CULTURA

HISTÓRIA E FILOSOFIA

VOLUME V
1986

Instituto Nacional de Investigação Científica

INSTITUTO NACIONAL DE INVESTIGAÇÃO CIENTÍFICA

[illegible] HISTÓRIA E FILOSOFIA

[illegible] Centro de Historia da Cultura da

[illegible] Nova de Lisboa

[illegible]

[illegible]

[illegible] Tavares

[illegible] Tavares

[illegible] Sobremerêncial

[illegible] Cabral

[illegible]

[illegible]

[illegible] de Castro

[illegible] conforme o vol. I (1982)

[illegible] Artes Gráficas, Lda

[illegible] Baixo — 3750 ÁGUEDA

Distribuição:

IMPRENSA NACIONAL — CASA DA MOEDA
R. Marquês de Sá da Bandeira, 16
1000 LISBOA

ISSN: 0870-4546

INSTITUTO NACIONAL DE INVESTIGAÇÃO CIENTÍFICA

CULTURA — HISTÓRIA E FILOSOFIA

Publicação Anual do Centro de História da Cultura da

Universidade Nova de Lisboa

Director: Prof. J. S. da Silva Dias
Director Adjunto: Prof. José Esteves Pereira

Conselho de Redacção:

Prof. António Augusto Tavares
Prof. Maria José Ferro Tavares
Prof. José Esteves Pereira (por inerência)
Prof. João F. Almeida Policarpo
Prof. António Marques
Prof. Manuel M.ª Carrilho
Prof. Zília Maria Osório de Castro

Capa: Arranjo gráfico de Vasco Grácio conforme o vol. I (1982)

Composição e Impressão: ARTIPOL — Artes Gráficas, Lda.
Aguada de Baixo — 3750 ÁGUEDA

Distribuição:

IMPRENSA NACIONAL — CASA DA MOEDA
R. Marquês de Sá da Bandeira, 16
1000 LISBOA

ISSN: 0870-4546

CULTURA — HISTÓRIA E FILOSOFIA

REVISTA DE PUBLICAÇÃO ANUAL

Solicita-se permuta. On demande l'échange. We would exchange. Tauschüerkerhr erwünscht. Se rechiede lo scambio. Pidese canje.

CONDIÇÕES DE ASSINATURA:

Portugal, Brasil, Guiné, Cabo Verde, S. Tomé e Príncipe Moçambique, Angola e Espanha ... ... 1300$00

Outros Países ... ... 1800$00

Os docentes e estudantes da Universidade Nova de Lisboa beneficiam do desconto de 30%. O preço de venda não inclui o porte do correio.

A correspondência relativa a colaboração, pedidos de permuta, publicações para recensão, assinatura, etc., deve ser dirigida ao Secretário da Redacção, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Avenida de Berna, 24 — 1000 LISBOA — PORTUGAL.

CULTURA

HISTÓRIA
E FILOSOFIA

Coordenação:

José Esteves Pereira
J. F. Almeida Policarpo

Número Especial — HOMENAGEM AO PROF. J. S. DA SILVA DIAS

CULTURA — HISTÓRIA E FILOSOFIA

REVISTA DE PUBLICAÇÃO ANUAL

CULTURA

HISTÓRIA E FILOSOFIA

VOLUME V

1986

HOMENAGEM

AO

PROF. J. S. DA SILVA DIAS

Insttiuto Nacional de Investigação Científica
Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa
LISBOA
1986

CULTURA

HISTÓRIA
E FILOSOFIA

VOLUME V

1986

HOMENAGEM

AO

PROF. J. S. DA SILVA DIAS

Instituto Nacional de Investigação Científica
Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa
LISBOA
1986

ÍNDICE

Palavras de Abertura XI
Bibliografia do Professor José Sebastião da Silva Dias 17
FREDERIC MAURO, Universidade de Paris, *Culture, histoire culturelle, histoire mentale* 27
MOREIRA DAS NEVES, *Santo Agostinho, artista da palavra* ... 41
EDUARDO LOURENÇO, Universidade de Nice, *Clarimundo: Da ideologia à simbologia imperial* 61
T. F. EARLE, Universidade de Oxford, *Uma leitura de duas cartas de António Ferreira* 73
JORGE BORGES DE MACEDO, Universidade de Lisboa, *A promoção de Augusto Soromenho* 85
JOSÉ GENTIL DA SILVA, Universidade de Nice, *A família: modelo, necessidade e individualismo* 99
ANTÓNIO AUGUSTO TAVARES, Universidade Nova de Lisboa (Centro de História da Cultura), *A «viúva» no Próximo Oriente Antigo* 137
MARIA BEATRIZ NIZZA DA SILVA, Universidade de S. Paulo, *Liberalismo e separatismo no Brasil (1821-1823)* 155
SÍLVIO CASTRO, Universidade de Pádua, *Alteridade e conquista espiritual na «Carta» de Pero Vaz de Caminha* ... 179
MANUEL DA COSTA FREITAS, Universidade Católica Portuguesa, *Fundamentação filosófica do direito e do estado em Santo Agostinho* 201
JEAN SUBIRATS, Universidade de Nancy, *Les sortilèges du rêve chevaleresque. Propos sur Jorge Ferreira de Vasconcelos et son «Memorial» das proezas da Segunda Tavola Redonda* 219
ALVARO HUERGA, Universidade Pontifícia de Salamanca, *Exaltacion y crisis de la religiosidad española en el siglo XVII* 239
HUMBERTO BAQUERO MORENO, Universidade do Porto, *Os abades do Mosteiro de Santo Tirso no século XV* 259
A. BRANQUINHO PEQUENO, *Corpo, cirurgia e macrocosmos na aurora da época moderna e a herança grega: ideologias e conjurações* 271
ENRIQUE LLAMAS MARTINEZ, Universidade Pontifícia de Salamanca, *Sequelas de la accion de la inquisicion española contra dos libros de la Madre Teresa de Jesus* 289
DAVIDE BIGALLI, Consiglio Nazionale delle Richerche — Milão, *La trama delle passione nel «De regis institutione et disciplina» di Jeronimo Osorio* 319
MARIA JOSÉ PIMENTA FERRO TAVARES, Universidade Nova de Lisboa (Centro de História da Cultura), *Judeus de sinal em Portugal no século XVI* 339

JOÃO FRANCISCO DE ALMEIDA POLICARPO, Universidade Nova de Lisboa (Centro de História da Cultura), *Os círculos católicos de operários. Sentido e fontes de inspiração* 365

MANUEL MARIA CARRILHO, Universidade Nova de Lisboa (Centro de História da Cultura), *A «Ideologia» e a transmissão dos saberes* 385

LUÍS FILIPE BARRETO, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, *Introdução à sabedoria do Mar* 401

DIOGO PIRES AURÉLIO, Universidade Nova de Lisboa (Centro de História da Cultura), *A racionalidade do possível (De S. Tomás a Leibniz)* 439

RAUL REGO, *A Lei da separação no contexto da República Portuguesa* 461

JOSÉ DA COSTA MIRANDA, Universidade de Lisboa, *De Ariosto e a censura inquisitorial* 481

MARIA VICTORIA LOPEZ-CORDON, Universidade Complutense de Madrid, *Relaciones internacionales y pensamiento politico en la España del siglo XVIII* 487

ANTÓNIO MARQUES, Universidade Nova de Lisboa (Centro de História da Cultura), *A teoria da causalidade na terceira crítica de Kant* 523

MARIA LUÍSA BRAGA, *A polémica dos terramotos em Portugal* 545

ANTÓNIO SOARES AMORA, Universidade de S. Paulo, *Carlos Malheiro Dias: Um escritor fronteiriço* 575

VAMIREH CHACON, Universidade de Brasília, *Saudades do futuro e esperança ativa* 587

ZÍLIA OSÓRIO DE CASTRO, Universidade Nova de Lisboa (Centro de História da Cultura), *Constitucionalismo vintista. Antecedentes e pressupostos* 597

ANASTÁSIA MESTRINHO SALGADO, Arquivo Histórico do Hospital de S. José, *O Hospital de Todos-os-Santos e os bens confiscados aos mouros, judeus e cristãos novos* ... 653

MARIA IVONE DE ORNELLAS DE ANDRADE, Universidade Nova de Lisboa (Centro de História da Cultura), *Sete reflexões sobre o Marinheiro* 671

ABÍLIO JOSÉ SALGADO, Instituto de Emprego e Formação Profissional, *António José de Lima Leitão (1787-1856) — Sua obra e seu posicionamento político* 703

MARIA DO ROSÁRIO DE SAMPAIO THEMUDO BARATA DE AZEVEDO CRUZ, Universidade de Lisboa, *António Ferreira e o humanismo jurídico* 735

JOSÉ ESTEVES PEREIRA, Universidade Nova de Lisboa (Centro de História da Cultura), *Pensamento filosófico em Portugal — Conhecimento, Razão e Valores nos séculos XVIII e XIX* 751

PALAVRAS DE ABERTURA

Entendeu a comissão de redacção da revista «Cultura — História e Filosofia», com este volume V, homenagear o Prof. José Sebastião da Silva Dias, celebrando condignamente o jubileu universitário do ilustre Mestre que ocorreu em Fevereiro último.

A homenagem é de estrita justiça. Ela é dirigida ao eminente historiador, de reputação internacional, e fundador de uma escola, ao professor brilhante, ao universitário a tempo inteiro, ao homem austero de vincada personalidade moral e soberanamente culto.

O Prof. José Sebastião da Silva Dias é um dos mais insignes historiadores portugueses. A sua obra documenta, exuberantemente, não só a inventiva criadora e a agudeza crítica, como a exigência de rigor que põe na exposição e na fundamentação dos juízos. Como é ainda reveladora da invulgar percepção do tempo histórico na avaliação das épocas, na decifração das personagens e no entrecruzamento do passado com o presente. Mas a obra científica do Prof. José Sebastião da Silva Dias testemunha também preocupações que se situam no domínio da estruturação de um saber que não quer ver reduzido ao mero empirismo. E, deste modo, ganha luz a utilização que faz das ciências do homem, a superação definitiva do positivismo e o entendimento que tem do «histórico» como um saber totalizante, e não simplesmente como um saber parcial. São preocupações, estas, de natureza episte-

mológica, isto é, de fundamentação radical da história como uma vera «ciência». Foi assim sabiamente que o eminente Mestre rasgou perspectivas novas de pioneiro no domínio da história da cultura e da história das ideias, renovando-as. Foi assim também que deu a conhecer aos portugueses um retrato de um Portugal com um rosto diferente.

Talvez não se possa medir ainda exactamente a influência que o Prof. José Sebastião da Silva Dias tem vindo a exercer, em toda a extensão, na cultura do seu tempo. Mas fundou uma escola a que os seus discípulos se orgulham de pertencer. E certo é que contribuiu decisivamente para a dilatação do conhecimento e para a formação de uma nova vaga de investigadores. O Instituto de História e Teoria das Ideias da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e o Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, um e outro com provas dadas, através da «Revista de História das Ideias», de Coimbra, e da revista «Cultura — História e Filosofia», de Lisboa, são hoje um testemunho vivo do que pode ser uma escola nova; uma escola diferente.

O ilustre historiador e homem de ciência é também um ilustre e brilhante professor. Todos aqueles que tiveram a honra de serem seus alunos e assistir às suas aulas, não podem esquecer o seu magistério seguro e renovador, como não podem olvidar o poder, extremamente natural, para descobrir e despertar vocações. Como não podem deixar de ter na lem-

brança a sua disponibilidade para explicar e ouvir. Tudo isto envolvia, no fundo, o respeito que tinha para com aqueles que começavam a dar os primeiros passos na vida escolar. Assim, não era uma frase feita, aquela que pronunciou um dia, quando, inspirando-se em Ortega y Gasset, dizia que os seus alunos «faziam parte da sua circunstância»... Era, no entanto, no seminário (aqueles que frequentaram o Seminário de História da Cutura Portuguesa, sabem-no bem) que o Prof. José Sebastião da Silva Dias exteriorizava todas as suas capacidades magistrais de professor e de pedagogo. Meio de expressão didáctica que talvez considerasse o mais fecundo, usava-o, com os melhores resultados, na orientação de dissertações de licenciatura, algumas delas, depois, transformadas em livros que se tornaram de consulta indispensável.

Acima de tudo, porém, o Prof. José Sebastião da Silva Dias é, se assim se pode dizer, estruturalmente, um universitário. Inconcebível, a seus olhos, será uma Universidade sem dimensão cultural. A investigação científica e a dedicação ao ensino são aspectos importantes da vida quotidiana do professor universitário, mas não basta. Uma coisa e outra têm que ser alimentadas pelo espírito universitário. Se faltar este, cai-se, mais tarde ou mais cedo, e extintos os primeiros entusiasmos, no carreirismo e na burocracia sem alma. Ora o ilustre Mestre fez da investigação científica, não só uma actividade exaltante no domínio do saber puro, como a trans-

formou numa missão desinteressada cujo valor dominante e, tão-só, o da verdade, e não o serviço a qualquer bandeira ou ideologia. Na mesma linha de orientação, está um ensino encaminhado, não só para a formação profissional dos alunos, sem dúvida, necessária, mas principalmente dirigida à inquietação espiritual e à captação positiva de valores, e não à sua inversão. Por outras palavras, interessa mais problematizar do que dogmatizar; interessa mais a formação de um escol do que a de um conjunto de medíocres diletantes. O mesmo espírito universitário evidencia-se nos contactos internacionais que soube estabelecer com os seus colegas de além-fronteiras e nos seminários em que participaram mestres estrangeiros de nomeada. Tudo isto, para prestigiar a Universidade que serve, e não para chamar a atenção sobre si próprio. E tudo isto, também, quis fazer com os outros, porque sempre sentiu a necessidade de ter colaboradores que o acompanhassem, porque tinha a noção do serviço universitário como uma tarefa comum.

A experiência da vida mostra que os homens verdadeiramente cultos são necessariamente coerentes. O Prof. José Sebastião da Silva Dias é um homem coerente. Com efeito, subjacente ao historiador, ao professor e ao universitário, está o homem. O homem frontal em questões de princípios, flexível nas coisas em que o norteamento ético autoriza mais do que uma solução, compreensivo e tolerante face aos ho-

mens, mas não suportando a hipocrisia, nem a mentira, respeitando sinceramente as personalidades fortes e as naturezas francas, e a elas se entregando sem constrangimento, o ilustre Mestre concilia a frontalidade que usa na defesa das suas posições e a intransigência moral que é traço característico da sua maneira de ser, com uma sensibilidade profunda, emotiva e afectuosa.

