

Monteiro, M. (2002). A Companhia de Jesus Face ao Espírito Moderno. *Millenium*, 25.

A COMPANHIA DE JESUS FACE AO ESPÍRITO MODERNO

(1ª Parte)

Miguel Corrêa Monteiro*

* Doutor em História Moderna pela Universidade de Lisboa;
Professor do Departamento de História da Fac. de Letras da U.L.

Segundo a opinião de muitos autores, deve realçar-se o contributo importantíssimo dado pelos primeiros Jesuítas através da *Ratio Studiorum*¹, pois criaram, um sistema educativo e uma regra comum a todos os colégios, dando, deste modo, unidade aos processos educativos, que foram depois seguidos em centenas de colégios da Companhia de Jesus espalhados pela Europa e Américas. Se não foi possível à Companhia realizar sempre o que desejou, pelo menos fez o que esteve ao seu alcance. Enfrentando inúmeras dificuldades, como refere François Charmot, a Companhia «executou apenas uma parte dos seus desígnios», adaptando-se sempre às circunstâncias e em nome da maior glória de Deus.² É um facto que os estilos, as exigências e as tradições vão variando conforme as épocas. Os Inacianos compreenderam que era necessário uma adaptação a esses desafios, e que «teria sido falta de senso comum não querer ter em consideração os métodos que, nos séculos XVII e XVIII, reclamavam a sociedade e as famílias. A disconformidade com elas seria uma utopia e talvez uma loucura. Não faltou aos Jesuítas o sentido da oportunidade».³

Das obras de carácter pedagógico escritas desde meados do século XVII, salientaremos a *Ratio discendi et docendi*, do padre Juvencio, que recorda a tradição primitiva na linha da Congregação Geral XIV, e a *Instructio pro Magistris*, de data incerta. As normas escritas pelos PP. Generales são também de consulta importante porque lhes competia zelar pela integridade do primitivo pensamento inaciano. Estando escritas em latim e sendo difíceis de consultar, não deixam, no entanto, de ser interessantes, pois reflectem as orientações da Companhia.

O conhecimento dos princípios da pedagogia inaciana passa pela compreensão cuidadosa do discurso e do espírito da *Ratio Studiorum*. No entanto, já no tempo do padre Inácio Monteiro, o seu discurso parecia desadaptado face aos desafios de uma época tão polémica como foi o século XVIII. Isto não significa que o ideal humanizante da *Ratio* não fosse adequado. Alguns aspectos foram sendo renovados

e adaptados por diversas Congregações Gerais, e também por intermédio dos Superiores Gerais. A Ratio de 1599 incluía as ciências nos seus programas, mas o realce era dado ao ensino das letras, como não podia deixar de ser face ao atraso daquelas.

No tempo do sacerdote jesuíta Inácio Monteiro (1724-1812), as letras e as ciências continuavam a ser necessárias como base preparatória aos estudos superiores, como a filosofia e a teologia. Mas as ciências experimentais estavam em franco desenvolvimento e o discurso da Ratio, feito numa época de grande fervor espiritual e de inquietação religiosa, foi ficando desadaptado face às exigências da própria Revolução Intelectual. E, no entanto, a Companhia de Jesus, apesar de ter permanecido fiel ao saber escolástico desde a sua fundação, não desconhecia, como veremos adiante, os novos sistemas filosóficos que se divulgaram nos séculos XVII e XVIII. As novas correntes provocaram diferentes reacções nos mestres jesuítas e, na segunda metade do século XVIII, era mais intensa a sua contestação ao sistema aristotélico manifestando muitos deles tendência para o eclecticismo. Em Portugal, data compreensivelmente dos finais do século XIX e início do século XX a atribuição de responsabilidades aos jesuítas e à Inquisição pelos principais entraves à entrada no país das novas correntes intelectuais. Espalhadas pela Europa desde o século XVII, estão na base da revolução intelectual e científica dos tempos modernos. Assim, a corrente que responsabiliza os filhos de Loiola por não haverem aceitado as novas ideias, defende que estes, ao anteporem obstáculos de ordem política e religiosa, contribuíram para a continuidade na recusa da teoria heliocêntrica no país, enquanto outros, ao defenderem com intransigência o sistema aristotélico, prosseguiam os seus intermináveis comentários. É como se o espaço nacional estivesse interdito a "qualquer sopro de renovação".⁴

Tudo isto levava a que o Reino parecesse "um relógio atrasado", como referiu Ribeiro Sanches, onde a propagação das novas ideias encontrava constantes proibições. Apesar dos entraves que a Inquisição colocou, a cultura europeia racionalista e experimental foi-se divulgando entre as elites cultas. Muitos portugueses tomaram consciência que Portugal carecia de uma profunda renovação, nomeadamente cultural, pois eram conhecedores dos países estrangeiros, uns porque aí residiam, outros por razões de exílio político ou de carácter diplomático. Havia assim tomado conhecimento, como não podia deixar de ser, com as ideias literárias e filosóficas do iluminismo europeu e ansiavam que estas produzissem o efeito necessário no país. No entanto, como refere o Professor Joaquim Veríssimo Serrão, não se pode aceitar hoje a ideia de que o país estivesse mergulhado num total «obscurantismo cultural», próprio de um «Reino Cadaveroso», como pretendeu António Sérgio.⁵

A época posterior à Restauração já não pode ser apelidada de obscurantista do ponto de vista cultural, como se o país tivesse vivido sem qualquer tipo de contactos com o mundo culto dessa época. Os estudos de António Banha de Andrade⁶ e de Jorge Borges de Macedo,⁷ entre outros, modificaram a noção de «estrangeirado» que durante muito tempo foi aceite. O facto de alguns portugueses de craveira intelectual se encontrarem exilados, nomeadamente Francisco Xavier de Oliveira, o Cavaleiro de Oliveira, e Jacob Castro Sarmiento, não pode significar, como escreve o Professor Veríssimo Serrão, que tenham perdido «as formas mentais de aderência nacional; e quanto às propostas de renovação de cultura que outros emitiram, não eram objectivo estranho a certas figuras que sempre viveram no País. A verdade é que Portugal manteve uma cultura autónoma e sem com isso desconhecer as correntes mentais que sopravam de além-Pirenéus». ⁸

A defesa da tese de que os Jesuítas estavam ao corrente das novidades intelectuais que ocorriam na Europa encontrou em diversos autores, como Domingos Maurício Gomes dos Santos, João Pereira Gomes e António Alberto Banha de Andrade, provas documentais justificadas. Argumentam principalmente que os novos sistemas filosóficos se ensinavam nas aulas e que a escolástica continuava a ser seguida porque os inicianos não encontravam superioridade de argumentos nas correntes modernas. Finalmente, defendem que, antes de Verney e mesmo da Congregação do Oratório, a filosofia moderna era conhecida em Portugal.

A atitude assumida pela Companhia, que possuía uma ortodoxia própria, nem sempre foi seguida rigorosamente pelos inicianos. A curiosidade intelectual prevaleceu, muitas vezes, mesmo face ao espírito de obediência, estando na origem de sucessivas admoestações por desvios à doutrina seguida oficialmente pela Ordem, como por exemplo numa carta dirigida pelos superiores de Roma ao irmão Inácio Monteiro a 12 de Dezembro de 1752, e que, entre outros assuntos lhe chama a atenção para o seu entusiasmo excessivo face às ideias novas: «(...) audio te plus aeque inclinari ad amatores novitatum». ⁹

Pensamos ser assim necessário abordar a problemática da Filosofia dita Moderna, iniciando a questão com a génese da modernidade, procurando caracterizar a nova mentalidade, sem deixar de a ligar à criação da ciência moderna. É um período de quase três séculos de filosofia e está inserido entre duas grandes revoluções que afectaram o Ocidente Europeu, mas que tiveram consequências tão grandes que perturbaram ulteriormente o mundo inteiro. Para qualificar a primeira, a do século XVI, fala-se de «Renascimento». ¹⁰

A partir do início do século XVI ocorreram grandes modificações que afectaram a Europa ocidental. Essas transformações caracterizaram-se pela mudança de visão do mundo que foi uma das consequências dos Descobrimentos marítimos, acompanhada pelas novas técnicas de representação da realidade, transformações ao nível técnico e económico e também as alterações a nível científico. Estão na origem da chamada revolução copérnico-galileana, e levaram à criação da ciência moderna. As transformações políticas estão relacionadas com o aparecimento de novos grupos sociais que pressionaram enormemente as estruturas vigentes exigindo alterações nas instituições assim como as transformações a nível religioso que provocariam graves divisões na cristandade. Esta série de mudanças que se deveram a diversos motivos, quer por iniciativa de grupos sociais que lutavam pelo poder, quer daqueles que pretendiam apenas salvar as suas almas, levaram a que, no século seguinte, se fortalecessem a nova ordem económica capitalista e a afirmação do Estado.

