo Método de Estudar*, pelo Dr. António Isidoro da Nóbrega.
 - Verney escreve a oração para celebração em Roma do falecimento de D. João V, que não chegou a proferir.
 - Imprime-se em Lisboa a Contestação da caluniosa acusação com que o Autor do *Verdadeiro Método de Estudar* acusa, entre outras coisas, a Nação Portuguesa, de pronunciar menos bem, diversos vocábulos latinos, por José Caetano, mestre de Gramática.
 - Edita-se em Lisboa a *Ilustração Crítica a uma Carta que um Filólogo de Espanha escreveu*, por Cândido Lusitano.
 - Verney edita em Roma os dois primeiros volumes do seu curso de Filosofia: *Apparatus ad Philosophiam et Theologiam* e *De Re Logica*.
 - Imprime-se em Paris a *Carta de um amigo a outro amigo, na qual se defendem os equívocos* (sem autor, local e data definidos, mas que possivelmente seja do Padre António Pereira de Figueiredo).
 - Francisco Duarte edita *Iluminação apologética do Retrato de Mortecor*,

- por Teófilo Cardoso da Silveira.
- 1752 - O Dr. António Isidoro da Nóbrega publica a *Grosseria da Iluminação Apologética*, por Fulano indiferente.
 - Francisco de Pina e Melo imprime em Lisboa a *Balança intelectual em que se pesava o merecimento do Verdadeiro Método de Estudar*.
 - Miguel Maurício de Carvalho edita, em Lisboa, *Carta Apologética de um amigo a outro em que lhe dá conta do que lhe pareceu o 1º tomo do Verdadeiro Método de Estudar*.
 - Frei Manuel do Cenáculo publica *Advertências Críticas e Apologéticas sobre o juízo que nas matérias do B. Raimundo Lulo formou o D. Apolónio Filomuso*.
 - Em Coimbra imprime-se *Discurso Apologético em que se mostra ser injustamente criticado pelo autor do livro intitulado Novo Método de Estudar, o soneto que fez o Des. Luís Borges de Carvalho, na morte da sereníssima Infanta a Senhora D. Francisca*.
 - Verney imprime a *Última resposta*, por Gelaste Mastigoforo.
 - Tradução para o português da oração latina composta por Verney quando da morte de D. João V, por Theotono Montano.
- 1753 - Sai em Roma *De Re Metaphysica*, 3º tomo do curso filosófico de Verney.
 - Nova recomendação a favor do arcediogo de Évora, para novos benesses eclesiásticos.
- 1754 - Verney edita, em Roma, *Isidori Bacchetti Romani Philosophi ac Medici in locum quendam Disputationes de Societate Mentis et Corporis a doctissimo viro Urbano Tosetto [...] Animadversiones*.
 - Alcança, em 28 de Março, o benefício simples da Igreja de Sta. Maria de Beja.
- 1758 - Aparece a *Gramática Latina [...] Traduzida de francês em italiano e de italiano em português*, em Barcelona, por Verney.
- 1760 - Devido ao corte de relações de Portugal com a Santa Sé, os súditos portugueses são forçados a sair de Roma. Verney passou a residir em Pisa.
 - Publica-se em Madrid a tradução espanhola do *Verdadeiro método de estudar*, por D. Joseph Maymó y Ribes.
- 1762 - Lança um resumo do *Verdadeiro método de estudar* em latim e em francês, *Synopsis primi tentaminis [...]; Essai sur les moyens de rétablir les Sciences et les Lettres en Portugal, adressée à M. M. les Auteurs du Journal des Sçavans*, por Antoine Teixeira Gamboa.
- 1764 - Aparece em Barcelona o *Desagravio de los Autores y Facultads que ofende el Barbadiño*, pelo Padre António Codorniu, da Companhia de Jesus.
- 1765 - Carta de Verney a D. José, datada de 13 de Janeiro, na edição do 4º volume de seu curso Filosófico, *De Re Physica*, para cuja publicação pedira, sem êxito, dinheiro por intermédio de Pombal.
 - Começa, em 14 de Junho, a correspondência com Aires de Sá, então embaixador português em Madrid, sobre reformas de ordem política e social.
- 1768 - Publica-se, em Madrid, *Apologias a la obra del Barbadiño, intitulada Verdadero Método de Estudar, etc., y respuestas a ellas dadas, traducidas [...] por D. Joseph Maymó y Ribes*.

- 1769 - Em 13 de Abril, Verney é nomeado secretário da Legação em Roma.
- 1769 - Volta para Roma.
- 1771 - A 7 de Junho é expulso de Roma, fixando-se em S. Miniato.
- 1780 - A 22 de maio a Academia das Ciências de Lisboa nomeia-o sócio correspondente.
- 1781 - Passados dez anos, volta a Roma, em 10 de Junho, reabilitado pela Corte de Lisboa.
- 1783 - Carta de Nicolau Pagliarini a Manuel do Cenáculo em que afirma ter Verney escrito uma “Obra da Vida do Marquez de Pombal [...] feita para vingança do que lhe fês”.
- 1786 - Carta de Verney ao Padre Joaquim de Foyos, da Congregação do Oratório de Goa.
- 1790 - A 11 de setembro, D. Maria nomeou-o deputado honorário do Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens, com pensão anual de 480 mil réis.
- 1792 - A 20 de Março, Verney falece em Roma, indo para a sepultura, por disposição testamentária, envolto no hábito da Ordem Terceira de São Francisco.