Foi o Prof. José Sebastião da Silva Dias, antes de ingressar na Universidade de Coimbra, em 1958, um profissional de primeira plana. Importa assinalá-lo, porque nas actividades exercidas se foram forjando os interesses e as curiosidades, e a inserção no mundo que é própria do homem culto e cultivado, e se foram criando as raízes do futuro universitário. O Prof. José Sebastião da Silva Dias, ainda estudante da Universidade, foi presidente, por duas vezes, do C. A. D. C. (Centro Académico da Democracia Cristã). Posteriormente, já licenciado em Direito, foi Assistente dos Serviços de Acção Social, do Instituto Nacional do Trabalho e Previdência, Secretário do Tribunal de Execução das Penas, Inspector da Polícia Judiciária na Subdirectoria de Lisboa, Director do Instituto de Assistência a Menores, e Provedor da Casa Pia de Lisboa. E foi, ao mesmo tempo, como não podia deixar de ser, homem de estudo, debruçando-se, com um empenho, já dirigido à acção, sobre a temática social e as suas vertentes económica e política.

É a esta figura eminente de intelectual, que ocupa lugar cimeiro no panorama cultural português, que a comissão de redacção da revista «Cultura — História e Filosofia» manifesta, no ano do seu jubileu universitário, o seu preito de homenagem. A esta homenagem, igualmente, quiseram associar-se, com presteza e amizade, um conjunto numeroso de estudiosos, nacionais e estrangeiros, que, deste modo, quiseram honrar o nome prestigioso do historiador e pensador da cultura.

João Francisco de Almeida Policarpo

BIBLIOGRAFIA

DO

PROFESSOR JOSÉ SEBASTIÃO DA SILVA DIAS

LIVROS E ARTIGOS

1938

«Timeo Danos (Anschluss)», *Estudos*, 15 (170-171) 1938, pp. 521-524.

1939

«A propósito da Guerra de Espanha», *Estudos*, 16 (175) 1939, pp. 140--145.
«Paz e bem», *Estudos*, 16 (178-179) 1939, pp. 282-288.
«Pensamento e acção», *Estudos*, 16 (182) 1939, pp. 465-472.
«As trevas dum século (XVII)», *Estudos*, 16 (175) 1939, pp. 126-136; 16 (180-181) 939, pp. 362-373.

1940

«El iberico solar», *Estudos*, 17 (190) 1940, pp. 363-380.
«Novus nascitur ordo», *Estudos*, 17 (183-184) 1940, pp. 30-40.
«Um século decadente (XVII)», *Estudos*, 17 (187) pp. 220-230.
«Sonata da esperança», *Estudos*, 17 (186) 1940, pp. 181-185.

1940-1941

«O génio da 'raça'», *Estudos*, 17 (191-192) 1940, pp. 463-472; 18 (193) 1941, pp. 10-22.

1943

Escândalo da verdade, Leiria, Juventude, 1943, 223+[4] p.

1945

O problema da Europa, Lisboa, Edições Gama, 1945, XXII+311+[4] p.

1946

«Acção católica e cultura católica», in, *Primeira Decenal da Acção Católica Portuguesa*, Coimbra, 1946, vol. 2, pp. 95-149.

1947

Estudos políticos, Coimbra, Casa do Castelo, 1947, 272+[3] p.

1949

Humanismo social. Problemas da propriedade e do trabalho, Lisboa, União Gráfica, 1949, 179 p.

1950

«O cristão na encruzilhada», *Estudos*, 28 (290) 1950, pp. 449-465; 28 (291) 1950, pp. 499-508; 28 (292) 1950, pp. 563-571.
Trabalho e propriedade, Lisboa, União Gráfica, 1950, 60 p.

1952

«Portugal e a cultura europeia sécs. XVI a XVIII», *Biblos*, 28, 1952, pp. 20-498.
Responsabilidades sociais, Lisboa, Of. Gráficas Casa Portuguesa, 1952, 47 p.

1960

Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII), t. I, 2 vols., Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos, 1960, XII+750 p.
«Seiscentismo e renovação em Portugal no século XVIII. Estudo de um processo inquisitorial», *Biblos*, 36, 1960, pp. 201-264.

1963

«O primeiro rol de livros proibidos», *Biblos*, 39, 1963, pp. 231-327.

1964

«A Universidade na sua história. A propósito da edição dos estatutos de 1559», *Biblos*, 40, 1964, pp. 319-393.

1967

«A Congregação do Oratório. Sua traça primitiva», *Colóquio*, 44, 1967, pp. 65-67.
«Frei Valentim da Luz e os conflitos ideológicos do séc. XVI», *Biblos*, 43, 1967, pp. 409-709.

1969

A política cultural da época de D. João III, Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos, 1969, LXXXIV+1003 p.

1971

«A reforma da Universidade e os seus problemas», *Brotéria*, 93 (7) 1971, pp. 105-124; 93 (8-9) 1971, pp. 162-181; 93 (10-11) 1971, pp. 296-325.

1972

Braga e a cultura portuguesa do Renascimento, Coimbra, Seminário de Cultura Portuguesa, 1972, 98 p.

«O eclectismo em Portugal no século XVIII. (Génese e destino de uma atitude filosófica»), *Revista Portuguesa de Pedagogia*, 6, 1972, pp. 3-24.

1973

Os Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI, Coimbra, Seminário de Cultura Portuguesa, 1973, XVI+411 p.

Individualismo e racionalismo em Portugal (1840-1870), Coimbra, Seminário de Cultura Portuguesa, 1973, 323 p.

1976

«A Universidade de ontem e a de hoje. O poder da rotina contra o poder da lucidez», *Critério*, 7, Out. 1976.

1977

«Avanço cultural e avanço maçónio, na segunda metade do séc. XVIII», *Revista de História das Ideias*, 1, 1977, pp. 395-417.

1980

Os primórdios da Maçonaria em Portugal, 2 vols. em 4 tomos, Lisboa, INIC, 1980 (em colaboração com Graça Silva Dias).

«O Vintismo: realidades e estrangulamentos políticos», *Análise Social*, 16 (61/62), 1980, pp. 273-278.

«Camões e a Universidade portuguesa do séc. XVI», *Jornal da Educação*, 34, Maio, 1980.

1981

Camões no Portugal de quinhentos, Lisboa, Inst. Cult. Ling. Portug., 1981, 114 p.

«A revolução liberal portuguesa: amálgama e não substituição de classe», in, Pereira, Miriam Halpern, ed. lit. — *O liberalismo na Península Ibérica na primeira metade do século XIX*, Lisboa, Sá da Costa, 1981, vol. I, pp. 21-25.

1982

Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI, Lisboa, Presença, 1982, 306 p.

«Pombalismo e teoria política», *Cultura, História e Filosofia*, 1, 1982, pp. 45-114.
«A teoria da cruzada no pensamento de Clenardo», *História Crítica*, 9, 1982, pp. 67-73.

1983-1984

«Pombalismo e projecto político», *Cultura, História e Filosofia*, 2, 1983, pp. 185-318; 3, 1984, pp. 27-151.

1985

«O Cânone filosófico Conimbricense (1592-1606)», *Cultura, História e Filosofia*, 4, 1985, pp. 257-370.

EDIÇÕES DE TEXTOS E TRADUÇÕES

1945

Balmes, Jaime, *Cem páginas*. Selecção, tradução e prefácio, Lisboa, Livraria Bertrand, 1945, [19]+102+[4]p.
Mercier, Desidério Feliciano, *Código Social de Malines*. Tradução, prefácio e notas. Lisboa, Pro Domo, 1945, 145+[6] p.

1947

Suchard, Cardeal, *Triunfo ou declínio da Igreja*. Tradução. Lisboa, Gráfica Boa Nova, 1947, 125 p.

1948

Maeztu, Ramiro, *Cem páginas*. Selecção, tradução e prefácio, Lisboa, Livraria Bertrand, [1948], XIV+100 p.

1966

A Congregação do Oratório de Lisboa — regulamentos primitivos, Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos, 1966, XVI+370+[2] p.

1969

Regimento escolar de Sta. Cruz de Coimbra em 1536, Coimbra, *Biblos*, 1969, 26 p.

1975

O Erasmismo e a Inquisição em Portugal. O Processo de Frei Valentim da Luz, Coimbra, Instituto de História e Teoria das Ideias, 1975, XVIII+317 p.

COLABORAÇÃO NA IMPRENSA

1941

«Toque de clarim», *Acção. Semanário da Vida Portuguesa,* Lisboa, 4 Set., 1941.
«Manifesto à juventude», *Acção. Semanário da Vida Portuguesa,* Lisboa, 23 Out., 1941.

1942

«A Igreja e os regimes políticos», *Novidades,* Lisboa, 28 Jun., 1942.
«Glossário dos Tempos (de António Sardinha)», *Novidades,* Lisboa, 15 Nov., 1942.
«As duas noções de ordem», *Novidades,* Lisboa, 27 Jan., 1942.
«Presença», *Novidades,* Lisboa, 8 Março, 1942.
«A propósito do 'Rumo da Juventude' (de João Ameal)», *Novidades,* Lisboa, 7 Junho, 1942.
«A Revolução será moral», *Novidades,* Lisboa, 5 Agosto, 1942.
«Uniformidade não», *Novidades,* Lisboa, 30 Set., 1942.

1943

«Sobre a palavra de Pio XII: não lamentações, mas acções», *Novidades,* Lisboa, 23 Fev., 1943.
«Sobre a palavra de Pio XII: ordem e desordem», *Novidades,* Lisboa, 24 Fev., 1943.
«Sobre a palavra de Pio XII: espaço vital para a pessoa», *Novidades,* Lisboa, 25 Fev., 1943.
«A alma de Junqueiro», *Novidades,* Lisboa, 9 Maio, 1943.
«A garça e a serpente (de Francisco Costa)», *Novidades,* Lisboa, 11 Jul., 1943.
«Crise de valores», *Novidades,* Lisboa, 22 Jul., 1943.
«Balzac foi naturalista?», *Novidades,* Lisboa, 17 Out., 1943.

1944

«Universidade e ensino», *Novidades,* Lisboa, 1 Jan., 1944.
«A literatura portuguesa e a expansão ultramarina», *Novidades,* Lisboa, 13 Fev., 1943.
«A propósito de António Sardinha», *Novidades,* Lisboa, 19 Mar., 1944.
«Rumos do pensamento», *Novidades,* Lisboa, 16 Abr., 1944.
«Mistério da criação poética», *Novidades,* Lisboa, 11 Maio, 1944.
«No centenário de Fr. João de S. Tomás», *Novidades,* Lisboa, 27 Ago., 1944.
«História da filosofia portuguesa», *Novidades,* Lisboa, 3 Set., 1944.
«Ainda a propósito de Fr. João de S. Tomás», *Novidades,* Lisboa, 31 Dez., 1944.

1945

«Por fim, Fr. João de S. Tomás», *Novidades,* Lisboa, 21 Jan., 1945.

1946

«A propósito de António Sardinha», *Novidades*, Lisboa, 13 Jan., 1946.
«O voto das mulheres», *Novidades*», Lisboa, 31 Jan., 1946.
«Este caso Maritain», *Novidades*, Lisboa, 7 Abr., 1946.
«Responsabilidade política do cristão», *Novidades*, Lisboa, 5 Maio, 1946.
«O anjo das ideias claras (Descartes)», *A Voz*, Lisboa, 5 Jun., 1946.
«Actualidade de Vitória, mestre de direito internacional», *A Voz*, Lisboa, 20 Jun., 1946.
«A revolta do sangue. Romance de Francisco Costa», *Novidades*, Lisboa, 23 Jun., 1946.
«Francisco Costa e a crítica», *Novidades*, Lisboa, 7 Jul., 1946.
«A analogia no pensamento de Maritain», *Novidades*, Lisboa, 14 Jul., 1946.
«Universidades católicas», *Novidades*, Lisboa, 8 Set., 1946.
«Um século de lutas doutrinárias», *A Voz*, Lisboa, 12 Set., 1946.
«Portugal no Concílio de Trento por Mons. José de Castro», *Novidades*, Lisboa, 22 Set., 1946.
«A Igreja e o salário familiar», *Novidades*, Lisboa, 15 Out., 1946.
«O liberalismo de Maritain», *Novidades*, Lisboa, 15 Dez., 1946.
«Um filósofo presente ao mundo (Maritain)», *Novidades*, Lisboa, 15 Dez., 1946.

1947

«Primado social», *A Voz*, Lisboa, 29 Jan., 1947.
«A fé na democracia», *A Manhã*, Rio de Janeiro, 2 Fev., 1947.
«Cultura filosófica (portuguesa)», *A Voz*, Lisboa, 25 Fev., 1947.
«Pecados que bradam ao céu», *Novidades*, Lisboa, 25 Fev., 1947.
«Uma oportunidade do catolicismo», *Novidades*, Lisboa, 14 Mar., 1947.
«Será Portugal um país pobre?», *A Voz*, Lisboa, 20 Mar., 1947.
«Liberdade e privilégio», *A Voz*, Lisboa, 17 Abr., 1947.
«A fatalidade da miséria», *A Voz*, Lisboa, 24 Abr., 1947.
«Transformação social», *A Voz*, Lisboa, 3 Maio, 1947.
«Desilusões à direita», *A Voz*, Lisboa, 10 Maio, 1947.
«Actualidade de Ozanam», *Novidades*, Lisboa, 26 Maio, 1947.
«Propriedade condicional», *A Voz*, Lisboa, 12 Jun., 1947.
«A posição de Tristão de Ataíde», *Novidades*, Lisboa, 29 Jun., 1947.
«A lepra do século XX», *Novidades*, Lisboa, 1 Jul., 1947.
«Maurice Blondel, o bom samaritano», *Novidades*, Lisboa, 19 Jul., 1947.
«Para além do socialismo», *A Voz*, Lisboa, 24 Jul., 1947.
«Jacques Maritain e o 'Syllabus'», *Novidades*, Lisboa, 10 Out., 1947.

1948

«O poeta Augusto Schmidt», *Novidades*, Lisboa, 4 Jul., 1948.

1952

«Aspectos da mística portuguesa do século XVIII», *Novidades*, Lisboa, 26 Out., 1952.
pp. 7-16 il.

1954

«A propósito de Fr. António das Chagas», *Novidades*, Lisboa, 9 Maio, 1954

1973

«A reforma do sistema educativo», *Expresso*, Lisboa, 31 Mar., 1973.
«O problema das dissertações de licenciatura», *República*, Lisboa, 27 Jul., 1973.