Entre os séculos XV e XVII, acontece o sonho e aventura do Renascimento. Vemos o homem a assumir um novo e preponderante papel, ao redescobrir a sua dignidade. Assistimos à cosmologia aristotélica sofrendo críticas profundas, em parte provocadas pela observação crítica dos fenómenos. Observamos as reformas religiosas a dividirem dramaticamente a Europa em dois campos opostos, e finalmente notamos o desenvolvimento da técnica até então utilizada, nomeadamente na hidráulica e na balística, e no impacto cultural provocado pelos descobrimentos marítimos.¹¹

[C1]

Quando se faz referência às transformações que marcaram o final da Idade Média e o início da chamada Idade Moderna, coloca-se imediatamente a questão da situação cronológica dos limites destes dois períodos da História. Para alguns autores, a data do descobrimento da América em 1492 deve dar início à Idade Moderna. Outros entendem que a conquista de Constantinopla pelos turcos em 1453 é mais correcta para situar esse início. Outros, ainda, optam por situar o começo dos chamados tempos modernos já no século XVII. Sendo assim, o Renascimento não está incluído na Idade Moderna, e é encarado como um período distinto, com características determinantes na progressiva transição da época medieval para a moderna. Pensamos que esta progressividade significa que não é possível encontrar delimitações rígidas a separar duas épocas históricas. Os aspectos mais relevantes de uma época, necessariamente, têm antecedentes que os marcaram de um modo mais ou menos acentuado. Toda a técnica de navegação demonstrada pelos portugueses nos séculos XV e XVI não podia ter nascido de um dia para o outro. As transições entre épocas são mais lentas ou mais rápidas, mas são sempre

progressivas, porque a História deve ser estudada em continuidade e não em quadros temáticos separados uns dos outros como se tratasse de compartimentos estanques.

Com raízes bem mergulhadas na Itália, o Renascimento propagou-se ao resto da Europa de um modo diverso, tendo sido o resultado de uma lenta evolução. São vários os factores que contribuíram para o progresso das Letras e das Artes verificado no século XV: a influência dos humanistas italianos; a abundância de modelos da Antiguidade Clássica em Itália; a ida para a Itália de numerosos sábios do Império do Oriente; a invenção da imprensa, que colocou ao alcance de todos livros e manuscritos de enorme valor intelectual; a protecção dispensada aos escritores e artistas por alguns mecenas da época e o enriquecimento trazido pelas actividades comerciais, características que iremos aprofundar mais adiante. Se, em certos aspectos, os fenómenos e acontecimentos renascentistas assinalam ruptura com a Idade Média, noutros verifica-se apenas a continuação de um processo já iniciado nos últimos tempos de era medieval. Pensamos, assim, ser importante tentar perceber as condições facilitadoras do eclodir do pensamento moderno, para podermos compreender de que modo a Companhia de Jesus reagiu.

As conquistas a nível filosófico e científico ocorridas durante os séculos XVII e XVIII, gerando atitudes inovadoras, constituem a chamada Revolução Intelectual. No entanto, não se deve falar desta revolução como se tratasse de um acontecimento isolado e único na História. E esta é bem fértil em exemplos de alterações que originaram mudanças, algumas bem profundas, nos antigos hábitos de pensar, como a divulgação do espírito de observação tão importante durante o período dos descobrimentos marítimos dos séculos XV e XVI e que pôs em causa o saber livresco. Apesar de tudo, a Revolução Intelectual teve um alcance mais amplo do que qualquer das outras transformações anteriores e os seus resultados foram, sem dúvida, mais significativos para os séculos posteriores. Assim, para que possamos compreender as grandes ideias reformadoras do século XVIII e de que modo os inicianos procuraram aproximar-se dos "filósofos modernos", devemos, nas palavras de Norman Hampson, «começar por analisar os pressupostos, atitudes e valores contra os quais reagiu». 12

A ideia de que as raízes da modernidade, nos seus múltiplos aspectos, se encontram profundamente ligadas ao período Renascentista, encontramos-la generalizada em estudos de historiografia da cultura, da filosofia e da ciência. Assim, ao longo de um período de três séculos, foi germinando a grande revolução filosófica e científica da modernidade. No entanto, tal como assinalámos, não faltam autores que nas últimas décadas têm defendido especificidades próprias, quer para o Renascimento (século XV-XVI), quer para a chamada cultura dita dos Tempos Modernos (século XVII-XVIII), chamando a atenção para o facto de existirem importantes "rupturas e transformações", a nível da teorização científica ou

filosófica e a nível da "atitude que as suporta". As duas perspectivas devem ser levadas em conta, embora entendidas não de um modo absoluto, mas relativo. Não há dúvida que houve antecedentes que prepararam as revoluções científicas e filosóficas modernas, mas isto não significa que se tenha de ir buscar exclusivamente as causas ao pensamento renascentista. A génese da filosofia moderna é situada nos movimentos de pensamento renascentista que ocorreram na Europa nos séculos XV e XVI e que estão na origem dos grandes sistemas filosóficos ditos modernos, sendo Descartes considerado como o primeiro representante.

Durante os séculos XVII e XVIII, surgiram e foram rapidamente divulgados vários sistemas filosóficos, tendo havido igualmente um importante incremento no estudo das ciências. Este desenvolvimento não teria sido possível sem uma mudança metodológica. Esta começa por examinar, através da razão autónoma, os conteúdos da nossa consciência com métodos científicos, e constrói, sobre esta base, o edifício dos nossos conhecimentos. Por conseguinte, para compreendermos o pensamento moderno, pensamos que é forçoso assinalar os seus aspectos de crítica ou de oposição à cultura que o antecede e é necessário recuar no tempo para se compreender porque é que durante tantos anos a Escolástica dominou o pensamento europeu. O homem na sociedade medieval ocupava o lugar que lhe fora destinado por Deus e pela natureza num universo hierarquizado. A ordem das coisas estava consagrada pela Igreja porque era uma ordem divina na qual o homem ocupava o seu lugar, não podendo revoltar-se contra essa ordem estabelecida e sagrada que determinava os limites em que cada qual vivia. O clero e a nobreza eram os estratos sociais dominantes, e asseguravam esses limites. Sendo a economia medieval uma economia agrária, com base na troca directa de produtos, o homem medieval vê-se ligado ao grupo a que pertence pelo vínculo da reciprocidade de serviços.

No início do século XV, assistiu-se ao desenvolvimento de uma economia monetária dinâmica e favorável ao lucro, que marca a transição dos fins da Idade Média e em que a burguesia adquire poderes, que lhe conferem força para manifestar a sua oposição às classes sociais até então preponderantes. Apoiada no dinheiro, a burguesia vai minando progressivamente o regime feudal e o poder capitalista vai alargando cada vez mais as fronteiras dos seus direitos. Assim, se na Idade Média era o poder político, consagrado pela religião, que gozava de primazia, nesta época é o poder económico, sustentado por esse espírito individualista que referimos, a liderar a organização social. A burguesia nascente, voltada em larga escala para o comércio e para a indústria, acabaria por destronar o espírito comunitário medieval, adoptando um modo de pensar pessoal e um modo de agir mais individualista. Com o poder obtido pela larga soma dos lucros, a burguesia adquire prestígio e rivaliza com o poderio da nobreza de raízes medievais. O nobre, possuidor de propriedades agrárias, continua

instalado em zonas rurais, enquanto o burguês faz da cidade o centro da sua acção. Florescem as grandes cidades mercantis, situadas estrategicamente em pontos de passagem obrigatória para pessoas e mercadorias. É assim que Pisa, Génova, Veneza, Florença, Flandres e outros aglomerados se constituem como centros cosmopolitas em que o movimento de grande número e variedade de pessoas e produtos é uma constante. Os dirigentes dessas cidades tornam-se autênticos empresários capitalistas. A par de uma economia florescente, desenvolve-se com intensidade a actividade cultural. Nas universidades, nas academias ou em associações, o intercâmbio e discussão de ideias é algo notório, o que facilita o desabrochar de novas concepções do mundo e da vida. Deste modo, à nova mentalidade associa-se uma nova atitude intelectual, em que as ideias do humanismo ocupam lugar de destaque.

Se considerarmos o Renascimento como movimento intelectual multifacetado que está na génese da chamada Idade Moderna, temos que admitir que inicialmente foi um movimento negativo ao recusar a filosofia e ciência escolásticas opondo-se à despreocupação formal (literária e estética (dos autores escolásticos. Em consequência desta atitude, o latim utilizado nos textos medievais foi considerado como latim bárbaro. Foram, assim, utilizados, nos primeiros tempos, alguns autores latinos caídos no esquecimento desde o século XIII e valorizada a beleza da vida e da natureza. A tomada de Constantinopla pelos Turcos e a consequente fuga para o Ocidente europeu de muitos sábios bizantinos, levando consigo o conhecimento dos textos originais da filosofia grega, contribuiu para a profunda admiração e entusiasmo pela sua cultura, e consequentemente a rejeição a nível artístico e literário da cultura medieval, considerando-se o românico e o gótico como estilos grotescos, mais próprios de gente bárbara.¹³

No Renascimento assistiu-se a uma atitude de gosto e entusiasmo pela Arte e pela Literatura da Grécia e de Roma, marcando a reacção contra a excessiva submissão intelectual que caracterizou o período medieval diante dos grandes espíritos da época clássica antiga. Foi como que uma explosão artística e filosófica, dando origem ao espírito de crítica, que passou a predominar. É de realçar o criticismo e a experiência adquirida em dez séculos de cultura medieval, porque não houve imitação dos modelos artísticos e literários greco-romanos, mas espanto, compreensão, desejo de progredir e inovar. A imitação nunca poderia ser passiva, porque os tempos eram outros, e era forçoso haver adaptação. O regresso à Antiguidade, dizíamos, não significou o copiar os clássicos, mas sim um repensar as suas concepções e a sua acção. O estudo dos antigos foi um meio, uma via que permitiu descobrir uma reflexão que serviu de instrumento à vida do homem na cidade.¹⁴ Este reencontro do homem com a realidade que o envolve fez nascer uma nova antropologia, fundada no lugar central que este ocupa no universo. Assim, o Renascimento continua a evolução artística medieval e representa o momento

histórico em que a cultura, renovada pelo estudo das obras dos antigos em seus vários aspectos, adquire notável perfeição.