1974

«A reforma e as reformas na Universidade», *Diário de Lisboa*, Lisboa, 2 Jul., 1974.
«Políticas de educação», *A Capital*, Lisboa, 3 Dez., 1974.

1976

«Quem acode ao ensino secundário?», *A Capital*, 26 Jul., 1976.
«A inércia dos MEIC's provisórios», *A Luta*, 8 Jul., 1976.
«As Universidades regionais», *A Luta*, 9 Jul., 1976.
«A escola portuguesa à deriva», *A Capital*, 20 Jul., 1976.
«A Universidade que temos, a Universidade que queremos», *Expresso*, 3 Set., 1976.
«O obscurantismo à espreita da Universidade», *O Jornal*, 3 Set., 1976.
«Uma Universidade competente, uma Universidade eficiente», *Expresso*, 9 Set., 1976.

1979

«Sintomas de crise na cultura dos últimos cinco anos», *Diário de Notícias*, 10 Maio, 1979.

1980

«Ser cristão e ser de esquerda», *O Jornal*, 14 Mar., 1980.
«Os tições do Santo Ofício», *Diário de Notícias*, 18 Mar., 1980.
«Bipolarização e compromisso histórico», *O Jornal*, 30 Abr., 1980.
«Camões e a cultura portuguesa subalterna do séc. XVI», *Expresso*, 10 Abr., 1980.
«Preconceito e social-democracia», *O Jornal*, 12 Jun., 1980.
«FRS é prefiguração do compromisso histórico», *Portugal Hoje*, 22 Jul., 1980.
«Universidade, pluralismo, modernidade», *Diário de Notícias*, 18 Nov., 1980.
«Personalidades definem o seu voto (nas eleições presidenciais)», *Diário de Notícias*, 8 Dez., 1980.

1981

Portugal Hoje: «Os Primórdios da Maçonaria em Portugal».
21 Janeiro 1981 — «Alavanca da luta contra o País Velho».
22 Janeiro 1981 — «A Loja de Lisboa e o seu povo».

23 Janeiro 1981 — «A orgânica e os ritos da Loja Lisbonense».
29 Janeiro 1981 — «As perspectivas ideológicas».

«Que ensino superior? I Universidade e cultura. Regime de austeridade, mas não de pobreza», *Portugal Hoje*, 26 Maio, 1981.

«Que ensino superior? II Democracia na Universidade: em defesa do diálogo e da participação», *Portugal Hoje*, 27 Maio, 1981.

«Da carreira universitária à carreira da Universidade», *O Jornal*, 28 Maio, 1981.

«Ciências humanas e desenvolvimento», *O Jornal*, 12 Jun., 1981.

«Uma Universidade para o Portugal de Hoje», *Diário de Notícias*, 17 Jun., 1981.

COLABORAÇÃO EM DICIONÁRIOS

Coelho, Jacinto do Prado, *Dicionário das literaturas portuguesa, galega e brasileira*, Porto, Livraria Figueirinhas, 1957-1960.

Cardoso, Isaac
Censura literária em Portugal
Conimbricenses
Cordeiro, António
Filosofia em Portugal, séculos XVI-XVII
Gomes, Álvaro
Inquisição
Lusitano, Francisco Soares

Coelho, Jacinto do Prado, *Dicionário de literatura*, 2.ª ed., Porto, Livraria Figueirinhas, 1969.

Censura literária em Portugal

Cochofel, João José, *Grande Dicionário de Literatura Portuguesa e de Teoria Literária*, Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1972.

Álvares, Baltazar
Aristóteles em Portugal
Baptista, João
Camões perante o seu tempo
A Filosofia na obra de Camões
Bíblia em Portugal

VÁRIA

1966

«Oração nos doutoramentos solenes dos Doutores José Sebastião da Silva Dias, Alexandre Fradique Gomes de Morujão, Walter de Sousa Medeiros e Victor Raul da Costa Matos», *Biblos*, 42, 1966, pp. 440-443.

1976

Entrevista dada ao *Jornal de Notícias*, 10 Out., 1976.

1984

«Um erro que vem da geração de 70 (entrevista)», *Prelo*, 3, 1984, pp. 7-16 il.

1985

«Questões sobre a Cultura Portuguesa. Responde o Prof. Dr. José Sebastião da Silva Dias», *ICALP, Revista,* Agosto/Dez., 2 e 3, 1985, pp. 45-57.

RECENSÕES

1962

Laloup, Jean, *La science et l'humain,* Tournai, 1960. *R. P. Ped.,* 3 (1), 1962, pp. 216-217.

1964

Orcibal, Jean, *Saint-Cyran et le jansénisme,* Paris, 1961. «De Baius a Jansenius: le 'comma pianum'», [Paris], 1962. «La 'Montée du Carmel' a-t-elle été interpolée? Le problème de la première traduction française de Saint Jean de la Croix», Paris, 1962. *Le rôle de l'intellect possible chez Jean de la Croix: ses sources scolastiques et nordiques,* Paris, 1963. *Les traductions du 'Spieghel' de Henri Herp en italien, portugais et espagnol,* Antwerpen, 1964, *Biblos,* 40, 1964, pp. 427-429.

1978

Herculano, Alexandre, *História de Portugal desde o começo da monarquia até ao fim do reinado de Afonso III,* Lisboa, 1980, *R. Hist. Ideias,* 2, 1978, pp. 407-408.

1982

Cancioneiro da Biblioteca Nacional (Colocci-Brancuti), Cod. 10991, Lisboa, 1982, *Cult. Hist. Fil.,* 1, 1982, pp. 556-557.

Châtelet, François, *Histoire des idéologies. Savoir et pouvoir du XVIIIe siècle,* vol. 3, Paris, 1978, *Cult. Hist. Fil.,* 1, 1982, pp. 553-554.

Dagen, Jean, *L'histoire de l'esprit humain dans la pensée française de Fontenelle a Condorcet,* Paris, 1977, *Cult. Hist. Fil.,* 1, 1982, pp. 551-552.

Dérozier, Albert, *Quintana y el nacimiento del Liberalismo en España,* Madrid, 1978, *Cult. Hist. Fil.,* 1, 1982, pp. 552-553.

Gusdorf, Georges, *Les sciences humaines et la pensée occidentale,* VII — *La conscience révolutionnaire: les idéologues,* Paris, 1978, *Cult. Hist. Fil.,* 1, 1982, pp. 550-551.

Lima, Ebion, *A Congregação do Oratório do Brasil,* Petrópolis, 1980, *Cult. Hist. Fil.,* 1, 1982, pp. 539-549.

Marques, Armando de Jesus, *Portugal e a Universidade de Salamanca. Participação dos escolares lusos no governo do estudo, 1503-1512,* Salamanca, 1980, *Cult. Hist. Fil.,* 1, 1982, pp. 555-556.

Ruders, Carl Israel, *Viagem em Portugal, 1798-1802,* Lisboa, 1981, *Cult. Hist. Fil.,* 1, 1982, pp. 555-556.

1983

Abellan, Jose Luis, *El erasmismo español,* Madrid, 1982, *Cult. Hist. Fil.,* 2, 1983, pp. 528-535.

Abellan, Jose Luis, *Historia critica del pensamiento español,* Madrid, 1979-1981, 3 vols., *Cult. Hist. Fil.,* 2, 1983, pp. 535-546.

Baptista, António Alçada, *Peregrinação interior*, vol. I, Lisboa, 1982, *Cult. Hist. Fil.*, 2, 1983, pp. 552-553.

Benne, Éduard, *Les Lumières en Hongrie, en Europe Centrale et en Europe Orientale*, Budapeste, 1981, *Cult. Hist. Fil.*, 2, 1983, pp. 551-552.

Keohane, Nannerl O., *Philosophy and State in France — The Renaissance of the Englightenment*, New Jersey, 1980, *Cult. Hist. Fil.*, 2, 1983, pp. 547-548.

Koselleck, Reinhart, *Le règne de la critique*, Paris, 1979, *Cult. Hist. Fil.*, 2, 1983, pp. 549-551.

Mayer, Arno, *La persistance de l'Ancien Régime. L'Europe de 1848 à la Grande Guerre*, Paris, 1983, *Cult. Hist. Fil.*, 2, 1983, pp. 521-528.

Gaganini, Gianni, *Analise della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, Florença, 1980, *Cult. Hist. Fil.*, 2, 1983, pp. 548-549.

1984

Aguilar, Piñal, Francisco, *Bibliografia de autores españoles del siglo XVIII*, Madrid, 1981-1983, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 426-427.

Chacon, Vamireh, *O Humanismo brasileiro*, São Paulo, 1980, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 419-423.

Debray, Régis, *Critique de la raison politique*, Paris, 1981, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 414-416.

La época de Fernando VI. Ponencias leídas en el colóquio comemorativo de los 25 Años de la Catedra Feijoo, Oviedo, 1981, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 425-426.

Fonseca, Carlos da, *História do movimento operário e das ideias socialistas em Portugal. III — O operariado e a igreja militante (Da 'Rerum Novarum' à implantação da República)*, Lisboa, 1982, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 427-429.

Girard, René, *Le bouc émissaire*, Paris, 1982, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 403-405.

Habermas, Jürgen, *Historia y critica de la opinion publica*, Barcelona, 1981, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 410-413.

Kelley, Donald R., *The begining of ideology. Consciousness and society in the French reformation*, Cambridge, 1981, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 393-399.

Lefort, Claude, *L'invention democratique ou les limites de la domination totalitaire*, Paris, 1981, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 407-410.

Marion, Jean-Luc, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, 1981, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 405-407.

Marquês de Pombal. Bibliografia e iconografia, Lisboa, 1982, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 424-425.

Pombal revisitado. Comunicação no colóquio internacional organizado pela Comissão das Comemorações do 2.º Centenário da Morte do Marquês de Pombal, Lisboa, 1984, 2 vols., *Cult. Hist. Fil.*, 3, pp. 423-424.

Rodrigues, José Honório, *Brasil e África. Outro horizonte*, Rio de Janeiro, 1982, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 418-419.

Venturi, Franco, *Seteccento riformatore. La caduta dell'Antico Regime (1776-1789)*, Turim, 1984, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 416-418.

Vovelle, Michel, *Idéologies et mentalités*, Paris, 1982, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 399-403.

CULTURE, HISTOIRE CULTURELLE, HISTOIRE MENTALE

Le mot culture a déjà donné lieu à une abondante littérature, au moins dans les diverses langues occidentales, en particulier le français et l'allemand.

Comme pour tous les concepts, plus la compréhension est étroite et précise, plus son extension est restreinte. Et inversement, plus cette compréhension est lâche, plus vaste est son extension. Mais surtout, il est souvent confondu avec des concepts voisins ou substitué à eux. On se souvient de l'opposition classique entre la «culture» à l'allemande et la «civilisation» à la française. Et le mot de «civilisation» lui même est plein d'ambigüités.

Pour les historiens actuels, la notion de civilisation est une notion purement positive qui décrit un large groupe humain dans sa dimension spatiale et temporelle. C'est à la fois, une société et les systèmes selon lesquels elle fonctionne: système politique, économique, culturel. C'est aussi ce que cette société produit dans tous les champs de l'activité humaine et de la lutte de l'homme contre les obstacles que lui oppose la nature.

C'est, à notre avis, la grande différence avec la culture qui s'en tient essentiellement à ce que produisent l'intelligence et la sensibilité — disons mieux, les intelligences et les sensibilités — de cette société et les cadres avec lesquels elles travaillent. On y retrouve donc l'art, la science, la philosophie, les lettres, la vie spirituelle sous toutes ses formes. Pour pré-

ciser notre pensée, essayons de répondre encore à quelques questions que l'on peut se poser à propos de la culture, en particulier dans le contexte euro-latino-américain.

a) *La culture est-elle seulement un phénomène mental ou le domaine culturel doit-il être compris dans toutes ses profondeurs: institutionnelle, structurelle, sociale, mentale?*

L'on voit tout de suite que c'est le deuxième terme de cette alternative qu'il faut choisir. Appartiennent à la culture les institutions culturelles, comme par exemple les Académies ou les Universités qui, les unes comme les autres ont joué dans le passé un rôle si important des deux côtés de l'Atlantique. Appartiennent aussi à la culture, d'un pays ou d'une civilisation, les structures culturelles, c'est à dire les mécanismes qui aboutissent à la conception, la création et la diffusion des découvertes scientifiques, des inventions techniques, des oeuvres d'art, de littérature, de philosophie. Mécanisme qui, comme dans le domaine de l'économie ou de la politique, sont des mécanismes mixtes, à la fois physiques et humains, dans la mesure où l'homme y est aux prises avec des contingences physiques comme le marbre pour le sculpteur, la résistance des matériaux pour l'architecte, les lois de la matière pour le physicien etc... Appartiennent aussi à la culture, les profondeurs sociales et mentales des phénomènes culturels, leur rapport avec la structure sociale et son évolution d'une part, avec d'autre part, la conscience individuelle et collective qui les reflètent ou les rejettent ou font les deux ensemble.

Cela entraîne une conséquence pratique importante dont devraient bien tenir compte nombre de nos chercheurs en histoire ou ailleurs: il faut bien distinguer le culturel du mental. Tout phénomène culturel a une profondeur mentale. Mais tout les phénomènes mentaux ne sont pas forcément culturels.

Les phénomènes géographiques, anthropologiques, économiques et politiques ont aussi leur profondeur mentale, avec ses temps variables, de l'évènement à la longue durée, de l'opinion qui est à la fois la courte période et la surface du mental à la «mentalité» au sens fort qui est à la fois l'inconscient et la longue durée, en passant par l'idéologie, à la fois moyenne durée et subconscient.

b) *Quelle est la valeur et quelles sont les limites de l'opposition entre culture implicite et culture explicite?*

La culture dont nous parlons est essentiellement la culture explicite c'est à dire celle pour laquelle s'est constitué un véritable patrimoine héréditaire de l'humanité, autonome par rapport à son support humain et dont le développement n'est pas seulement la conséquence de l'évolution de la société mais obéit aussi profondément à ses lois propres. Une découverte scientifique, par exemple, n'est pas déterminée seulement par le milieu où elle est réalisée mais aussi par ce qui avait déjà été découvert auparavant dans le même domaine scientifique et dans d'autres.

La culture implicite au contraire est intimement liée à la vie de la société et même à sa vie quotidienne.

Elle est le contexte culturel dans lequel l'homme lutte pour satisfaire ses nécessités biologiques et, dans les sociétés complexes, ses besoins économiques et politiques. Dans les sociétés primitives et même dans les sociétés traditionnelles relativement simples ce sont les nécessités biologiques qui forment l'essentiel de la vie.

L'anthropologie, c'est précisément l'étude de l'homme aux prises avec ces nécessités.

On a l'habitude de distinguer anthropologie physique et anthropologie culturelle comme on distingue géographie physique et géographie humaine. Mais on devrait savoir que le bon géographe est à la fois géographe physique et humain; sinon il risque d'être un mauvais géologue ou un mauvais sociologue. De la même façon, un anthropologue qui choisit

entre anthropologie physique et anthropologie culturelle risque d'être soit un mauvais biologiste soit un mauvais sociologue.

Ce que nous affirmons apparaît évident pour l'Amérique Latine. Les tabous indiens ne sont-ils pas liés à l'incompatibilité naturelle entre l'homme et certaines plantes, certains minéraux, certains produits?

Les coutumes religieuses ne sont-elles pas souvent liées à certaines exigences de la médecine traditionnelle? Et ne parlons pas de l'apport africain, de cette Afrique où l'on a pu démontrer que le fait d'aller au petit matin chercher la plante médicinale qui vous guérira sans parler à personne — un rite magique ou religieux — était lié aux conditions d'efficacité dans l'application de cette plante à l'organe malade.

Naturellement — et pour qu'on ne l'oublie pas —, cette union intime du culturel et du physique dans l'anthropologie apparaît aussi quand l'anthropologue jette son «regard éloigné» sur l'Européen. Comme le disait le regretté Roger Bastide, il faut faire faire l'anthropologie du Parisien par les Africains.

Mais maintenant les anthropologues se penchent sur eux-mêmes, sur leur milieu de vie. Ils y découvrent avec l'aide du médecin, des choses étranges. Qui ne sait que le café crème du petit matin parisien est un poison? Que les lourds déjeûners français font dormir et que cela a bien des conséquences pour le travail et la santé? Mais que cela est lié à la coutume des «repas d'affaires», a la réputation culinaire et oenologique de la France, à bien d'autres rites encore?

Cela dit, qui ne verra que l'opposition que nous faisons entre culture implicite et culture explicite est une opposition relative, souvent plus conceptuelle que réelle? Si les sociétés primitives ne relèvent que de l'anthropologie, les sociétés traditionnelles — un ou plusieurs degrés au dessus — possèdent souvent un acquit dépassant largement les limites de l'implicite comme le prouvent les pyramides de Teotihuacan ou les statues géantes des Olmèques. Et l'on vient de voir que la culture des Européens ce n'est pas seulement leur culture explicite

mais ce sont aussi leurs moeurs, leurs coutumes, leurs habitudes de vie quotidienne, les rythmes multiples — hebdomadaires, mensuels, saisonniers, annuels ou pluri annuels — d'une activité dont la richesse et la diversité tiennent parfois du miracle.

c) *Une troisième question se pose maintenant. Qu'il s'agisse de la culture implicite ou de la culture explicite est-il possible de les séparer du message spirituel que souvent elles supportent? Ce que l'on appelle la «spiritualité» n'est-se pas ce que la culture apporte d'originalité dans le vécu d'un message religieux?*

La question s'est posée d'abord à propos du christianisme. La révélation chrétienne s'adresse à tous les hommes et ce n'est d'ailleurs que progressivement que les premiers apôtres l'ont compris. Le judaïsme les y avait préparés mais lui-même n'était pas universel, seulement une pédagogie vers l'universel.

Or, le judéo-christiannisme puis le christiannisme gréco-romain, enfin le christiannisme byzatin ou médiéval occidental se sont incarnés dans des civilisations et dans des cultures, dans des langues qui leur ont permis de s'exprimer. A partir du moment où l'on sortait du monde méditerrané et occidental, pouvait-on faire admettre un message spirituel qui se présentait si fortement teinté des couleurs de ce monde où il avait d'abord été émis? Après les Grandes Découvertes du XVe et du XVIe siècles, les Jésuites l'ont cru. Toute leur oeuvre en Asie en témoigne: ils se sont faits brahmanes avec les brahmanes, mandarins avec les mandarins. Qu'en fut-il en Amérique?

Avec les sociétés dites primitives, ils se sont trouvés devant un contexte religieux assez pauvre. Ils se sont efforcés de traduire le message chrétien dans la langue de ces primitifs, de rédiger des catéchismes en tupi ou en guarani. Mais en face des grandes religions aztèque et inca? Pouvait-on ne pas en tenir compte? On sait que les Jésuites sont arrivés aux

Indes de Castille plus tard que les Franciscains, les Dominicains ou les Augustins.

Ces trois ordres ont donné le ton: il faut extirper l'idolâtrie; les dieux sont des démons qui détournent l'indien du vrai dieu. C'est une missiologie de la rupture. Et pourtant est-il besoin de revenir sur les rapports entre Quetzalcoatl et Guadalupe? de rappeler le rôle de Pachacamc dans le panthéon péruvien?

Sans doute les sacrifices humains — un moyen nous dit Harris Marvin (1) de compléter la ration de protéines animales de ces populations — ces sacrifices humains ont-ils fait horreur aux Espagnols. Aucun compromis n'était possible pour des chrétiens avec de telles moeurs, une telle religion. C'était bien là le cas de le dire: la révélation chrétienne nous délivrait des religions.

Cependant une autre question a été posée par la plupart des commentateurs. Ces cultures pré-colombiennes ne supportaient pas elles mêmes un message spirituel de quelque valeur? Fallait-il le détruire? Ou pouvait-on le conserver? Pouvait-on le purifier et conserver à la fois ce qu'il avait de positif et ce que la culture qui lui servait de support avait aussi de positif?

Les hommes du XVIe siècle, certes, ne se sont pas posé le problème en ces termes. Mais ils se sont heurtés à lui, le voulant ou non. Les Franciscains eux-mêmes furent très optimistes sur les Indiens puisqu'ils vivèrent alors un véritable millénarisme, comme le montre la belle thèse de Georges Baudot (2). Le christiannisme en général n'a jamais considéré comme entièrement négatif l'apport des religions pré-chrétiennes. Pour lui ces religions expriment le sens religieux profond de l'homme qui n'a pas encore la chance de rencontrer la révélation du Dieu de la Bible. Dieu est déjà adoré d'une certaine façon à travers ses créatures — et nous ne sommes pas loin ici du néo-platonisme florentin du Quattrocento. Ou bien la religion est la philosophie, la «sagesse» orientale d'une

---

(1) Dans *Cannibales et Monarques*, Paris, Flammarion, 1979.
(2) Georges Baudot, *Utopie et Histoire au Mexique*. Preval, Toulouse, 1977.

vieille, d'une très vieille civilisation qui n'a pas pu rencontrer le Dieu d'Abraham et de Jacob et s'est réfugiée dans une sorte de résignation.

Pour l'Amérique précolombienne, les religions rencontrées n'atteignaient pas la profondeur du bouddhisme, du confucianisme, du taoïsme. Un problème cependant: la civilisation maya s'était effondrée. Elle a échappé aux Jésuites. Qui sait si ceux-ci n'auraient pu en pénétrer les mystères et agir avec eux comme avec les vérités du Veda?

Il ne faut pas que la Révélation retombe en religion. Or, une nouvelle retombée religieuse a saisi une partie du monde et même du Tiers-Monde: le marxisme. Religion qui possède ses rites, ses prophètes, ses lieux de culte, ses fanatiques, ses apôtres, ses saints, ses martyrs, son Inquisition, ses victimes, ses fidèles. Religion qui devient parfois une religion d'Etat et qui est toujours une religion de l'Etat.

Cette religion moule une nouvelle société et déjà, en Amérique Latine, un pays — Cuba — n'y a pas échappé. Comme toute religion non chrétienne, elle est indissociable d'une certaine civilisation et donc d'une certaine culture. Et pourtant le message chrétien y pénètre, malgré les persécutions et les difficultés de toutes sortes. Comment le message chrétien peut-il se réincarner dans cette nouvelle culture, la «désathéiser» où l'on nous permet un néologisme? Et la révolution chrétienne refleurira-t-elle sur les ruines de l'Empire marxiste comme elle a fleuri sur celles de l'Empire Romain? Questions que l'on peut poser et reposer sans y répondre mais seulement pour marquer les limites de nos analyses et de nos concepts.

d) *La culture n'est-elle pas à la fois liée à la sensibilité et à l'intelligence? Et le contenu de la culture ne s'étend il pas autant à la science et à la technique qu'à la philosophie, à la littérature et aux arts? Les frontières sont-elles d'ailleurs tellement closes entre ces domaines?*

Nous abordons ici un domaine qui nous paraît particulièrement d'actualiée. Avec l'accent mis aujourd'hui en

France sur la «culture», les «maisons de la culture», le «ministère de la culture», on peut se demander si, contrairement aux buts poursuivis, le concept de culture ne se trouve pas fortement atrophié et appauvri. Car dans la fameuse boutade d'Edouard Herriot, «la culture c'est ce qui reste quand on a tout oubliée» le mot important c'est: «tout». La culture c'est tout ce qui ressort de l'intelligence et de la sensibilité.

Elle porte à la fois sur les lettres et les arts, la philosophie et la science, la technique même et naturellement sur cette partie de la philosophie fondée sur la Révélation et qui s'appelle la Théologie.

En particulier les sciences sont matières de culture autant que les Lettres ou les Sciences Humaines.

Or, une tendance fâcheuse se développe, chez beaucoup d'esprits, selon laquelle est cultivé l'homme qui possède une culture littéraire, artistique ou de sciences humaines. La philosophie est souvent oubliée car elle n'a pas bonne presse chez certains qui pensent qu'elle peut-être remplacée par ces sciences humaines. Mais le plus grave nous paraît être de penser qu'un grand physicien ou chimiste ou mathématicien n'est pas forcément cultivé, alors que précisément il l'est par son bagage scientifique même. Tout sert à la culture, tout y concourt. Toute approche de la réalité suppose une méthode de pensée et même une *weltaanschaung*, une conception du monde. Et d'une certaine façon, dans chaque part de la vérité, il y a toute la vérité.

Tout cela nous paraît très important du point de vue de l'enseignement et de la recherche. Une culture équilibrée est celle qui suppose une formation de l'individu dans tous les domaines y compris ceux de la culture implicite. C'est là que se trouve la vraie éducation, celle qui donne l'honnête homme, au sens du XVIIe siècle. Or, nous sommes atteints de ce point de vue, par deux maux graves que nous avons constatés des deux côtés de l'Atlantique.

1) La jeunesse universitaire et scolaire est soumise à une spécialisation prématurée qui oppose toujours les littéraires et les scientifiques. Généralement, un groupe relativement restreint d'individus est reconnu comme ayant «la

bosse des maths» et est désormais consacré à la Science. Le reste est livré à la culture dite littéraire.

2) Or, cette culture dite littéraire ou de sciences humaines s'adressant à une masse indifférenciée est une «culture de masse». Elle s'adresse plutôt à la mémoire qu'à l'intelligence. Elle exige peu d'effort proprement intellectuel de la part de ceux qui la reçoivent — assez passivement d'ailleurs —.

Ici la formation tend à devenir une «information» et on ne voit pas très bien la différence entre elle et ce que déversent chaque jour les «medias» sur des millions de spectateurs, d'auditeurs ou de lecteurs. A la tête bien faite de Montaigne — le problème de géométrie et la version latine des Jésuites — on a substitué la tête bien pleine de Rabelais.

Assez curieusement cette formation «littéraire» prétend englober les sciences humaines. Mais regardons y de plus près. On refuse la science économique comme trop mathématique, les sciences juridiques comme trop techniques et exhalant un parfum de conservatisme, la philosophie et la théologie comme trop austères ou dépassées ou même contraires à la laïcité, la médecine où, à la fois, chacun prétend être son propre médecin mais refuse de se donner une culture médicale, la science du même nom restant le privilège jaloux des spécialistes. Que reste-t-il? L'histoire, mais à condition qu'elle soit très contemporaine et pas trop empreinte de technicité; la sociologie, pratiquée par des gens qui n'ont aucune formation juridique et qui ainsi prétendent étudier une société dont ils ne connaissent même pas les règles; l'anthropologie et la psychologie pratiquées par des gens qui n'ont guère de culture biologique ou médicale, alors que ce sont, nous l'avons vu, des sciences mixtes, à la fois physiques et humaines. Nous allions oublier la géographie mais celle-ci est souvent assez mal vue parce-que trop aride, exigeant trop le travail sur le terrain et dans les statistiques et essayant d'expliquer par le relief et le climat ce qui n'est dû manifestement qu'à «la société de classes» et à «l'impérialisme des grandes puissances capitalistes»!

Le même phénomène que nous avons observé en France se produit aussi en Amérique Latine et j'ai eu souvent l'occa-

sion de le constater. En tant qu'historiens, nous nous plaindrons des conséquences navrantes qui en découlent pour l'histoire. C'est la réduction de l'histoire, comme d'ailleurs de toutes les sciences humaines, à une sociologie. L'histoire, est, pour ces gens, une sociologie du passé, comme les autres sciences humaines peuvent se réduire à une sociologie du présent.

Qui ne voit que pour celles-ci comme pour celles là, c'est un appauvrissement redoutable?

Jamais l'École Historique Française, «l'École des Annales», comme l'on dit, n'ont pensé à cela. Jamais elles n'ont pensé réduire l'histoire à une sociologie. Au contraire, l'esprit des Annales, c'était de faire -et c'est encore de faire, d'écrire l'histoirie la plus large possible. Lisez le dernier livre de Fernand Braudel, «Vie matérielle, économie et capitalisme»: c'est à la fois une géographie, une anthropologie et une économie du passé.

D'autre part, cette histoire totale que nous écrivons a de plus en plus de rapports non seulement avec les sciences sociales mais aussi avec les sciences physiques et biologiques. Car elle est l'histoire de l'homme aux prises avec l'Univers et de l'Univers aux prises avec l'homme. L'histoire humaine est liée à l'histoire naturelle, expression qui nous paraissait naguère vieillotte mais qui retrouve brusquement un sens et un prestige significatifs. Nous ne parlerons pas ici de l'aide précieuse que les sicences physiques et mathématiques apportent à l'histoire. Rappelons seulement que l'énergie nucléaire a permis de vérifier l'origine allemande ou américaine de certaines monnaies du XVIe siècle conservées à la Bibliothèque Nationale de Paris. Mais ce qui est peut-être plus intéressant encore: l'histoire des économies pré-industrielles se révèle chaque fois davantage plus liée à l'histoire à court et à long terme des climats, car les fluctuations de ces économies dépendent des fluctuations climatiques. La Révolution Industrielle nous affranchit peu à peu de cette contrainte et le temps, de climatique qu'il était, devient de plus en plus «géométrique».