A corrente do Humanismo clássico do Renascimento significa progresso e renovação de toda a cultura europeia. A busca de novas experiências de vida, de novas conquistas científicas, de novos ideais produz uma orientação diversa e mais rica em contrastes na nova civilização. São dois tipos de civilização, cristã e pagã, que se interpelam entre si para encontrar o homem. É nesta consolidação do Humanismo como movimento renovador que encarna novos ideais sobre a vida e coloca novos desafios à educação, que nasce a pedagogia inaciana. O ideal de homem que reconquistou o sentido da própria dignidade, que reafirma a sua identidade com pensamento e vontade autónoma, que coloca tudo em discussão porque quer conhecer criticamente, não se afirma como ideal anticristão. A exaltação religiosa das consciências não supõe a recusa da religião, como aconteceu com numerosos Humanistas que respeitaram os valores religiosos. O verdadeiro Humanismo, como o concebiam os pedagogos e educadores, era o que entroncava a visão cristã da vida no tronco da antiga «virtus», o que implicava precisamente a busca de uma educação pessoal com interesses profundamente morais e religiosos. Daí que os valores que inspiram os movimentos pedagógicos, nomeadamente a afirmação da vida, dignidade do homem, honra, virtude, ciência e poder harmonizem plenamente e configurem o ideal humano do Renascimento.¹⁵ É neste contexto que se situam as primeiras experiências educativas dos Jesuítas. A Companhia de Jesus compreendeu que a educação libertaria o homem e que este seria também um agente de libertação. Assumindo com generosidade a difícil tarefa do ensino, institucionalizou um sistema de formação ou regra comum, a Ratio Studiorum, encarnado criticamente em modelos renascentistas, que ela adaptou para os seus próprios membros e colocou à disposição da sociedade.¹⁶

Durante os últimos séculos da Idade Média, especialmente no século XV, assistiu-se na Europa ao enfraquecimento dos quadros tradicionais, ou seja, o Estado, a Sociedade e a Igreja. Uma das causas desta situação é o individualismo, que exalta o valor do homem como indivíduo que pretende viver intensamente a sua própria vida, o que necessariamente enfraqueceu os laços de união com os outros homens. A manifestação do individualismo, em múltiplos aspectos, permitiu o aparecimento de novos tipos de homens desejosos de ter sucesso, nomeadamente nos negócios, sem contudo deixarem de ser religiosos, como os capitalistas, os aventureiros, os navegadores, os humanistas. Já na segunda metade do século XVI, houve o reagrupamento dos indivíduos em torno de instituições como o Estado e a Igreja, bem como a adaptação a novos modos de vida. Aos quatro aspectos dessa evolução (apogeu do Humanismo, Reforma, nova organização religiosa e política) correspondem uma série de hegemonias nacionais sucessivas, da Itália, países germânicos, Espanha e Inglaterra.

À concepção medieval de um homem místico, voltado para a sua interioridade e para a realidade espiritual e divina, sucede o ideal de homem capaz de reivindicar a sua liberdade, ciente de poder estruturar, de modo autónomo, as suas acções. O homem define-se pela sua praxis, pela sua inserção na cidade e pelo assumir das suas responsabilidades cívicas. Este homem, capaz de construir ou de modificar o mundo e a cultura, está, portanto, longe do homem medieval, vivendo à sombra do convento e sempre voltado para as coisas de Deus. O homem renascentista, ao reaprender as antigas virtudes cívicas dos romanos, tem que optar pela cidade, assumir e ser vencedor na cidade e não desertar do mundo e da vida, refugiando-se num qualquer convento. Não nos podemos admirar que, apesar do esforço realizado por Santo Agostinho e Boécio para integrar no pensamento cristão medieval alguns temas de Platão, se evidencie agora a sua ética mais adequada à figura do homem concreto que procura em termos individuais o saber, e orientando por ele a sua vida.

Os pensadores humanistas também foram buscar inspiração aos estóicos e epicuristas ao exaltarem a ideia de que o homem deve viver segundo a natureza. Servem, assim, de fonte inspiradora aos pensadores humanistas. Das suas reflexões sobre o homem, destacam e valorizam a ideia de que este deve viver segundo a natureza. Não faz tanto sentido o rigor conceptual quando o que interessa é viver e exaltar os sentidos. Ignorando o que é o homem não serve de nada a reflexão sobre a Natureza.^{17A} antiga cultura medieval foi abafada pela teorização do século XIII.¹⁸ Nestas condições, não é de estranhar que o gosto pelo «bem-dizer», pelo cultivo das formas literárias, cedesse perante o interesse puramente teórico. Das três matérias que compunham o trivium romano - ciclo escolar daquilo a que se chamava «humanidades» - a gramática e a retórica caíram em desuso, no tempo em que a dialéctica (arte da discussão) se estava a hipertrofiar. As obras dos grandes escolásticos dos séculos XIII e XIV são tão profundas, penetrantes e minuciosas como desprovidas de graça literária. O século XIV, pela sua parte, sem melhorar este aspecto, antes piorando-o, aplicou uma forte crítica às grandes construções teológico-filosóficas em que tinham culminado, especialmente à de São Tomás. Assim, o homem desta época encontra-se numa situação de profunda crise: sente-se submergido por uma cultura que não lhe oferece os encantos da beleza nem o amor à vida e também não possuirá a fé e o entusiasmo perante aquilo que queria alcançar: se não a própria verdade, o caminho firme da sua posse. Perante esta ciência árida, que já não lhe fala à sensibilidade nem à inteligência, o homem experimenta a necessidade de uma profunda renovação.

Muitos ensinamentos do classicismo foram absorvidos por um sistema intelectual que, segundo se supunha, reflectia os desígnios divinos, pelo que a Igreja os sancionou. É exemplo marcante desta simbiose o caso de Aristóteles, que foi «canonizado» quando a sua filosofia foi «enxertada» na teologia

cristã durante a Idade Média. A sanção da Igreja fora aplicada de forma a abranger as suas concepções científicas e filosóficas. O pensador radical do século XVI, ávido por se lançar em novas descobertas, via-se desse modo perante uma dupla barreira: psicologicamente seria necessário que possuísse a ousadia suficiente para acreditar que a sua própria razão (uma vez que era ainda rara a prática experimental) pudesse ir mais além do que a do mestre; em segundo lugar, caso perseverasse neste seu pressuposto, tal atitude poderia custar-lhe a condenação académica marcadamente conservadora, além de fazer recair sobre si a suspeita de heresia. 19

A restauração da cultura humanística foi fruto da veneração pela antiguidade pagã, e a tendência foi reencontrar, nos valores culturais da antiga Grécia, o homem, considerado medida e fim de todas as coisas. No entanto, depois de quinze séculos de cristianismo e de cultura teocentrista, já não era possível reencontrar esse «humanismo ingénuo e saudável dos antigos gregos». E esse humanismo renascentista trazia consigo uma oposição grave à cultura medieval, a própria negação desse teocentrismo. Esta negação constituiu para a filosofia moderna, e para toda a cultura, um embrião de progressiva secularização, que, com o tempo, produzirá frutos de anti-cristianismo e de ateísmo. «Mas, na altura (em séculos, apesar de tudo, profundamente cristãos (manifestou-se apenas numa irrefreável tendência para soltar o pensamento humano de todo o género de peias ou autoridades humanas ou que tivessem uma concreação humana. E este teve duas realizações diferentes, uma no domínio da ciência e outra no da religião».²⁰

O interesse que os humanistas manifestaram pelos estudo das letras clássicas e textos sagrados proporcionou uma verdadeira revolução nos meios intelectuais, que passaram a recusar o dogmatismo até então vigente. O Renascimento literário caracterizou-se também pelo espírito crítico, o desejo de livre exame das questões e de formular opiniões, atitude que abriu caminho à Reforma. A expansão do humanismo e as grandes transformações operadas a nível sócio-económico no Renascimento tinham forçosamente que ter consequências no plano religioso. As preocupações espirituais não foram eliminadas pela vida mundana, ou pelo êxito nos negócios. O homem do Renascimento continuou a ser religioso e a reflectir os problemas da salvação. Os novos desafios, trazidos pela nova mentalidade, exigiam um tipo de resposta eficaz por parte da Igreja, o que não aconteceu. De facto, não houve evolução tendo em vista uma adaptação face às novas exigências. O facto de alguns clérigos serem igualmente humanistas acentuou ainda mais as diferenças entre a elite esclarecida e o conservadorismo vigente no clero. Os humanistas não pretenderam romper os laços com a Igreja, como instituição sagrada ou pôr em causa a autoridade papal. Aspiravam sim a uma religião mais personalizada, acreditando que o regresso à Bíblia contribuiria para uma libertação de determinados conceitos como o

castigo divino, a expiação e a penitência. Já conheciam bem muitos dos problemas com que se debatiam as instituições religiosas da época, e que afectavam, entre outras, as ordens mendicantes.