Il est curieux de noter que la géographie rencontre le même processus pour l'espace.

Alors que le géographe étudiait jusqu'ici l'homme aux prises non seulement avec l'espace mais avec le milieu physique qui occupe cet espace, voici que ce milieu physique, grâce à la technique, est de moins en moins résistant et que l'espace du géographe devient celui du géomètre, la géographie se transformant en cette discipline opérationnelle que l'on nomme «aménagement du territoire».

Ce n'est pas, comme l'aurait peut-être cru Marx, la fin de l'histoire, ou celle de la géographie mais leur transformation. Transformation dans laquelle nous précédent les peuples américains dont l'espace a été longtemps vide et vaste et dont le temps tropical — en grande partie — ne connaît pas l'ampleur de variation propre à nos climats tempérés. Le temps est de moins en moins du beau temps ou du mauvais temps.

e) *Les transferts culturels, les échanges culturels, les phénomènes d'inculturation, acculturation, transculturation, déculturation n'obéissent-ils pas, en particulier, en ce qui concerne les relations de l'Amérique Latine avec l'Europe, à un certain nombre de constantes?*

Il semble, dans ce domaine, nécessaire de dépasser des apparences souvent trompeuses et des approximations fort relatives qui agitent l'opinion publique internationale et l'induisent en erreur. Il est convenu, en effet, de répéter que l'Europe a apporté aux Amériques la science et la technologie mais qu'elle a voulu imposer sa culture et que d'autre part, elle a abusivement exploité les matières premières et les produits alimentaires du Nouveau Monde en les sous-payant systématiquement. L'Europe aurait donc détruit à la fois le patrimoine culturel et le patrimoinne pédologique des peuples d'Amérique.

Il va de soi que la réalité est beaucoup plus complexe et que l'on n'a peut-être pas vu dans ces échanges où était le plus grand mal.

Il est bien certain que l'arrivée des Européens en Amérique a eu une conséquence catastrophique: la chute de la population indienne, pour des raisons essentiellement microbiennes. Ces raisons même font qu'étant donné la médecine de l'époque, cette conséquence était inévitable. Elle a été aggravée par l'esclavage et *l'encomienda*. La traite des Noirs, même si on la replace dans la mentalité et les techniques de l'époque et dans les circonstances où elle s'est faite apparaît comme la honte des Européens.

Mais surtout elle a eu de lourdes conséquences pour l'économie future des pays à esclaves, qui n'ont pas été capables de créer une société moderne, démocratique, apte au progrès social. Par contre, la vente à l'extérieur de grands produits agricoles en quantités massives ou de produits miniers ne peut être considérée comme une «exploitation» de l'Amérique Latine car dans cette division internationale du travail, l'Amérique Latine gagnait beaucoup. Seulement, elle «répartissait» mal à cause de sa structure esclavagiste ou servile. Le phénomène de la dégradation des termes de l'échange est un phénomène récent, qui remonte seulement à 1945.

On oublie souvent, d'ailleurs, en étudiant la balance des comptes entre l'Ancien et le Nouveau Monde, tout ce qui n'est pas comptabilisable et que l'Ancien Monde a apporté au Nouveau: les fameux «transferts de technologie» qui ont commencé avec Christophe Colomb. Enfin, dans «le procès anti-colonialiste» qui est fait aux Européens, l'ambiguité subsiste à propos des Latino-Américains. Sont-ils ces Indiens, victimes des Européens, ou sont-ils ces Européens bourreaux des Indiens en Amérique mais qui forment une large part de l'actuelle population latino-américaine?

Mêmes erreurs ou équivoques dans le domaine culturel. La technique est-elle distincte de la culture? Et peut-on les séparer l'une de l'autre?

En adoptant les techniques européennes ou nord-américaines, l'Amérique Latine se condamne-t-elle ou ne se con-

damne-t-elle pas à adopter les cultures correspondantes? Nous retrouvons ici un problème parallèle à celui que nous avons évoqué à propos de culture et message spirituel.

Ce qui caractérise aussi l'Europe jusqu'à une époque récente c'est sa créativité. Celle-ci se retrouve maintenant aux Etats-Unis, au Japon, peut-être ailleurs.

Se développe-t-elle en Amérique Latine? Nous y avons consacré récemment un colloque (3).

Quelles sont en Amérique Latine les conditions nécessaires à son éclosion, encore problématique? Suffit-il de dépasser un seuil de concentration technique, économique ou culturel? N'y concourt-il pas une attitude mentale, un sens de l'initiative, de la responsabilité individuelle, de la confiance en soi qu'on ne trouve pas encore à un degré suffisant sur ce «jeune» continent.

Et pourtant bien des phénomènes plaident pour l'Amérique Latine. D'abord tout ce que sa zoologie, sa botanique, sa géologie ont apporté à l'Ancien Monde, depuis les petits pois, les topinambours et les pommes de terre jusqu'au llama, à la vigogne et a l'alpaga, en passant par mille autres produits. On pourra objecter, cependant, que ce sont des Européens qui souvent ont découvert, étudié et rapporté ces espèces nouvelles sur les rives orientales de l'Atlantique. Mais nous avons mieux: dans le domaine des arts et des lettres, il existe maintenant un patrimoine latino-américain qui sert de modèle aux autres peuples du monde. Dans le domaine des sciences humaines — médecine comprise — l'autonomie est maintenant très grande. Reste celui des sciences et des techniques physiques où il semble que l'essentiel du «know-how» reste encore en Europe ou en Amérique du Nord. Mais pour combien de temps? Il suffit sans doute qu'un seuil économique soit dépassé pour que l'étincelle allume la poudre.

Or, il est essentiel que cette étincelle se produise pour que les échanges redeviennent égaux entre les Continents, les trois continents intéressés, l'Europe et les deux Amériques,

---

(3) *La créativité en Amérique Latine*, Actes à paraître de la Table Ronde organisée à Paris par l'AFSSAL en Novembre 1982.

sans parler de l'Extrême Orient. A ce moment là, les phénomènes d'acculturation, inculturation, transculturation, perdront leur caractère pathologique. D'ailleurs, le fait qu'en face de l'Amérique Latine, il n'y ait pas seulement l'Europe mais aussi les Etats-Unis, mais aussi l'Ancien Commonwealth et l'Europe de l'Est et le Japon et la Chine, supprime cette situation de monopole bilatéral dans lequel l'Amérique Latine se voyait toujours victime, dans le domaine culturel comme dans les autres.

Ainsi les constantes changent. Les Latino-Américains sont les premiers à sortir du sous-développement peut-être parce que ce sont des Européens. Mais ici encore leur situation est ambigüe. Comme héritiers de l'Europe, ils sont autant européens qu'amérindiens, qu'«américains». Comme héritiers de la Péninsule Ibérique et d'une façon plus large de l'Europe méditerranéenne et catholique romaine, ils sont héritiers aussi des plus vieilles cultures de l'Europe, de celles qui ont été le moins touchées par sa Révolution industrielle. Est-ce une cause supplémentaire de leur retard ou au contraire une médiation heureuse avec l'Europe tempérée froide, surindustrialisée et aux trois quarts protestante?

Des réponses à ces questions dépendent non seulement l'avenir de l'Amérique Latine mais aussi l'avenir d'un monde où ce continent est un enjeu.

Frederic Mauro

SANTO AGOSTINHO, ARTISTA DA PALAVRA

Concluído brilhantemente o seu curso de Direito na Universidade de Coimbra, veio o Dr. J. S. da Silva Dias para Lisboa, onde começou por ser redactor das NOVIDADES.

O jornalismo foi, para ele, certamente, uma experiência salutar, dando-lhe ensejo a escrever numerosos artigos doutrinários e de comentário a acontecimentos e movimentos sociais com que se urdia a história do século.

Depois, era rápida a passagem das suas reflexões aos 10 ou 15 linguados de papel destinados à tipografia. Pouco emendava do que lhe saía da pena vertiginosa.

Já então pendia o seu espírito para os problemas de filosofia e de cultura humanística em que se distinguiria, mais tarde, na cátedra universitária e em congressos científicos. Cada vez mais inclinado a investigações eruditas, com acentuada liberdade crítica em que sempre afirmou o seu carácter, foi enriquecendo a sua bibliografia com obras que sobem hoje a vários extensos e densos volumes, em que não deixa de denunciar o seu temperamento emotivo, em permanente ebulição interior. Se busca inquietamente para encontrar respostas às suas ansiedades de pensador, não abdica do que tem por conquistas do seu esforço.

Manifestando-lhe a minha estranheza por só raramente citar Santo Agostinho na sua vasta produção intelectual, dele recebi, com alegria, uma carta reveladora, datada de 1 de Março de 1986 e de que transcrevo:

— «Espero iniciar nos fins de Março a refundição parcial do meu livro *O Erasmismo e a Inquisição em Portugal*. Escrevi já no ano transacto cerca de quatrocentas páginas, as quais, passadas a impresso, devem corresponder a cinquenta. Suspendi a redacção desta segunda parte (toda consagrada ao estudo do Erasmismo) por ter concluído que, sem o interrogatório meticuloso de Orígenes e Agostinho, entre os Padres da Igreja, sem o de Látomo e Beda, entre os integristas do século XVI e, finalmente, sem o de Lutero, em «Opera Omnia», Iena, 1557, não poderia estabelecer com rigor as dependências doutrinais de Erasmo e/ou o alcance dos seus textos.

Talvez lhe custe acreditar que, pela necessidade de precisão científica, fiz três leituras sucessivas dos dez grossos volumes do Hiponense. Por mais de uma vez dei a cardada ao demónio e por outras tantas a retomei, acossado pelo imperativo científico e o comprometimento com a sociedade a que pertenço. Em boa hora me meti nisto, há quase um ano. O meu horizonte cultural erasmiano e quinhentista dilatou-se espantosamente. Sinto-me recompensado».

Tem sido a história das ideias e do sentimento religioso no século XVI, com a sua natural projecção nos séculos XVII e XVIII, que mais tem solicitado a atenção de Silva Dias, levando-o a inquirições abnegadas e exaustivas nos principais arquivos nacionais e estrangeiros, cujos meandros conhece como poucos. Assim se explica o seu interesse por Erasmo e as suas relações com a cultura portuguesa e seus mais altos representantes. Se vivesse na sua época, poderia dizer Silva Dias, como Nicolau Clenardo, na sua comovida carta de 6 de No-

vembro de 1535 a Vaseu: «Não pude reter as lágrimas quando o Damião (de Góis) me mandou a notícia certa da morte de Erasmo. Oxalá ele tivesse vivido algum tempo mais, até ter passado à lima as suas obras, pois com esse fim penso o ancião se retirara para Basileia...» (1).

---

(1) Sobre as relações do humanismo erasmiano com o humanismo português há abundante bibliografia. Lembrem-se, por exemplo, além do contributo de Silva Dias em vários dos seus trabalhos (*Correntes do sentimento religioso em Portugal, A Política Cultural da Época de D. João III,* etc.), os seguintes estudos:

Odette Sauvage, *L'Itinéraire erasmien d'André de Resende,* Paris, 1971, pp. 83-85; Artur Moreira de Sá, *De re erasmiana. Aspectos do erasmismo na cultura portuguesa do século XVI,* Braga, 1977; Luís de Matos, *Das relações entre Erasmo e os Portugueses,* in *Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira,* Lisboa, 1963, pp. 241-242; *A Damião de Góis no IV centenário da sua morte* (1574-1974) — Miscelânea editada pelo jornal *Nova Verdade,* Alenquer.

Sobre o itinerário religioso de Erasmo, ver o *Dictionnaire de Théologie Catholique,* vol. V, p. 393 e seguintes.

J. Etienne, *Spiritualisme érasmien et theologiens lovainistes,* Lovaina, 1956; J. B. Pireau, *Erasme, sa pensée religieuse,* Paris, 1926.

Sobre Erasmo e o Humanismo em Portugal:

Marcel Bataillon, *Études sur le Portugal au temps de l'Humanisme,* Coimbra, 1952, e Paris, 1974.

Amadeu Torres, *Noese e crise na epistolografia latina goisiana,* dois opulentos volumes (Paris, 1982), sendo de salientar a carta de Damião de Góis a Erasmo, datada de Antuérpia, 20.VI.1533, transcrita na íntegra no 1.º vol. e seguida de 6 pp. e meia de notas, e, no 2.º vol.,*Damião de Góis na mundividência do Renascimento.*

Doutor Gonçalves Cerejeira, *O Renascimento em Portugal — Clenardo:* 2 vols. magistrais, com várias cartas de e para Erasmo. Conta a obra 4 edições, a última das quais de 1974, criteriosamente anotada na actualização das antecedentes. É curioso que, sem se explicar, o eminente Autor inverteu a primitiva ordem dos volumes, que podem, aliás, considerar-se independentes um do outro, sem prejuízo da sua unidade essencial.

Américo da Costa Ramalho, *Estudos sobre a Época do Renascimento,* Coimbra, 1969. De especial interesse o cap. XXI sobre *Joana Vaz, Femina doctissima,* em que nos fala do manuscrito F. G. 6368 da Biblioteca Nacional de Lisboa, «importante pelos informes que contém sobre o Humanismo em Portugal, nos anos de trinta e quarenta do século dezasseis».

José V. de Pina Martins, *Aspectos do Erasmismo de André de Resende,* Lisboa, 1969, pp. 87-163.

Alfredo Pimenta, in *Novos Estudos Filosóficos e Críticos,* Lisboa, 1935: *O erasmismo de Gil Vicente,* pp. 244-254. Conclui A. Pimenta que em Gil Vicente «o erasmismo é uma lenda», como foi uma invenção de Barbosa Machado que Erasmo aprendeu a língua portuguesa para ler no original o genial dramaturgo. O mesmo A. Pimenta, no

Não admira, pois, que o ilustre Professor tenha concluído, para melhor o entender, por uma aproximação mais directa da Patrística, com incidência especialmente absorvente nos tratados pluriformes de Agostinho, cujo génio incomparável de Bispo africano tanto concorreu para a virilização da civilização moderna.

Foi depois de saber o contacto íntimo que Silva Dias tomou com a largueza e fremência do Autor imortal das *Confissões*, que resolvi, como homenagem ao catedrático agora jubilado, juntar aqui algumas notas, embora superficiais e desconexas, sobre *Santo Agostinho, Artista da Palavra*, por me parecer que, sem essa qualidade que nele fulgura, não seria tão universalmente comunicativa e fecunda, dentro e fora da Igreja, a sua influência excepcional nas correntes ideológicas e religiosas desde a sua época até aos nossos dias. E mesmo porque, amando embora a solidão, mas um tanto refractário aos rigores da disciplina monástica no mosteiro agostiniano de Steyn, e confiando mais nas directrizes de S. Jerónimo, o próprio Erasmo não ficou estranho às lições do grande convertido. Fez a sua descoberta sobretudo no mosteiro de Groenendael, vendo em Agostinho, luminar cimeiro da cultura clássica e das angústias humanas, um dos mais poderosos construtores da consciência europeia, saída, a sangrar, da violência dos vândalos, às portas da sua cidade episcopal, quando se apagavam os últimos clarões do orgulhoso mas carcomido império romano, provocando ao Doutor da Graça, na febre e nas penumbras da sua agonia, o célebre grito profético e de esperança: — Isto não é um mundo velho que morre, é um mundo novo que nasce!

Lembre-se ainda que, em 24 de Abril p. p., abriu oficialmente a celebração de três centenários agostinia-

---

Terceiro Livro de Estudos Filosóficos e Críticos, póstumo, Braga, 1958, p. 268, repete que o erasmismo de Gil Vicente «é uma lenda que não tem pés nem cabeça. Tudo leva a crer que Gil Vicente não conheceu Erasmo».

nos, cujo encerramento está marcado para 13 de Novembro de 1987: o da conversão, ocorrida em Agosto de 386, o do Baptismo em Milão no final de Abril de 387, e o da morte de Santa Mónica no Outono de 387. Entre as comemorações projectadas está um Congresso Internacional Agostiniano junto do «Augustinianum» de Roma, de 15 a 20 de Setembro do próximo ano.

Nunca é de mais falar do Hiponense, verdadeira glória da Igreja e da Humanidade.

*
* *

Jamais se extinguiram o prestígio omnímodo de Santo Agostinho e a projecção do seu pensamento nos meios universitários europeus e americanos.

Venceu Santo Agostinho todas as resistências, não apenas como Doutor da Igreja, Doutor da Graça e da Caridade, mas também como filósofo e sociólogo e ainda como artista, cada vez mais estudado na sua espantosa obra, capaz de oferecer aspectos sempre novos aos apaixonados da Beleza e aos teorizadores da Estética.

Até parece que o nosso povo instintivamente lhe reflecte a mundividência da auréola, a ponto de a fixar na paremiografia com o prolóquio: *Não há caldo sem toucinho, nem sermão sem Santo Agostinho.*

Santo Agostinho foi, certamente, mais teólogo do que filósofo, mas nunca deixou de filosofar quando ensinava Teologia, e nunca deixou de fazer Teologia quando expunha questões do domínio predominantemente racional.

Abarcando todas as ciências do seu tempo, sem exclusão das matemáticas, da física e da astronomia, não se espartilhava, porém, em esquemas dialécticos, porque era irreprimível a sua energia criadora, que lhe rebentava da alma, como sangue que lhe saisse, às golfadas, pela boca fora. Daí o seu interesse quase obsessivo por tudo o que o homem fosse nos seus dramas, nas suas aventuras inquiridoras, na

treva pungente dos seus abismos e na epopeia das suas escaladas libertadoras.

A experiência do mal nas boémias de Cartago e Roma, a sua adesão transitória aos fatalismos absurdos do maniqueismo, o seu próprio temperamento de africano, filho de um pagão, se tiveram nele profundas implicações negativas, viriam, mais tarde, por uma espécie de paradoxo da Graça, chegada a hora da conversão, a acentuar o seu poder de compreensão das misérias da natureza humana e a dirigir as suas reacções psicológicas no sentido que mais convinha ao seu apostolado na época de crise em que o mundo se dilacerava nos fins do século IV e princípios do século V.

Nada lhe era estranho: nem os grandes pecados do espírito, sociais e políticos, nem os grandes desvios morais, na esperança de uma era nova, que lhe encheria os olhos de moribundo, em pleno desmoronamento do Império Romano.

Para ele, acima de tudo, estava Deus com a sua Providência encaminhadora dos acontecimentos da História.

Admitindo como dogma a igualdade absoluta dos atributos divinos, e de todos falando ou escrevendo, não escondia a sua predilecção pelo da Beleza Infinita, donde emanam todas as formosuras da Criação e para que tendem, em incessante louvor, todas as vozes do Universo e da Vida.

Muita coisa ilustram a sua extrema sensibilidade, o fogo do seu coração sempre incendiado, a transbordância da sua ternura, a dinâmica da sua razão jamais amortecida, o seu natural pendor para auscultar todos os movimentos subterrâneos e das esferas celestes, não por mera curiosidade lúdica, mas por vocação de contemplativo e metafísico, para quem tudo se resumia em amar e ser amado.

Tinha apenas 26 anos de idade quando compôs os três livros do *De pulchro et apto*, que projectava completar, mas que infelizmente se perdeu. Não era ainda senão um esboço do seu pensamento, elaborado com reminiscências de Platão e de Aristóteles, através principalmente de versões latinas, por dificuldades, que ele, aliás, talvez exagerasse, em compreender directamente o grego. Já ali, todavia, são indissimuláveis as tendências estéticas do futuro autor das *Confis-*

sões, onde o encontraremos no esplendor das suas intuições psicológicas e na vivência dolorosa, por vezes quase trágica, da sua inquietação interior, só capaz de repousar em Deus.

Nem precisaríamos de sair das *Confissões* para avaliarmos as subtilezas em que se afirmou meridianamente o seu conceito superior de estética.

Logo no Livro I (2) nos conta como em criança se comovia até às lágrimas ao ler as páginas virgilianas da morte de Dido e ao improvisar comentários à *Eneida,* entre aplausos que o entusiasmavam.

Deliciava-se com a grandeza das montanhas e o bucolismo dos vales, com as ondas bravas e as espumas brancas do mar, com as cascatas dos rios, com os largos horizontes e com os acenos remotos das estrelas.

Numa tertúlia literária conquistou o primeiro prémio pela maneira como interpretou uma peça teatral, embora, depois, viesse a detestar o teatro (3) pelos seus excessos despudorados.

Não consta que tivesse lido os *Dez Livros da Arquitectura* de Vitrúvio, provavelmente redigidos durante a ditadura de Júlio César, e que dariam normas fundamentais aos futuros arquitectos europeus, porventura, inclusive, aos encarregados da planta do nosso mosteiro de S. Vicente de Fora (4).

A arquitectura, porém, como todas as outras artes liberais, inspirou-lhe comparações e metáforas para tornar mais animadas as suas abstracções de ideólogo solitário e veemente e os seus propósitos de pastor de almas. Ele mesmo escreveu: «Architectus aedificat per machinas transitorias domum manentem» (5).

Não estimava a arte pela arte. Dela se servia, não como fim, senão como instrumento para melhor alcançar e comunicar a Verdade.

---

(2) *Confissões,* I, 13.
(3) *Confissões,* X, 35.
(4) Jorge Segurado, *Da Obra Filipina de São Vicente de Fora,* Lisboa, 1976, p. 32.
(5) Sermão 362, 7.

Como Orígenes, S. Basílio e S. Jerónimo, não desprezava, entretanto, nenhum recurso, nem mesmo os elementos que lhe forneciam autores pagãos, desde Cícero e Virgílio, Tito Lívio e Salústio, até Horácio e Ovídio, Pérsio, Catulo, Séneca e Lúcio Apuleio da Numídia, seu predecessor nas aulas de Cartago. Se deles se defendia com lúcido critério restritivo, não lhes negava autoridade naquilo em que batiam certo com as exigências cristãs e com eles argumentava sempre que se dirigia a homens do seu tempo que não aceitavam de bom grado a água de outras fontes.

Ninguém como Santo Agostinho sentiu que o sinal da Poesia é também o sinal da cruz, como Baudelaire o recordaria num dos seus momentos de mais intensa concentração criadora e livre. A cruz é a perfeita harmonia geométrica, que abrange, na rectilinidade dos seus braços e da sua haste, toda a complexidade do Universo.

Na Poesia se santificava e santificava os outros.

Para Santo Agostinho, Filosofia, amor da Sabedoria, Filomatia, amor da Ciência, e Filocalia, amor da Beleza, eram irmãs inseparáveis, só por fora diferentes.

Autêntico poeta em prosa, tanto empregava assonâncias e dissonâncias como analogias e imagens, prosopopeias e hipérboles, e até locuções proverbiais populares, para melhor exprimir o que nele eram seivas de raízes e veios de ouro em fusão.

Poucos versos fez. Mas deixou, através da sua obra, os mais cristalinos jorros de lirismo. Para ele, muito antes de Boccacio, Poesia era Teologia. Muito antes de Baudelaire, «considerava a terra e os seus espectáculos como uma correspondência do céu». Muito antes de Maritain, «Poesia era Ontologia».

Não confundia Poesia com Mística, mas por ela mergulhava no Sobrenatural.

Se fosse possível a Poesia quimicamente pura, como a veria a escola de Valéry e do Padre Henri Bremond, seria Santo Agostinho um dos primeiros a exemplificá-la, não em conduta unilinear, senão em expansões multidimensionais.

O que ele não dispensava na Poesia era o ritmo, a harmonia, a pluralidade de frémitos em convergência para a perfeita unidade, isto é, para Deus.

A unidade era o primeiro fundamento da Estética agostiniana (6).

À maneira dos velhos pitagóricos, acreditava no valor simbólico dos números, com que jogava até ao abuso que fazia sorrir o rigor lógico do Padre Pierre Charles, S. J.: «Augustin était persuadé que les nombres les plus ordinaires cachaient des mystères, mais il faut reconaitre que sur ce point son exégèse est totalement fantaisiste» (7).

Em números se baseia a metafísica de Santo Agostinho, tornados princípio estético plenamente realizado em Deus que, sem estar sujeito a qualquer medida, inclui os primeiros números ou arquétipos do cosmos. Os seres têm uma estrutura matemática e racional. São obra de prodigiosa engenharia, que leva ao Número Eterno ou à Sabedoria Incriada. É o que o próprio Novalis traduz quando assevera que «a metemática pura é religião», nisto parecendo fazer-se eco de Santo Agostinho.

O que é certo é que Santo António de Lisboa, que tinha em Santo Agostinho o seu grande mestre, e que no antigo mosteiro de S. Vicente de Fora, durante anos aprendera com os Cónegos Regrantes, e depois em Santa Cruz de Coimbra, também em dois sermões (o da Circuncisão e o da Natividade de S. João Baptista) fez do número 7 um dos motivos da sua pregação.

Claro está que nada tem com isto o facto de a igreja de S. Vicente comportar sete tramos no corpo das naves e apresentar na fachada sete nichos com sete estátuas, segundo observa o arquitecto Jorge Segurado na sua monografia *Da Obra Filipina de São Vicente de Fora,* que datou

---

(6) Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin,* pp. 272-273.

(7) Pierre Charles, *L'élément populaire dans les sermons de Saint Augustin,* in *Nouvelle Revue Théologique,* Junho de 1947, p. 619 e ss.

de Setembro de 1975, em Colares, na sua residência de Sete Choupos, e acompanhando-a de 7 documentos gráficos dos séculos XVIII e XIX...

Ora voltemos a Santo Agostinho.

A ninguém levantará dúvidas o seu interiorismo, tão patente na sua autobiografia e nos seus tratados de maior folego, como nos seus 395 Sermões e nas suas 269 Cartas.

Dele disse o sábio alemão Rodolfo Eucken (8): «É um grande artista a escrever, um mestre da palavra, de primeira linha; a sua linguagem, quer nos momentos fortes, quer nas doces paisagens, tem um atractivo sentimental, um tom musical sedutor; para ninguém, como para ele, foi a língua latina um tesouro de profunda intimidade». Pertencia ao grupo de pensadores que, como dizia Unamuno, «pensam com o cérebro e o sangue».

Teve Santo Agostinho a preocupação de adaptar o estilo a cada circunstância, conforme os assuntos e os auditórios. Professor de retórica, estabeleceu-lhe as estruturas, num ensaio de que se sabem apenas os traços gerais. Para demonstrar a transcendência do Cristianismo fez apologética comparativa em termos originais dificilmente ultrapassáveis. Mestre de psicólogos nas *Confissões,* criou na *Cidade de Deus* a filosofia da História, como no *De Magistro* se revelou paradigma de pedagogos. Na argumentação contra os maniqueus, os donatistas e os pelagianos foi o polemista de garra que fazia tremer os adversários, até com as flechas de ouro da ironia, sem jamais descer, no entanto, a descaritativos ataques pessoais. Em *De catechizantis rudibus* deixou normas precisas por que, em toda a Idade Média, se regulariam os missionários na evangelização dos povos bárbaros (9).

Foi hermeneuta que parecia saber quase de cor o Antigo e o Novo Testamento.

---

(8) R. Eucken, *Los grandes pensadores. Su teoria de la vida.* Tradução espanhola de F. Ballve, Madrid, 1914, p. 255.

(9) Félix Restrego, *San Agustin. Sus métodos catequísticos,* Madrid, 1925, p. 39.

No *De Ordine* desenhou o programa cultural das artes liberais, que, decorridos poucos anos, desenvolveria nos livros *De Musica*. No ano de 393, escreveu em verso rimado um Salmo abecedário, considerado o exemplar mais antigo do romance popular, com ritmo especial, renovador da versificação latina, adequado aos ouvidos do povo, para que o povo, cantando, melhor fixasse o que devia aprender ([10]).

Foi esta capacidade imensa de tudo captar e desarticular todos os hirtos mecanismos clássicos da filologia, da antropologia e da estética que levou Papini a proclamá-lo representante da «grande arte da prosa latina» ([11]), e o poeta russo Merejkowski a afirmar que, a seu lado, «Júlio César e Tácito parecem lentos e prolixos» ([12]).

«O mais profundo pensador da nova era da metafísica e o génio mais vigoroso entre os escritores de toda a antiguidade». Assim o classificou G. Dilthey ([13]).