A atitude assumida pelo frade agostinho Martinho Lutero, ao denunciar publicamente o sistema que na época era utilizado para conceder as indulgências na Alemanha, marca o início da Reforma. Para Lutero, as boas acções eram inúteis para salvação do homem que não tivesse o dom da fé, numa crítica directa à teoria da predestinação e do livre arbítrio. Essa atitude de Lutero surgiu, porém, num momento favorável, pois eram numerosos os sintomas do desejo de uma reforma religiosa: os humanistas desejavam o retorno do cristianismo às suas concepções originais, rejeitando a autoridade dos teólogos e dos sacerdotes e as superstições surgidas no correr do tempo; os homens de negócios queriam um culto mais simples, de acordo com a vida dinâmica que pretendiam seguir. Além disso, alguns factores tornavam desejável a reforma, inclusive para reforçar a situação da Igreja, prejudicada, em sua consideração, por abusos: mau emprego de suas funções por parte de certos papas; faustos excessivos dos altos dignatários eclesiásticos e decadência de certas Ordens Religiosas. Para os protestantes, a única coisa que procede directamente de Deus é a Sagrada Escritura, interpretada pelo crente de uma forma livre e pessoal.²¹ O movimento da Reforma ganha numerosos adeptos, propagando-se, de um modo geral, pelos países do norte da Europa, e a reacção católica não se fará esperar. É a chamada Contra-Reforma ou Reforma Católica. Entendemos, assim, a mentalidade do homem moderno como o resultado da convergência de variadíssimos factores, entre os quais salientamos - como já assinalámos atrás - o papel da burguesia nas transformações sócio-económicas; a descoberta do pensamento antigo pelos pensadores humanistas; o desenvolvimento das técnicas associadas aos descobrimentos marítimos, às actividades bélicas, à fortificação e à construção de cidades; a nova visão da vida, dos costumes e dos próprios horizontes geográficos, proporcionada pelos descobrimentos e pelo incremento da actividade mercantil; a crise da instituição religiosa, que culmina com o movimento da Reforma.

A nova mentalidade está associada a uma nova concepção do próprio mundo. De facto, o desenvolvimento das Ciências Exactas e Naturais, motivado pelo espírito crítico usado na consideração dos fenómenos científicos, ocorreu igualmente na época renascentista. A certeza de que a observação e a experiência são os melhores meios para o conhecimento exacto e preciso dos fenómenos da natureza. Durante a Idade Média, procuraram os estudiosos conhecer os assuntos com a leitura atenta, geralmente desprovida de intenção crítica, do que haviam escrito os antigos; assim, em face de tão anticientífica atitude, os conhecimentos continuaram reduzidos ao que afirmaram Galeno, Aristóteles, Ptolemeu, cujos ensinamentos eram repetidos vezes sem conta, sem exame mais atento e verificação.

Sem dúvida que o respeito reverencial que os homens de estudo, nos tempos medievais, mantinham pelas informações e conclusões dos antigos, especialmente as provindas de Aristóteles, contribuiu para o reduzido desenvolvimento experimentado pelas Ciências. No entanto, os estudiosos compreenderam que novos métodos deveriam ser usados. Contra o dogmatismo aristotélico, surgem o cepticismo crítico e o método experimental; passam a admitir que o conhecimento é produzido pela influência das coisas da natureza sobre os sentidos humanos.

Roger Bacon, franciscano de Oxford, pode ser considerado o inovador do método experimental, pois os seus escritos, além de combaterem a ignorância da época, acrescentavam sugestões importantes no sentido do aumento dos conhecimentos humanos. Bacon aconselhava os seus contemporâneos a olhar o Mundo, a «experimentar para conhecer» e a recusar serem governados pela autoridade e pelos dogmas, o que é no nosso entender uma clara recusa do saber livresco ou da autoridade dos autores antigos. Francis Bacon é o primeiro a expor, no seu livro *Novum Organum*, o estudo da indução e do fenómeno experimental, ensinando que se devem descobrir os fenómenos da natureza pela observação e reproduzi-los pela experiência.

O incremento da navegação, com fins comerciais ou de descoberta, obriga ao aperfeiçoamento e invenção de novas técnicas. Os descobrimentos marítimos não trazem somente um novo campo à reflexão e à aventura. É a própria visão geográfica do mundo que se altera. Além da fixação dos novos métodos científicos, a invenção de aparelhos para verificação dos fenómenos naturais facilitou a ampliação dos conhecimentos humanos, nomeadamente o microscópio, o telescópio e o barómetro. Simultaneamente, as técnicas artesanais desenvolvem-se, contribuindo para alterar a mentalidade das pessoas, os costumes e a fisionomia das cidades. Quer se trate de belas-artes ou, simplesmente, de artes utilitárias, na construção de igrejas ou de fortificações, na invenção de máquinas de guerra, na regularização do curso das águas, na coloração de tecidos ou na criação de novos processos de pintura, está patente toda uma série de iniciativas que conferem extraordinário valor a actividades de tipo manual que, até aí, eram relegadas para plano secundário. Este desenvolvimento tecnológico, ainda que com fins práticos, para além de fomentar o eclodir de uma nova mentalidade, vai repercutir-se no campo científico. Isto significa que, também no campo teórico, a imagem do cosmo se modifica.

A cultura medieval esteve orientada de um modo praticamente exclusivo para a teologia e a filosofia, talvez procurando realizar "uma síntese entre ambas". Daí que a ciência procure libertar-se dos dogmas e da autoridade dos autores antigos. A autoridade dos mestres gregos, sobretudo Aristóteles, era indiscutível e influenciou as ciências da natureza durante séculos, o que prejudicou bastante o recurso à

experimentação. No entanto, a partir do Renascimento, a investigação experimental irá ultrapassar os antigos dogmas e lentamente irá disputar o seu lugar à filosofia e à teologia.²² Concordamos com a opinião de Antonio Banfi quando refere que a «A síntese aristotélico-escolástica, com o seu típico significado cultural, com o seu acabado sistema de conceitos, com a sua característica problemática e metódica, apresenta-se agora teoricamente estéril».²³ A autoridade religiosa foi igualmente contestada. Entre acusações de diversos vícios, a Igreja era apontada de abuso em matéria de bulas e indulgências. Esta foi a ocasião para que muitos comesçassem a achar que a Igreja interpretava mal o poder dado por Cristo aos apóstolos, praticando abusivamente uma espécie de monopólio dos sacramentos.

A filosofia moderna recusou o significado teocêntrico da cultura medieval, e este facto está na origem do movimento protestante e da secularização que não foi seguido unanimemente pelos países cristãos. É o caso da Espanha, onde se desenvolveu um tipo diferente de renascimento filosófico "puramente cristão", durante os séculos XV a XVII, a sua idade de ouro. Ali se adoptam as formas literárias, os estilos e o esplendor artístico do Renascimento italiano, mas de uma rigorosa ortodoxia católica e de um entusiasmo religioso renovado.

Em termos culturais, a Europa Ocidental dos princípios do século XVII era ainda dominada por duas fontes de autoridade praticamente indiscutíveis e condicionantes: a Sagrada Escritura e os autores clássicos. À sua maneira, estas duas fontes perpetuam a ideia de que, a partir de uma Idade de Ouro, a civilização tinha degenerado. Daí a preocupação pelo estudo dos autores antigos em busca de um tipo de sociedade mais feliz. O Renascimento e a Reforma reforçaram esta atitude e, nomeadamente, a autoridade dos textos sagrados.²⁴ A reacção renascentista contra o aristotelismo e a Escolástica, apesar de compreensível, não bastava para fundar uma nova ciência e uma nova visão do mundo coerente e estável. Rejeitar as autoridades filosóficas ou científicas dominantes fez-se, aliás, frequentemente à custa de acudir a outras autoridades: trocava-se a autoridade de Aristóteles pela de Platão; a do Aristóteles Escolástico pela do Aristóteles dos seus próprios textos, etc. Note-se, aliás, que alguns dos pensadores modernos, como é o caso de Descartes, tentam demarcar-se dos seus predecessores imediatos renascentistas, pelo menos na medida em que pretendem demarcar-se da escolástica e do aristotelismo. Como defendeu Robert Lenoble, analisado a partir da perspectiva dos filósofos do século XVII, o Renascimento não é ciência, mas retórica, quando não mesmo magia, ocultismo e alquimia. ²⁵ Mas, sobretudo, deve ter-se presente, para além das diferentes filosofias ressuscitadas e das diferentes tendências do movimento renascentista, aquilo que poderíamos chamar o seu espírito ou estilo próprios, a visão comum de que todos os pensadores comungam em maior ou menor grau.

No Renascimento, a concepção mágica da natureza misturava-se com anseios alquímicos, estando esta atitude mais próxima da ciência aristotélica ou escolástica e bastante longe do espírito científico moderno. No entanto, ao pensarem a natureza na base de um sistema coerente de leis e pretenderem uma explicação para os fenómenos, a ciência escolástica coincide com a ciência moderna. Deste modo se explica que os filósofos e cientistas do século XVII tenham de lutar contra os mágicos renascentistas tanto ou mais do que têm de lutar contra os peripatéticos. Pretendeu-se também ver no chamado naturalismo renascentista a génese da visão moderna da natureza. Na verdade, esta constituiu-se em muitos aspectos em reacção contra aquele mais do que como sua legítima e natural herdeira. Isto não significa que se deva desconsiderar o papel do Renascimento na lenta transformação dos quadros do pensamento. Ao trazer à luz os textos filosóficos e científicos da antiguidade, não só contribuiu para divulgar as respectivas ideias como incentivou o debate em torno delas, criando assim o ambiente de onde virão a surgir as grandes revoluções dos alvares dos Tempos Modernos. 26

A nova visão das coisas foi evoluindo através de um lento processo, cuja relevância, em termos de natureza especulativa, acabará por entroncar no grande "acontecimento da modernidade". Em termos filosóficos, estes acontecimentos culturais são designados por revoluções, significando este termo um conjunto de alterações radicais no modo de concepção filosófica, científica, religiosa, ética, estética e política do mundo, ligada à própria organização da vida. Não se pretende dizer que tal alteração, com tudo o que ela implica, tenha sido imediatamente sentida e reconhecida como tal pelos contemporâneos ou pelos próprios actores da mesma. Tão pouco se pretende afirmar que estas revoluções sejam concomitantes e levadas a cabo pelas mesmas personagens. Pelo contrário, são acontecimentos diacrónicos, realizados por vias paralelas, e é já transfigurados em relação à sua primitiva inspiração que alguns deles virão a incorporar-se na nova atitude que classificamos de visão moderna do mundo e da natureza.27

A primeira grande transformação é conhecida por "revolução cosmológica", e consistiu na alteração profunda que a imagem do cosmos sofreu, do seu significado e do papel desempenhado pelo homem. A segunda transformação designa-se por "revolução mecanicista", porque trata da alteração do conceito de natureza e da relação do homem com ela, e a terceira é chamada de "revolução epistémica", e consistiu na mudança do conceito de cientificidade que abriu caminho ao nascimento das novas teorias científicas.28

O pôr em causa do sistema de Ptolemeu significou também um rude golpe no modo de pensar da Igreja, cujo suporte racional era a doutrina de Aristóteles. A técnica, a ciência e mesmo a arte renascentista

aliam-se agora num esforço de rigor. O homem confia na sua razão e na sua experiência e na tecnologia nascente. A ciência envereda por novo caminho em que a medição rigorosa e a previsão matemática substituem as explicações qualitativas com base nas causas primeiras e nos fins últimos.²⁹ Na ascensão das ideias humanistas, joga papel de relevo não apenas a difusão dos clássicos, mas também a expansão das ideias dos próprios pensadores renascentistas. O acesso à cultura não se restringe, como na idade Média, ao clero. Agora, a burguesia quer também ser ilustrada e vai servir-se da cultura como forma de luta pela ascensão política. A divulgação cultural começa a fazer-se fora das universidades e academias, sendo facilitada pela utilização da imprensa a partir do século XV. As bibliotecas humanistas multiplicam-se na Europa e a elas afluem sábios, professores, nobres, homens da Igreja e os constituintes da nova classe reinante. As empresas editoras desempenham também notável papel na medida em que, a partir do início do século XVI, se constituem como núcleos de associações culturais de renome. À circulação das ideias através do livro impresso junta-se a troca do saber, realizada pela manutenção de correspondência entre grande número de pensadores de vários países europeus.

A filosofia moderna, ao acusar a cultura medieval de decadente, assumiu para com ela uma posição de desconfiança e mesmo de hostilidade, abrindo caminho ao humanismo e ao desenvolvimento das artes. O antropocentrismo pôs em causa a visão teocêntrica da base da cultura medieval dando assim lugar ao «humanismo paganizante», e mais tarde ao protestantismo.³⁰ Durante o período medieval cristão, a concepção teísta concebia que todas as coisas tinham sido criadas por Deus, e Nele tinham a origem e o fim. Segundo Rafael Gamba, «a mesma posição fundamental que esta concepção teísta teve para a filosofia medieval, terá o racionalismo para a moderna».³¹ Surgem, assim, duas vertentes: apontando por uma direcção, o racionalismo de Descartes, Spinoza e Leibniz, e por outra, o empirismo de Bacon, Thomas Hobbes, John Locke, George Berkeley e David Hume. No entanto, estas duas correntes do pensamento unem-se na ilustração. Com Emmanuel Kant e a sua crítica da razão, esta fase fica definitivamente ultrapassada. O percurso transcendental kantiano, ao situar os problemas filosóficos num plano de reflexão, vai, por seu lado, assinalar os caminhos do pensamento posterior.[C2]³²

Muitos foram os factores históricos e intelectuais que contribuíram para a formação do pensamento moderno. A Europa experimentou durante os séculos XIV-XVII uma importante transformação ao nível das mentalidades que abriu o caminho da modernidade caracterizada por mudanças decisivas: havia uma perfeita hierarquia no modo como então se concebia a realidade, e esta concepção sofre uma alteração com influência na ciência da natureza. Isso conduz a um método matemático quantitativo que procura estudar o mundo muitas vezes através de modelos mecânicos, num enorme esforço de matematização do real. O mecanicismo tem, assim, a ver com a convicção de que o real pode ser

descrito tendo por base um modelo de máquina ou um modelo mecânico. Deste modo, a afirmação de Galileu de que o livro do Universo está escrito em caracteres matemáticos, como triângulos, círculos e outras figuras geométricas, deve por isso entender-se como a certeza da inteligibilidade do real a partir da medida, que possibilita o tratamento objectivo do real e a descoberta da lei.[C3]33 No campo dos valores acentua-se muito mais a dimensão do indivíduo e da sua liberdade pessoal, a preocupação com a razão individual e autónoma e com um método que permita alcançar certezas pessoais. 34

A escolástica, depois de um ressurgimento, um pouco efémero e local, limitado às nações católicas, volta a decair. O primeiro plano já não o ocuparão em exclusividade os seus representantes, os quais continuarão a escrever e a publicar «Cursos filosóficos», mas outras figuras que, ao menos em aparência, adoptam um modo novo e independente de filosofar. Mas a continuidade não se interrompe. Se algumas dessas figuras significam uma reacção contra os seus antecessores imediatos, nem por isso deixam de estar vinculados a eles e, de modo mais ou menos superficial, a outras correntes anteriores, cortadas ou interrompidas pelos vaivéns da História. Certamente que há algo de novo em Bacon, Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Hobbes, Locke, Hume, entre outros. No entanto, se examinadas a fundo as suas doutrinas, surpreenderá encontrar nelas afinidades com a escolástica e dependências reais que escapam a uma consideração superficial.

Em Portugal, durante o reinado de D. João V (1705-1750), para além das preocupações políticas e diplomáticas que já tinha caracterizado os reinados desde D. João IV, há a acrescentar uma mais nítida preocupação cultural que se encontra no coração da corte, no próprio rei. D. João V, por maiores defeitos que lhe possam ser atribuídos, é um rei mecénico, preocupado em imitar aquele que tomava como padrão, o rei Luís XIV. E, seja qual for o grau de semelhança que se encontre entre estes dois reis, há que concordar que, tal como politicamente D. João V procurava tornar-se senhor absoluto, que não devia nem temia, também procurava agrupar em torno de si uma aristocracia culta ao mesmo tempo que despendia avultadas somas no envio de bolseiros para o estrangeiro e noutras manifestações de cultura. Se é certo que a ida de bolseiros para o estrangeiro se verificara já com D. João III, por exemplo, circunstâncias políticas e principalmente sociais tinham obstado a que se desse um maior incremento a este intercâmbio cultural. Mas, com D. João V, as condições do País permitem que se torne realizável esta ida. Apontamos, por exemplo, a doação régia feita em 1745 ao hospício das Necessidades, em Lisboa, que estava a cargo da Congregação de S. Filipe Néri, de uma livraria de trinta mil volumes, ao mesmo tempo que se concedia a esta mesma Congregação uma renda anual de doze mil cruzados com o fim de serem despendidos no ensino público. Deste tempo data também a fundação do gabinete de física experimental montado nas Necessidades e que demonstra bem toda a simpatia

que o monarca sentia pela Congregação do Oratório.³⁵ Em Julho de 1714, chegou a Lisboa, vindo da Luisiana, o naturalista francês Merveilleux, que foi convidado pelo rei para ficar por um tempo em Portugal e poder deste modo trabalhar no domínio da História Natural. Ao agrupar em seu redor uma nobreza cortesã, dependente das suas benesses, à maneira do rei Sol, D. João V contribuiu sem dúvida para o florescimento da arte barroca no país. O rei procurou por diversos modos contratar artistas estrangeiros que transmitissem a nível da arquitectura, música, e artes plásticas, todo o esplendor do rei português, que a 23 de Dezembro de 1748 recebia o título de rei Fidelíssimo, comparável ao do rei francês, o rei Cristianíssimo.³⁶