Sobre a arte em Santo Agostinho, ninguém foi tão fundo nem tão longe como a Irmã Joseph-Arthur, da Congregação das Irmãs Cinzentas da Cruz de Otava, doutorada em Filosofia e que, no seu doutoramento em Letras pela Universidade Laval, apresentou como tese um trabalho magistral e exaustivo que lhe ocupou anos de investigação, de análise crítica de toda a obra agostiniana e de consulta da vastíssima bibliografia geral e especializada, antiga e moderna, sobre o tema. Nem deixou de recorrer à Universidade Harvard e ao Colégio de Boston. Por cortesia das autoridades de Harvard, pôde examinar um precioso manuscrito francês da *Cidade de Deus*, ricamente iluminado sobre velino, procedente da biblioteca de João, Duque de Berri, Governador de Languedoc (1340-1416). Impressa a obra em 1945, ocupa dois tomos de perto de 300 páginas cada um, e em que Santo

---

([10]) Luís Fernández Guerra, *Memórias de la Academia Española*, t. IV, p. 521.

([11]) Giovanni Papini, *Sant'Agostino*, pp. 355-356.

([12]) Merejkowski, *Tre Santi: Paolo, Agostino, Francesco d'Assisi*, trad. italiana, Milão, 1936, nota 7.

([13]) G. Dilthey, citado por V. Capánaga, in *San Agustin*, Barcelona, 1951, p. 42.

Agostinho, situado nos dois séculos em que actuou, nos surge em todas as facetas da sua inteligência e do seu temperamento, como técnico da oratória e como controversista, como gramático, estilista e poeta, que aprendeu em Cícero a ser maior do que Cícero e, sem perder o sabor africano, restituiu ao Latim da decadência romana todas as cintilâncias e melodias dos hinos ambrosianos de Milão (14).

Nenhum poeta moderno cantou melhor a luz, tanto a luz ardente das planícies da Numídia, como a luz intelegível e a Luz da luz (15).

Ninguém ainda, como ele, deu ao verbo cantar o sentido interior que está para além da palavra como valor melódico, que o fazia chorar ao ler as comédias de Terêncio e de Menandro.

O seu *Tratado da Música* foi um ensaio para o que mais tarde, nas suas pastorais, o faria evocar as árias entoadas pelos pedreiros dos andaimes e pelos sapateiros batendo a sola nos bancos das oficinas (16).

Vivia em incessante estado musical, como se dentro dele jamais adormecessem, de harpas e cítaras mudas, os Anjos das orquestras eternas.

A abertura dos *Solilóquios* é um verdadeiro hino filosófico e religioso, em que a simplicidade mais pura atinge os mais puros acentos de epopeia.

É que em Santo Agostinho não há disciplinas independentes. Não há aquisições autónomas e separadas. Tudo é fusão de ideias e sentimentos. Tudo são labaredas de uma só fogueira. Na própria cosmogonia bíblica descobria os germes da beleza universal, a transcendência da Harmonia Suprema na imanência das harmonias esparsas e parcelares.

Subia Santo Agostinho da música sensível, deleite dos ouvidos, à música feita vida plena, em que «o canto vai mor-

---

(14) Soeur Joseph-Arthur, s.g.c., *L'Art dans Saint Augustin*, Montreal, 1945.

(15) Luis Bertrand, *Santo Agostinho*, tradução portuguesa, Porto, 1930, pp. 34-35; e Fernando H. Orfão Belchior, *A Metafísica da Luz em Santo Agostinho*, texto copiografado, Coimbra, 1968.

(16) L. Bertrand, o.c., p. 70.

rendo em sons inarticulados de alegria» ([17]), quando o próprio silêncio é melodia amorosa, antecipando-se ao que, em 1902, escreveria Guerra Junqueiro: «Cantar é amar. O cântico religioso é a oração perfeita. A língua dos anjos é música espiritual. A síntese do Universo, o cântico absoluto é o absoluto amor — é Deus» ([18]).

Por ter sido o que foi, é que o imortal Doutor da Igreja se tem conservado, como nenhum outro, em actualidade candente, tão admirado por escritores católicos, como por escritores protestantes, judeus e agnósticos, que todos vêm nele um paladino da humanidade e uma espécie de profeta de todas as idades, quer no plano da razão especulativa, quer nos domínios da expressão artística.

Quando Renan subiu à Acrópole de Atenas, ajoelhando diante dos «deuses mortos em lençol de púrpura», mas ainda vivos para o seu paganismo romântico, na serena majestade dos mármores helénicos, começou a sua famosa oração sacrílega por estas palavras: «O beauté simple et vraie!... j'arrive tard au seul de tes mystères!» ([19]).

Pois mais de 15 séculos antes, já exclamara Aurélio Agostinho: «Sero te amavi, pulchritudo tan antiqua et tan nova, sero te amavi!» ([20]).

Para o seu doutoramento em Filosofia, após mais de sete anos de meditação, apresentou Jean Guitton uma tese sobre *Existência e Destino: o tempo e a eternidade em Plotino e Santo Agostinho*. Trinta anos mais tarde, em Paris e na Faculdade de Teologia protestante de Genebra, fez o eminente filósofo uma conferência sobre «*Actualidade de Santo Agostinho*» ([21]).

Citando o Cardeal Newman, para quem o Bispo de Hipona fora como que «uma nova edição do Cristianismo», e, não hesitando em dizer que, «se se tirasse Agostinho à idade dos Padres, Paulo à idade das Origens, a História ocidental

---

([17]) Santo Agostinho, *11.º Comentário ao Salmo XXXII.*
([18]) G. Junqueiro, *O Verbo Cantar*, in *Atlântida*, vol. II, n. 19.
([19]) E. Renan, *Souvenirs d'Enfance et de Jeunesse*, cap. II.
([20]) *Confissões*, X, 27.
([21]) J. Guitton, *Actualité de Saint Augustin*, Grasset, 1955.

teria sido completamente outra» ([22]), desenvolveu o problema das intuições agostinianas, que foram, em diversos aspectos, até no vocabulário, adiante das teorias do inconsciente de Freud, da reiteração pela memória do tempo em aparência perdido, dos romances de Proust, dos êxtases sensíveis de André Gide, e do existencialismo ateu de Sartre que nos lembrará os nove anos em que o académico de Cartago se iludiu com o sistema dualista, dogmático e sectário, dos maniqueus. E acrescenta Jean Guitton que poderia fazer ainda outras comparações da inspiração de Santo Agostinho com o espírito dos romances de Mauriac e Bernanos.

Raoul Denis, para além de irredutíveis antinomias, vê estranhas afinidades entre as mentalidades introspectivas de Santo Agostinho e Soren Kierkegaard ([23]) e cita Adolfo Harnack, que escreveu: «a existência miserável do império romano no Ocidente não se prolongou até ao V século senão para permitir a acção exercida por Agostinho sobre a História universal» ([24]).

Não falta quem veja na teoria agostiniana da criação contínua e evolutiva uma antecipação da teoria astronómica de Lemaitre de que o universo cósmico persiste em expandir-se: que as investigações sobre a radioactividade parecem confirmar a teoria das «razões seminais» e que a teoria acerca do espaço e do tempo está em consonância com as conclusões científicas einsteinianas ([25]).

Tão aguda era a intuição de Santo Agostinho, que se lhe atribui o ter encarado como possível a educabilidade dos surdos-mudos através da linguagem mímica em substituição da palavra oral e escrita, inculcando assim as bases do método de Bonnet e da teoria dos sinais de De Epée, Sicard e de Vanin ([26]).

([22]) J. Guitton, o.c., p. 17.

([23]) *Filosofia*, revista do Centro de Estudos Escolásticos, Outubro-Dezembro de 1954, p. 11.

([24]) A. Harnack, *Précis de l'histoire des dogmes*, tradução do alemão, p. 255.

([25]) A. Ambrósio de Pina, S.J., in *Estudos*, Janeiro de 1955, pp. 36-37.

([26]) Félix Zilman, *S. Agostino e la educazione del sordomuti*, tradução do inglês por Alexandre Gaddi, Roma, 1933.

Santo Agostinho e Dante; Santo Agostinho e Petrarca; Santo Agostinho e Boécio; Santo Agostinho e Lutero; Santo Agostinho e Descartes; Santo Agostinho e Pascal; Santo Agostinho e Kant; Santo Agostinho e Sainte-Beuve — são temas tratados por especialistas em Filosofia e Literatura, sobretudo italianos e alemães ([27]). Até a alma eslava não permaneceu indiferente ao incêndio da alma agostiniana. Soloviev e Berdiaeff opuseram à concepção marxista da História a Cristofania da *Cidade de Deus.*

De tal modo Santo Agostinho fascina, como presença viva, os espíritos mais distanciados, que o vemos transferido do plano real para o plano da ficção romanesca, na tentativa de se reconstituir pela imaginação o que ficou, não como lenda, mas como lacuna.

À mulher que ele pecaminosamente amou e de quem teve o filho Adeodato, escondeu-lhe para sempre, por delicadeza de consciência, o nome e o destino.

Pois sobre essa sombra idílica da sua paixão juvenil teceu Luís Bertrand, sob a denominação de *Modesta,* uma espécie de pequena novela, partindo de dados positivos e recorrendo aos processos do romance moderno que, segundo Taine e Flaubert, são os únicos capazes de completar a história ([28]).

Mais longe foi Pierre Villemain, inventando-lhe um diário, que intitulou *Confissões de Númida* e que mereceu a simpatia de Henri Marrou, Professor da Sorbonne e grande especialista de Santo Agostinho ([29]).

O escritor inglês Luís de Wohl, por sua vez, fez um notável romance, logo traduzido para francês, com Santo

---

([27]) A. Arena, *S. Agostino e Dante,* Palermo, 1899; C. Landi, *Ancora Dante e St.º Agostino,* in Marzocco, 31.III.1929; A. Faggi, *Dante e S. Agostino,* in *Marzocco,* 17.III.1929; C. Calcaterra, *St.º Agostino nelle opere di Dante e del Petrarca,* in Publicação comemorativa da Universidade do S. Coração, Milão; Grimaldi, *S. Agostino e Petrarca,* Nápoles, 1898.

([28]) L. Bertrand, *Celle que fut aimée d'Augustin,* Paris, 1935.

([29]) Pierre Villemain, *Confessions de Numida, l'Innommée de St. Augustin,* Paris, 1957.

Agostinho como protagonista, erguendo-se, nalgumas páginas, às alturas do patético (30).

É esta contemporaneidade permanente que impõe Santo Agostinho, mesmo entre nós, à admiração de universitários e poetas, de filósofos e ensaistas de todas as ideologias e gostos.

Se não quisermos remontar a Paulo Orósio, que o visitou em Hipona, para o consultar e dele receber orientações, ao mesmo tempo que o informava sobre o surto da heresia prisciliana no Norte da Península, não esqueçamos que já no século XIII havia manuscritos da *Cidade de Deus* no Mosteiro de Alcobaça; que os *Solilóquios* e as *Confissões* andaram nas mãos de D. João I, dos Infantes D. Pedro e D. Duarte; que o Infante D. Fernando deixou em testamento os Sermões de Santo Agostinho ao Mosteiro de Santo António de Leiria; que Gil Vicente lhe rezou no *Auto da Alma;* que Frei Heitor Pinto, Frei Amador Arrais e tantos outros repetidamente o citaram nas suas obras; e que o Padre António Vieira dele pregou, em S. Vicente de Fora, em 1648, começando por lhe chamar «o maior Santo entre os Doutores, e o maior Doutor entre os Santos (31).

O fervor por Santo Agostinho reacendeu-se entre nós em pleno século XX, sobretudo desde a edição portuguesa de *Santo Agostinho* de Luís Bertrand em 1930 e da tradução, em esplêndido vernáculo, das *Confissões,* lançada em 1941 e várias vezes reimpressa com a tiragem de milhares de exemplares.

---

(30) L. de Wohl, *Tel une Flamme Inquiète-Saint Augustin*, tradução de Françoise de Tilly, Tours, 1955.

(31) Padre António Vieira, *Sermões,* vol. VIII. Sobre a projecção de Santo Agostinho na Literatura Portuguesa, ver: Mário Martins, *Santo Agostinho nas Bibliotecas Poruguesas da Idade Média,* in *Revista Portuguesa de Filosofia,* fasc. 2, Braga, 1955, pp. 166-177; no mesmo número da revista, Maria Amélia Ramos Mota Capitão, *Santo Agostinho na Obra de Paulo Osório,* e J. Vaz de Carvalho, *Dependerá S. Agostinho de Paulo Orósio;* António Alberto de Andrade, *Santo Agostinho na Filosofia Portuguesa,* in revista *Filosofia,* n. 3, 1954, pp. 26-34; Prof. Dr. Cruz Pontes, *Augustinismo,* in *Grande Dicionário da Literatura Portuguesa e de Teoria Literária,* vol. I, e in *Dicionário de História da Igreja em Portugal,* vol. I; Moreira das Neves, *Santo Agostinho, Cem Páginas,* edição da Livraria Bertrand.

Depois de se debruçar sobre S. Paulo e S. Jerónimo, apaixonou-se Teixeira de Pascoais por Santo Agostinho, reunindo em compacto volume extensos comentários à sua vida e à sua obra, em que mais abundam as contradições e os paradoxos da sua mente desarvorada, perdido entre fantasmas de visionário, do que os cuidados de analista e intérprete (32). Esqueceu-se um vulcão de explodir num dos cumes do Marão e foi arder, em cratera vermelha, na cabeça do Poeta de Amarante que, como ele próprio declarou, pegou em Santo Agostinho para o «martirizar». Mas é evidente o seu calor de apologista, que entrecortava de relâmpagos, aqui e além, a prosa espessa e baralhada até à mais desconcertante abstrusidade.

Vendo em Santo Agostinho o «penitente santificado», como via em Camilo o «penitente desesperado», não deixa de acentuar as suas qualidades de artista: «Lê-lo é ouvi-lo. É o escritor que, na sua escrita, mais nos deixou da sua voz. É como se ele escrevesse, falando alto» (33).

Numa tarde de Agosto subíamos, com Teixeira de Pascoais, a Avenida da Liberdade, quando os seus olhos andavam já voltados para a Águia de Hipona. Saltando de Lucrécio a Shopenhauer e de Hegel a Nietzsche, pára em Santo Agostinho para confessar, à sua maneira desmanchada: — A mim, o que mais me assombra é que Santo Agostinho tenha realizado uma obra tão enorme e tão carregada de génio, sem nunca ter fumado nem tomado café!...

Quem, talvez sem o saber, mais rondou Santo Agostinho foi Leonardo Coimbra, quer nas inquietações dramáticas da vida, quer na exposição caudalosa dos seus juizos filosóficos e éticos (34).