No início do seu longo reinado, o rei D. João V demonstrou tendência para monopolizar acontecimentos e conhecimentos, mas a pressão constante exercida por aqueles que desejavam a renovação foi adoçando a capacidade de resistência governamental, e as ideias dos chamados modernos tiveram uma ampla divulgação. A proibição que, a princípio, D. João V tentara impôr aquando do aparecimento destas ideias mais ou menos revolucionárias não era novidade sua e não o podemos acusar de com essa medida obstar ao desenvolvimento da nossa cultura. Devemos lembrar que, também Luís XIV, que se queria tornar centro de toda a vida e manifestações culturais em toda a França, proibira a leitura de Descartes nos colégios e outros estabelecimentos de ensino com receio da repercussão que pudesse ter as suas ideias no meio culto francês, sendo apenas a alguns particulares franqueada a leitura deste filósofo. A medida proibitiva de D. João V, tal como a do Rei Sol, reveste-se apenas de carácter político e não de uma oposição ao desenvolvimento e progresso do novo ideal de cultura. A prova está na ampla correspondência trocada com autores estrangeiros, onde as ideias modernas eram livremente tratadas. É o caso do Conde da Ericeira e do Cardeal Mota com Jacob de Castro Sarmiento e D. Luis da Cunha, respectivamente, que tinha por finalidade a modernização de conhecimentos em Portugal.

Nem todos ficaram no país. Muitos portugueses que o quiseram fazer ausentaram-se para o estrangeiro, mas era permitido aos que ficaram uma troca de correspondência regular com aqueles. A acção destes espíritos exerceu-se fortemente, ainda que longe da Pátria, a ponto de, juntamente com os estrangeirados já de regresso, provocarem uma profunda revolução na mentalidade portuguesa. De modo algum se deve julgar, como já afirmámos, que o século XVIII português ficou afastado do movimento renovador que enchia toda a Europa. Também em Portugal se fundaram Academias, especialmente literárias, a partir do século XVIII. Dentre as muitas que houve salientamos a casa dos Condes da Ericeira, que pode ser considerada como um verdadeiro cenáculo onde, sem distinções geneológicas mas, unicamente, respeitando um elevado nível intelectual, se reuniam espíritos mais esclarecidos do tempo. Desta vão depois sair, no fim do século XVII, duas outras Academias: a dos

Generosos e a dos Discretos e Eruditos, que tinham como missão não só a realização de palestras sobre questões filosóficas, mas também focar assuntos de Física e moral.³⁷ São os membros destas academias que vão transitar para a Academia Real de História Portuguesa, de longe a mais importante do tempo, a qual foi fundada em 1720 e teve como patrocinador oficial o próprio D. João V.³⁸ Pensamos ser igualmente de indicar, ainda que de carácter mais particular, as reuniões eruditas realizadas no palácio do Núncio Firrao.

No estrangeiro tinham-se formado, a partir da segunda metade do século XVII, associações de carácter científico, a tal ponto o campo das ciências progredira. Em Portugal, embora um pouco tardiamente, surge a tentativa de fundação de uma academia científica, no ano de 1748, e que pode ser considerada como precursora da Academia Real das Ciências de Lisboa, fundada no reinado de D. Maria, em 1779. Referimo-nos à real Academia Cirurgica Prototypo - Lusitânica Portuense, fundada pelo Dr. Manuel Gomes de Lima (1727-1806) que, no ano seguinte, de parceria com outro médico, o Dr. João de Carvalho Salazar, constituem a Academia Médico-Portopolitana. Como estas Academias produziam melhores frutos quando se encontravam sob a alçada de algum mecenas, é sob o patrocínio dum filho bastardo de D. Pedro II - D. José de Bragança, Arcebispo e Senhor de Braga e Primaz das Espanhas - que esta Academia Médica se vai colocar. Embora de pouca duração, porque não encontrou no seu protector, nem no primeiro ministro de D. José, o amparo necessário para poder progredir e produzir seus frutos, é, no entanto, uma pequena afirmação da adesão ao movimento científico europeu.

Acerca do atraso cultural no nosso país muito se tem dito e escrito, nomeadamente no campo filosófico e científico. É certo que, oficialmente, no nosso país até aos primeiros quinze anos do século XVIII passou despercebida a corrente que tinha nascido e se estava a desenvolver nos cenáculos desde fins do século anterior, mas, precisamente, esta elaboração científica é prova de que Portugal procurava, dentro das restrições que apontaremos adiante, desenvolver-se e trilhar o caminho que lá fora se pisava. Pode apontar-se o ano de 1740 como a data que leva a um mais rápido revirar das ideias modernas, pois estas (porque se nota uma tolerância e até quase um incentivo da parte do rei) encontram agora o campo mais aberto à sua expansão. Até ao ano que apontámos como "sinal de alarme", no dizer de Silva Dias, foram publicadas obras que de algum modo provam que o espírito moderno tinha entrado em Portugal, não só no campo filosófico como também no científico (a *Historiologia Médica*, de José Rodrigues de Abreu (onde se encontram as ideias de Ernst Stahl); o *Tratado Physiologico médico-physico e anatómico da circulação do sangue*, de João Marques Correia; as obras de Martinho de Mendonça; além das lições imbuídas de maior ou menor espírito moderno que se davam nas aulas de alguns institutos religiosos, nomeadamente dos jesuítas. Não tem, pois, Verney

totalmente razão ou, pelo menos, pode-se-lhe apontar como demasiado exagerada a crítica que faz do estado das ciências e filosofia em Portugal, quando diz: «... O que sei, porém, é que nestes países, não se sabe de cor seja isto a que chamam boa Filosofia. Este vocábulo, ou por ele entendamos ciência, ou com rigor gramático, amor da ciência, é vocábulo bem grego nestes países».39 Verney não devia estar bem a par do que cá se ensinava e se conhecia para dizer que «Galileu, Descartes, Gassendo, Newton e outros destes que a não seguiram (a filosofia de Aristóteles) cheiram a ateístas... Estas Filosofias só reinam em países de Herejes». 40

É certo que nós não podemos dizer que Portugal estivesse completamente a par das correntes filosóficas e científicas modernas, mas negamos que as desconhecesse totalmente e, sobretudo, que fossem ignoradas por aqueles espíritos cultos existentes em Portugal. Não era adoptada nas escolas completamente, mas não era desconhecida, nem deixava de ser exposta em obras, embora, oficialmente, só com os novos estatutos da Universidade de Coimbra se abra a era moderna da instrução no nosso País. Sobre o ensino da filosofia nos institutos religiosos portugueses muito se tem dito. Pelo que nos foi dado conhecer cremos poder afirmar que, tal como no meio laico, também o secular estava a par de algumas inovações do moderno espírito renovador, se bem que talvez em menor escala, porque a filosofia se enraizara nos institutos religiosos e era tida como filosofia cristã, a única. Toda e qualquer inovação a introduzir tinha que ser feita com cuidado e precaução e não podia ser tomada de ânimo leve. Lastimamos que não tenha havido um rasgar mais rápido dos horizontes modernos, mas discordamos que nos institutos religiosos continuasse imperecível a filosofia medieval. Senão vejamos:

A ordem dos franciscanos, tal como as outras ordens religiosas, só depois de promulgados os estatutos de Universidade de Coimbra, em 1772, remodelou os seus estudos por imposição régia; sofreu, em 1728, uma reforma antiperipatética, principalmente no respeito à Física, reforma feita por um dos franciscanos mais notáveis do tempo, Frei Pedro José Esteves, que «foi dos primeiros ou talvez o primeiro do reino que neste século se animou contra os que aferrolharam todos os outros portos de poder ver-se a sabedoria humana sem que fosse pela especulação peripatética», segundo nos diz Frei Manuel do Cenáculo.41 Até aí, a filosofia seguida era a do Curso Conimbricense.

Dentre os Teatinos, podemos apontar os nomes de Rafael Bluteau, D. Jerónimo Contador de Argote, D. Tomás Bekmann, D. Manuel Caetano de Sousa (o feliz inspirador da fundação da Academia Real de História Portuguesa (D. Luis Caetano de Lima (homem muito viajado e familiarizado com as cortes europeias nomeadamente Paris, Londres, Haia (para se poder colocar esta como uma das que mais se

notabilizou pela aquisição de conhecimentos modernos. Como acontecia nas outras ordens, entre os Teatinos também houve oposições à onda de modernismo, mas o nível cultural a que a ordem se elevava, mercê dos nomes que acima mencionámos, permite colocá-la entre as ordens religiosas que na primeira metade do século XVIII abriram as suas portas aos conhecimentos modernos.⁴²

A Congregação do Oratório, nascida em Itália e introduzida no nosso país por Bartolomeu de Quental, se por um lado mantém o espírito conservador que a ligava à escolástica, por outro denota influências nítidas das novas correntes de pensamento. Esta adesão ao espírito moderno e, conseqüentemente, a renovação que se produziu na Congregação data de 1737 ou 1738, pois a partir desta altura houve uma adopção definitiva e integral da nova filosofia. No entanto, já anteriormente o movimento de renovação começara (por volta do fim do primeiro quartel do século XVIII, sem dúvida, pelo impulso que lhe dera a publicação do *Compendium Philosophicum* de Tomás Vicente Tosca, oratoriano espanhol), embora o acordo tomado em capítulo geral da Congregação de S. Filipe Néri, em 1675, recomendasse expressamente aos professores de filosofia da Ordem o ensino das doutrinas de S. Tomás e dos seus comentadores. Mas S. Tomás será afastado do campo de ensino da filosofia e passará o período de eclectismo desta congregação onde a par do medievalismo (em 1735 ainda a *Lógica* nos Oratorianos era a tradicional aristotélico-tomista), há já formas de pensamento moderno, pois o padre João Baptista foi quem deu o rebate da filosofia cartesiana e conciliou a doutrina aristotélica com os filósofos modernos Descartes e Newton.

Refere Diogo Barbosa Machado na *Biblioteca Lusitana* que o padre João Baptista alcançou a glória singular de ser o primeiro que nesta corte ditou a filosofia moderna. Juntamente com o nome do padre Baptista podemos apontar Diogo Verney, irmão de Luís António Verney, também considerado filósofo moderno, embora nalgumas coisas rejeite Descartes, como por exemplo no movimento elástico. A posição de ambos é, pois ecléctica. Os Oratorianos «não alcançaram, é certo, a meta dum eclectismo orgânico, duma síntese viva da filosofia aristotélica com a moderna e nem sequer lograram passar do baptismo científico da filosofia ao baptismo filosófico da ciência e à purificação teológica de ambas. Mas os adversários ainda se mostraram menos compreensivos e menos fecundos do que eles».⁴³ A posição desta Congregação, quer no domínio da filosofia, quer da pedagogia, quer das humanidades interessa-nos mais pela mentalidade que revela, e que está em relação íntima com o ambiente que os estrangeiros e estrangeirados criavam no país, do que propriamente pelas doutrinas que ensina.

A Congregação de S. Filipe Néri teve grande preponderância na cultura e no ensino em Portugal e tomou uma posição semelhante àquela que os Jesuítas tinham tido quase dois séculos atrás. Enquanto estes se

tinham tornado a consciência das classes dominantes, os Oratorianos, nascidos numa época que apelava para a tolerância e para a liberdade, tornaram-se influentes sobretudo junto das classes médias. Esta Congregação atraía principalmente pela novidade que introduziu no campo humanístico, literário, científico e pedagógico.

O período áureo da filosofia na Sociedade de Jesus vai dos fins do século XVI aos princípios do XVII quando, mercê da pena dos que à posteridade passaram com o nome de Conimbricenses, se renovaram e comentaram as doutrinas escolásticas, de tal modo que foi conhecida e ensinada não só em Portugal como no estrangeiro e que Domingos Maurício considerou ter constituído «um útil instrumento de contacto mental com o mundo oriental, em conferências e discussões públicas ou particulares com os círculos mais autorizados do mundo pagão: brâmenes na Índia; bonzos e letrados no Japão e na China».44 Os Conimbricenses representam, incontestavelmente um esforço de modernização e rejuvenescimento da escolástica e a eles muitos filósofos modernos se referem, dentre os quais se podem apontar Descartes e Leibniz. Esta filosofia escolástica era a que se ensinava nos colégios dos Jesuítas que, a fim de manterem a unidade da fé, fecharam as suas portas ao moderno pensamento filosófico. É certo que, tal como acontecia com as outras ordens, também havia Jesuítas que tinham o espírito rasgado às novas ideias, mas o tradicionalismo da filosofia escolástica mantinha-se e fez-se sentir em maior escala nesta ordem de que nas outras, porque os Jesuítas tinham quase o monopólio da instrução desde D. João III.

_____notas_____

1Durante todo o século XVII os Jesuítas atribuíam a Ratio o género masculino, quando não se referiam à ordem dos estudos. Modernamente, outros autores como Astrain, Rodrigues, Fouqueray e Castellani, continuaram a utilizar o masculino. Contudo, hoje em dia utiliza-se o género feminino. Cf. Bertrán-Quera, La «Ratio Studiorum» de los Jesuitas, Madrid, Universidade P. Comillas, 1986, p. 9.

2 Cf. François Charmot, S. J., La Pedagogia De los Jesuitas (sus principios (su actualidad, Madrid, trad., Sapientia, pp. 5-9.

3 Idem, ibidem, p. 5. Segundo o autor, quem queira fazer a história dos Colégios da Companhia, tem «que buscar uma ligação entre o pensamento dos jesuítas e as necessidades da vida, mas não o seu pensamento original, sem mistura, total e exacto».

4 Cf. Francisco Contente Domingues, Ilustração e Catolicismo (Teodoro de Almeida, Lisboa, Colibri, 1994, p. 33. Segundo o autor: «atrás deste panorama de imobilismo e estagnação divisava-se a sombra

do jesuíta arreigado à dimensão de um saber ultrapassado, que ia lançando o véu do obscurantismo sobre um florescimento outrora possível, enquanto a Inquisição, vigilante atenta das heterodoxias, o ajudava a confinar a estreitos limites».

5 Cf. Joaquim Veríssimo Serrão, *História de Portugal*, (1640-1750), vol. V, Lisboa, Verbo, 1980, pp. 414-415.

6 Veja-se do autor, "O movimento científico moderno e a filosofia antes de Vernei", *Brotéria*, 39, 1944, pp. 72-82; "Alguns aspectos da nossa cultura antes de Vernei", *Brotéria*, 39, Outubro, 1944, pp. 249-26; "Antes de Vernei nascer...", *Brotéria*, 40, 1945, pp. 369-379; "A orientação da filosofia nas escolas dos Institutos Religiosos, antes e depois de Vernei", *Brotéria*, 41, 1945, pp. 241-25; "Descartes em Portugal nos séculos XVII e XVIII", *Brotéria*, 51, 1950, pp. 432-451; "Para a história do ensino da Filosofia em Portugal - o «Elenchus Quaestionum» de 1754", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 22, 1966, pp. 258-286; *Vernei e a Cultura do seu Tempo*, Coimbra, Oficinas Gráficas da «Imprensa de Coimbra, Lda», 1966.

7 Veja-se do autor, *Estrangeirados: um conceito a rever*, Lisboa, Edições do Templo, 1979.

8 Cf. Joaquim Veríssimo Serrão, *op. cit.*, pp. 414-415.

9 A.R.S.I., Lus., 36, 70. Cf. Lúcio Craveiro da Silva, "Inácio Monteiro, significado da sua vida e da sua obra", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, XXIX, 1973, pp. 242-243.

10 O Renascimento é para alguns autores um "parente pobre", ao considerarem que houve descontinuidade em termos epistemológicos trazida por Galileu e Descartes. Assinalam o brilhantismo da vida italiana desse período, mas desvalorizam os desenvolvimentos conceptuais operados pelos filósofos. No entanto, há outra corrente de opinião que realça a modernidade deste período histórico, «nele descobrindo uma antecipação das categorias do pensamento moderno».

11 Cf. Hélène Védrine, in *História da Filosofia*, vol. 2, sob a dir. de François Châtelet, Lisboa, Círculo de Leitores, 1987, p. 33. Segundo a autora, «O Renascimento anunciaria assim, sem o saber, o futuro, constituindo a transição, entre o passado e o presente, a trama de um tempo linear. Estas ideias são justas na medida em que é no século XV que surgem pela primeira vez as categorias basilares da história das ideias: continuidade entre o passado e o presente, progresso da humanidade e, contraponto, o tema de uma verdadeira "filha do tempo". Todavia e paralelamente, é preciso falar em termos de ruptura: em cento e cinquenta anos modifica-se totalmente a imagem do mundo, graças unicamente às armas de uma reflexão teórica sobre o cosmo. Exceptuando Copérnico, o Renascimento exercita-se nas ideias e nas hipóteses. Aí reside a sua grandeza e a sua debilidade».

12 Cf. Norman Hampson, *O Iluminismo*, Lisboa, Editora Ulisseia, 1973, p. 16.

13 Cf. R. Gamba, *op. cit.*, pp. 136-137. Para o autor, «depois de um "período de aridez e insipidez" o homem reencontra-se consigo próprio e com a vida, sendo este um dos motivos inspiradores do renascimento».

14 Cf. Maria Antónia Abrunhosa, *Filosofia Moderna-Galileu e Descartes*, Lisboa, Edições ASA, 1984, p. 12.

15 Cf. Carmen Labrador, "El sistema educativo de la Compañía de Jesús. Continuidad y innovación", *Lição Inaugural do Curso 1987-88*, UPC, Madrid, 1987, pp. 10-11.

16 Cf. I. Iglesias, "Mirando al futuro", in "Encuentro de la Comunidad Universitaria", Madrid, Universidad P. Comillas, 1984, p. 34.

17 Cf. Hélène Védrine, *op. cit.*, p. 34. Para a autora, «este platonismo também não se atrapalha com a fidelidade histórica: o respeito do texto limita-se ao respeito de algumas citações bem escolhidas. Cada qual reinventa a sua pequena Antiguidade pessoal e constrói a sua própria filosofia misturando os pré-socráticos com os materialistas antigos, Cícero ou Santo Agostinho. Esta liberdade permite ao Renascimento escapar à estreita dependência do texto, às enfatuidas explicações literais. Libertar os espíritos quer dizer laicizar o pensamento, o que aliás não é sinónimo de ateísmo. A uma Idade Média que reflectia sobre um fundo teocêntrico, o renascimento opõe uma filosofia para o homem de sociedade».

18 Cf. Rafael Gamba, *Pequena História da Filosofia*, Lisboa, Planeta Editora, 1993, p.135. Segundo o autor, «o gosto estético e a estima pelos poetas latinos, que acompanhámos através de Abelardo e de São Bernardo, culminava nos alvares do século XIII com as Fioretti de São Francisco de Assis, profundo impulso de amor para com toda a criação. Mas os grandes espíritos do século de ouro da Escolástica sentiram-se absorvidos por dois grandes empreendimentos intelectuais: realizar a síntese entre cristianismo e aristotelismo, que consideravam como a última palavra do saber divino e humano, e apresentar, com essa arma invencível, a batalha definitiva contra a cultura islâmica, que já tinha entrado em declínio. Talvez em nenhuma outra época da História os homens se tenham entregue a uma obra do espírito com tanto agrado, com tanto entusiasmo e desinteressada boa-fé. A filosofia escolástica é colectiva e quase anónima: cada inovação doutrinal procura esconder-se por detrás do nome e do prestígio das grandes autoridades, para tentar alcançar uma maior eficácia. As individualidades aparecem totalmente absorvidas pela própria obra, sem que esta lhes deixasse margem para o mais legítimo interesse egoísta».

19 Norman Hampson, *op. cit.*, p. 17.

20 *Idem*, *ibidem*, p. 138.

21 Cf. Rafael Gamba, *op. cit.*, p., 139. Refere o autor que, «as consequências desta reclusão do religioso na intimidade do subjectivo foram imensas: a vida da cultura e da política ficavam desligadas do religioso por serem factos exteriores ao subjectivo: a liberdade de pensamento e a secularização do Estado ficariam assim cimentadas pelo protestantismo. A religião deixaria de ser um vínculo ou união superior entre os povos, para se transformar num assunto puramente individual que já não se pode erigir nem impor como princípio directivo da cultura ou da vida em comum dos homens».

22 Cf. Rafael Gamba, *op. cit.*, p. 138.

23 Antonio Banfi, Galileu, Biblioteca Básica de Filosofia, Lisboa, Edições 70, 1981, p. 27.

24 Cf. Norman Hampson, op. cit., p. 16.

25 Cf. Robert Lenoble, *Esquisse d'une Histoire de l'Idée de Nature*, Paris, Albin Michel, 1969, p. 291. O autor definiu o estilo filosófico do Renascimento como essencialmente marcado por uma ontologia mágica e por uma atitude estética, referindo que: «este foi o drama do Renascimento. Já não se aceitam as regras de Aristóteles, as únicas que, até aí, haviam sido propostas para pensar a Natureza, e não há preocupação por encontrar outras - pois a Natureza é imprevisível. Entre o abandono da escolástica e a invenção, um século mais tarde, da física matemática, o século XVI conhece o que se pode chamar um interregno da lei. Os homens do Renascimento amaram apaixonadamente a Natureza, sentiram-na como poetas, mas não a conheceram».

26 Cf. A. Marques, op. cit., pp. 94-95.

27 Idem, ibidem, p. 96.

28 Veja-se sobre este assunto: Giordano Bruno, *Acerca do Infinito, do Universo e dos Mundos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1968. Alexandre Koyré, *Du Monde clos à l'Univers Infini*, Gallimard, Paris, 1973. *La Revolution Astronomique. Copernic-Kepler-Borelli*, Paris, Hermann, 1961. Thomas S. Kuhn, *La Revolution Copernicana. La Astronomia planetária en el desarrollo del pensamiento occidental*, Barcelona-Caracas-México, Ariel, 1978. Michel Pécheux e Michel Fichant, *Sobre a História das Ciências*, Lisboa, Ed. Estampa, 1977.

29 Cf. A. Abrunhosa, op. cit., p. 16. Segundo a autora, «é a emancipação da ciência face à religião, é a afirmação da autonomia da razão face à autoridade das Escrituras, é em suma, a desmedievalização das estruturas intelectuais, o despertar da laicização do pensamento.»

30 Cf. R. Gamba, op. cit., p. 141. Segundo o autor, «esta será a origem de um processo de secularização que conduzirá, de negação em negação, até à indiferença religiosa e ao ateísmo. Mas este aspecto crítico da filosofia moderna, que é o inicial, complementa-se com outro positivo, no qual se encontra envolvido o sentido mais profundo do pensamento moderno».

31 Idem, ibidem, p. 142. Para o autor, «para compreender o pensamento moderno não basta assinalar os seus aspectos de crítica ou oposição à cultura que o antecede, nem aos seus princípios, ideais estéticos ou manifestações artísticas. Rapidamente se foi desenhando através desses impulsos negativos e renovadores uma concepção positiva, uma visão original do Universo que será a estrutura fundamental de todos os grandes sistemas filosóficos da modernidade. Esta base comum do pensamento moderno foi aquilo que com propriedade se chamou racionalismo».

32 Cf. E. Coreth e H. Shondorf, *La filosofía de los siglos XVII y XVIII*, Barcelona, Ed. Herder, 1987.

33 Cf. Alberto Trebeschi, *Lineamentos da História do Pensamento Científico*, trad., Estampa, 1977, p. 135. Ver igualmente Robert Lenoble, "Origens do Pensamento Científico Moderno», in *As Ciências*, 1,

Biblioteca da Plêiade, Lisboa, Arcádia, p. 545. O autor defende que «na origem da ciência moderna há toda uma série de opções: opções estéticas, como foi a escolha do heliocentrismo por Galileu e seus continuadores imediatos (não tinham ainda provas de que ele fosse exacto, mas escolhiam esse sistema por ser mais elegante); opções técnicas, como a afirmação de que a natureza é inteiramente matemática (os animais talvez não fossem máquinas, mas havia necessidade de só assim se considerarem); opções éticas, finalmente (as aparências exigiam que tratassem delas tal como são).

34 Descartes no seu Discurso do Método e Tratado das Paixões da Alma, trad., pp. 38-40, afirmou que «assim, porque os nossos sentidos nos enganam algumas vezes, eu quis supor que nada há que seja tal como eles o fazem imaginar. E porque há homens que se enganam ao raciocinar, até nos mais simples temas de geometria, e neles cometem paralogismos, rejeitei como falsas, visto estar sujeito a enganar-me como qualquer outro, todas as razões de que até então me servira nas demonstrações. (...) E notando que esta verdade - eu penso, logo existo - era tão firme e tão certa que todas as extravagantes suposições dos cépticos seriam impotentes para a abalar, julguei que a podia aceitar, sem escrúpulos, para primeiro princípio da filosofia que procurava».

35 Existe um texto interessante , o "Discurso Histórico, Político e Económico dos progressos e estado actual da Filosofia natural" de Baltazar da Silva Dias com data de 1786 e que foi citado em Fortunato de Almeida em "Subsídios para a História Económica de Portugal", que refere que a Filosofia Natural teve entre nós um grande desenvolvimento no tempo do rei D. João V, que tinha no palácio um museu onde havia exemplos em abundância dos reinos vegetal, animal e mineral.

36 Cf. Hernâni Cidade, Lições de Cultura Portuguesa, Coimbra, Coimbra Ed., 1959, vol. II, p. 20.

37 Rafael Bluteau que tanta influência exerceu na educação do 4º Conde da Ericeira - D. Francisco Xavier de Menezes - é considerado como o principal animador destas conferências. A orientação filosófica e científica de Bluteau estava baseada em filósofos e cientistas francamente modernos, como por exemplo: Kepler, Mariotte, Boyle, Gassendi, Descartes...São também de apontar como académicos ericeirenses, nomes como os de D. Jerónimo Contador de Argote e o Engenheiro Manuel de Azevedo Fortes.

38 A Academia de História ocupou-se apenas de trabalhos referentes à História humana, embora alguns académicos tivessem publicado trabalhos científicos e filosóficos, como por exemplo, Azevedo Fortes.

39 Luis António Verney, Verdadeiro Método de Estudar, Ed. Organizada pelo Prof. António Salgado Júnior, Lisboa, Liv. Sá da Costa, 1950, 3.ª Vol., carta 8ª., p. 3.

40 Idem, ibidem, p. 9.

41 Cf. "Lições de Física Experimental"- citado por António Alberto de Andrade, in Brotéria, 39, 1944, p.

42 Bluteau formulou contra a escolástica uma forte crítica, denotando já uma forte adesão ao racionalismo cartesiano e ao experimentalismo inglês.

43 José Sebastião da Silva Dias, "Portugal e a Cultura Europeia (séculos XVI a XVIII), in *Biblos*, 28, 1953, p. 359.

44 Domingos Maurício, "Os Jesuítas e a Filosofia Portuguesa", *Brotéria*, 21, 1936, p. 318. Veja-se igualmente A. Alberto de Andrade, "A Renascença nos «Conimbricenses»", *Brotéria*, 37, 1943, pp. 271-284.