---

(32) Teixeira de Pascoais, *Santo Agostinho* (Comentários), Porto, 1945.

(33) T. de Pascoais, *ob. cit.*, p. 32.

(34) Anotou Álvaro Ribeiro in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus Contemporâneos*, Porto, 1950, p. 148: «A reflexão sobre o pensamento de Santo Agostinho e a meditação sobre o apostolado de São Francisco de Assis alimentaram e robusteceram o cristianismo do filósofo português».

«O tumulto das raízes é já uma ansiedade de azul» — escreveu Leonardo (35) cujo itinerário, do Criacionismo à Fé, recorda o de Agostinho das nebulosas do maniqueismo à integral concepção metafísica das realidades sobrenaturais, que o viriam a acalmar jubilosamente nos braços de Cristo.

E aqui terminemos por uma rápida alusão, não ao artista que Santo Agostinho foi, mas aos artistas que do seu vulto se enamoraram e lhe traçaram de cor o perfil humano. Dizemos de cor, porque a sua mais antiga efígie é do século VI, um fresco da Basílica de Latrão.

Desde, porém, a escola de Fra Angélico e as iluminuras de pergaminhos medievais, os quadros de Botticelli, Corrégio, Pinturrichio, Rubens, Ary Sheffer, Murillo, El Greco, Vieira Lusitano (na igreja de Santo Antão, Évora) e Piero della Francesca (este no nosso Museu Nacional de Arte Antiga), até aos bronzes de Luca della Robbia e à maravilhosa escultura barroca do século XVII num dos altares de Alcobaça,

---

(35) L. Coimbra, *A Luta pela Imortalidade*, p. 217.

Sobre a arte em Santo Agostinho, além das obras referidas, podem ainda consultar-se:

A. Bertrand, *Sancti Augustini doctrina de pulchro ingenuisque artibus*, Poitier, 1891; P. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*, 1918; Gaston Sortais, *De la Beauté selon Saint Augustin*, in *Études*, LXXV, Paris, 1898; K. Svoboda, *L'Esthétique de Saint Augustin et ses sources*, Brno, 1933; Luís Rey Altuna, *Qué es lo Bello — introducción a la estética de San Agustin*, Madrid, 1945; Constantim I Balmus, *Étude sur le Style de Saint Augustin dans les Confessiones et la Cité de Dieu*, Paris, 1930; Marie Comeau, *La rhétorique de Saint Augustin d'aprés les Tractatus in Johannem*, Paris, 1930; Gustave Combés, *Saint Augustin et la culture classique*, Paris, 1927; I. Huré, *Saint Augustin musicien*, Paris, 1924; G. Lepore, *Per una stetica agostiniana*, in *Augustiniana*, Nápoles, 1940; Joseph Finaert, *L'évolution littéraire de Saint Augustin*, Paris, 1939; P. Manuel F. Miguèlez, *San Agustin poeta*, in *Revista agustiniana*, VII, 1887, pp. 533-549; *Santo Agostinho como teórico musical*, Brotéria, 30, 473; Henri Davenson, *Traité de la Musique selon l'esprit de Saint Augustin*, Neuchâtel, 1942; G. Nicodemi, *S. Agostino nell'arte*, in *Vita e Pensiero*, X, 1931; Conrado Rodriguez, *El alma virgiliana de S. Agustin*, El Escorial, 1921; F. di Capua, *Il ritmo prosaico in S. Agostino*, in *Miscellanea Agostiniana;* P. Gerosa, *L'Umanessimo agostiniano del Petrarca e le Conessioni di S. Agostino*, Roma, 1899; Piero Gilardi, *Un riflesso dell'anima di S. Agostino in Boezio, Dante e Petrarca*, Pavia, 1898; P. Poux, *Sainte-Beuve et S. Augustin;* Henri Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, e *Saint Augustin et l'augustinisme*, Bourges, 1955.

numerosos pintores e estatuários o têm representado, ora escrevendo, ora contemplando, ora inclinado sobre cimélios, ora ostentando o coração flamejante.

Na igreja de S. Vicente de Fora, Santo Agostinho não está desacompanhado.

Todos o podem observar, na gravidade dos seus panejamentos, como que a dialogar com sua mãe Santa Mónica.

É que ele e ela foram sempre duas almas numa só alma.

Nem Santo Agostinho se explica na sua grandeza moral, sem a grandeza daquela que duas vezes o deu à luz: nas dores do parto numa casa de Tagasta e nas lágrimas intercessoras em torrente deslumbrada no encontro da Praia de Óstia.

Também Santa Mónica do século IV continua a ser Santa Mónica do século XX. O coração ao lado do génio, a paciência maternal, sempre heroicamente veladora, sempre conselho e bênção sobre esse eterno Impaciente da Verdade e da Beleza que foi Santo Agostinho.

Moreira das Neves

CLARIMUNDO: DA IDEOLOGIA À SIMBOLOGIA IMPERIAL

A alma de Camões não era todavia uma excepção porque Barros, Góis, Couto, e a geração dos quinhentistas em geral, vivia do mesmo espírito.

Oliveira Martins, *História da Civilização Ibérica.*

El Império era la forma más perfecta de la sociedad humana; por eso Diós perpetuaba sobre la Tierra el Império desde los tempos más remotos de la História, transferiendo lo de Babilónia a Macedónia, a Cartago y a Roma.

Menendez Pidal, *Idea Imperial de Carlos V.*

Die rechter Minner vil smaken
Eest in dolen, eest in geraken
Buten alle weghe van menschen sinnen.

Hadewisch d'Anvers.

A «Crónica do Imperador Clarimundo» foi escrita e publicada quase um século antes do *D. Quixote.* Não tendo sido traduzida em espanhol é duvidoso que figurasse entre os «cien cuerpos de libros grandes muy bien encadernados y otros pequeños» da biblioteca escolhida do Cavaleiro da Triste Figura. Sem isso não teria escapado às chamas como os seus irmãos mais afortunados, Amadis, flor de cavaleiros e Palmeirim, obra real, segundo Cervantes, e bem escrito. Nesta ordem de ideias, contudo, *Clarimundo* poderia salvar-se aos olhos de Cervantes. Se há um livro admiravelmente escrito, nestes começos do século XVI, numa língua que é ainda hoje objecto de uma fruição que não seja apenas devida ao efeito romântico do exotismo ou do anacronismo, é bem esta primeira

obra daquele que se tornará o modelo da nossa grande prosa nobre, clara, grave e ao mesmo tempo corrente, do século de Quinhentos. Com ele, a idade média da nossa língua, ainda tão sensível em Gil Vicente, termina, e entramos na planície suave, aberta, da assimilação fecunda dos grandes autores clássicos que servirá de modelo escrito, mas também de modelo de pensar, à nossa melhor prosa do século XVI.

Em contrapartida, o idealismo refinado de *Clarimundo*, essa espécie de quinta essência da temática inaugurada na Península pelo *Amadis*, o seu irrealismo descabelado e voluntário, não teriam obtido perdão aos olhos do Cura, do Barbeiro, da sobrinha e da governanta que presidem ao auto-de-fé da livraria de D. Quixote. Só Cervantes, se o tivesse conhecido, teria sido talvez sensível à qualidade e ao sentido desse mesmo idealismo de *Clarimundo* e sobretudo, àquilo que nós podemos apelidar, anacronicamente, a sua *ideologia*. Pois, no fim de contas, *Clarimundo* e *D. Quixote* — deixada de lado a inversão genial do tema cavaleiresco operada por Cervantes — são, por assim dizer, os dois extremos de uma mesma cadeia: a de uma espiritualidade conquistadora de vocação universal destroçada — mas também transfigurada em sabedoria humana — pelo contacto da idade de ferro — e ouro — da História Ocidental.

Obra da extrema juventude do futuro grande cronista e historiógrafo das *Décadas* (da Ásia), João de Barros, o *Clarimundo*, não revelou ainda, parece-me, àqueles que se debruçaram sobre ele — e não são numerosos — todos os seus segredos. Surgindo alguns anos apenas depois da célebre edição do *Amadis*, de Montalvo (1509), o *Clarimundo* (1520), apesar do seu alegorismo cerrado, das suas peripécias extravagantes e repetidas, das suas duzentas e tais personagens mais ou menos semelhantes, da complexidade de uma trama em que se entrecruzam várias narrativas paralelas, conhecem uma grande fortuna literária ao longo do século XVI. Isto mesmo espantou e entristeceu o mais conhecido dos biógrafos do Historiador. Mas nós estamos então em plena idade de ouro da ressurreição na Península — com a cumplicidade da imprensa nascente — dos romances de cavalaria. *Clarimundo*

beneficiou desta moda, cuja existência, extensão e influxo sobre os espíritos desta época, põe, só por si, questões a que não saberia responder. Simplesmente, e ao contrário da maioria desses inumeráveis romances recenceados por Gayangos, o *Clarimundo* não é um simples romance de cavalaria, mais ou menos decalcado do *Amadis*, versão idealizada do perfeito cavaleiro andante e do perfeito amante. Sendo também isso, e em termos exacerbados, é ainda e sobretudo uma outra coisa: sob véu do romance *de amor*, ou memorial de amor, com ares de autêntica «carte du Tendre» para uso das formosas damas e donzelas da corte já renascentista e romanesca de D. Manuel, o *Clarimundo* é, fundamentalmente, uma alegoria preciosa — nos dois sentidos do termo — do *sonho imperial nascente* de que Portugal é o sujeito e o objecto. O seu jovem autor — Barros tem pouco mais de vinte anos — sublinha o seu propósito no primeiro prólogo endereçado a quem é então, apenas, o príncipe herdeiro D. João, futuro D. João III, de quem ele é uma espécie de pagem e secretário. João de Barros sabe muito bem que espécie de escrito é o seu e qual é a sua real motivação. Apelando para a cumplicidade do leitor, apresenta a sua crónica como «traduzida do húngaro» e insiste no seu carácter fantasmagórico: «segundo são maravilhosas (as proezas de Clarimundo) fazem presumir, serem mais favor de escritores, que verdadeira relação da verdade». O que não obsta a que o jovem autor, já a par de todas as malícias da retórica, não acrescente: Porém, pois das antigas cousas não temos outra certeza, é necessário darmos-lhe tanta fé, quanto nos testificam. De maior alcance são as considerações que se seguem, onde sem as querer modernizar em demasia, se insinua uma espécie de complementaridade entre ficção e verdade, entre história e mito. Para quem pasme com as proezas maravilhosas de Clarimundo que lhes baste «a experiência das nossas presentes». Estamos no centro do seu propósito, ao assimilar de algum modo a História, não apenas a uma profecia às avessas, mas a um texto simbólico em que a verdade do presente (as aventuras marítimas dos portugueses) garante a verdade, aparentemente inverosímil, do passado. Estranhas, inauditas, as aventuras do cavaleiro Clarimundo, sagrado imperador de

Constantinopla e antepassado mítico da casa real portuguesa? Não mais que as *aventuras reais* dos descobridores do caminho marítimo para a Índia e dos conquistadores das praças marroquinas. É já o futuro tema camoniano da superioridade da aventura moderna que inspira o seu canto e a fábula antiga ou a simbólica relação entre uma e outra.

Não é necessário glosar mais esta assimilação assumida dos dois imaginários: o que revela do presente e o que revela do passado. De maneira deliberada e consciente, João de Barros apresenta o seu texto como texto simbólico «pintura metafórica de combates e de vitórias humanas sob figura *nacional* do Emperador Clarimundo», destinado como escreve o seu biógrafo Serafim de Faria (1583-1655), a servir de pórtico imaginário à verdadeira pintura do triunfo dos Portugueses na Ásia. Há, por conseguinte, ao nível em que João de Barros se coloca, uma circularidade perfeita entre a pintura metafórica do seu texto cavaleiresco e o texto da aventura real que ele tem, por assim dizer, diante dos olhos, a que ele integrará, a esse título, no texto fabuloso da sua Crónica. Com efeito, Clarimundo, na sua peregrinação iniciática em busca do perfeito amor e do *império universal*, terá um dia a revelação do *futuro glorioso* da raça, de que ele é, sem o saber, a raiz mítica. Esse conhecimento acrescentará um suplemento de consciência e de sentido à sua aventura: «Em boa verdade, disse Clarimundo, eu sou agora posto em maior cuidado, do que estes dias tinha; porque a grandeza de tão maravilhosas cousas (as futuras proezas dos Portugueses) me não deixa cuidar em al».

Todos os que se ocuparam de *Clarimundo* reduziram a sua importância ao facto da crónica apresentar, em dado momento, através da profecia do mago Fanimor, *a primeira expressão da mitificação épica do destino português*, enquanto destino com vocação ao império universal. Em suma, tal como o autor das *Décadas*, o de *Clarimundo* só parece merecer consideração como percursor da visão épica e mítica da aventura cultural e espiritual representada pelos *Lusíadas*. Em termos de mitologia literária, a exegese pode defender-se, mas ela deixa de lado, o essencial que é bem menos esse papel ante-

cipador em matéria épica que a função determinante de *Clarimundo* enquanto fonte e espelho do *imaginário* de uma época, e a esse título, base efectiva e afectiva em torno da qual se organiza a leitura épica da aventura histórica das descobertas e conquistas. Menendez y Pelayo, em páginas conhecidas da sua *Orígenes de la Novela* atribui às proezas históricas autênticas do século XVI, a decadência do romance de cavalaria. É uma maneira, entre outras, bem sua, de pôr entre parentesis, o reino do imaginário, que a simples coexistência de tais façanhas e a voga dos romances mais irrealistas do século XVI, bastaria para infirmar. Na realidade, tudo nos convida a inverter as perspectivas. Foi a partir da encenação do imaginário da sociedade dos fins do século XV e dos começos do século XVI que se organizou a leitura *épica* da realidade nacional que conduzirá a *Os Lusíadas*. E nenhum texto, mais do que o de *Clarimundo*, escrito por um jovem cortesão no coração mesmo da corte e da sociedade em que se elabora a justificação ideológica e espiritual da prática histórica e política, oferece um quadro mais profundo, por significativo e assumidamente simbólico, desse imaginário. Não são as páginas em que João de Barros, pela boca de Fanimor evoca em termos explícitos a *crónica real da sucessão dos reis de Portugal e das suas virtudes* que exprimem melhor o sentido épico, providencial e imperial do destino português, mas a própria *ficção épica, cavaleiresca, mítica* de Clarimundo, o seu destino arquétipo e simbólico de «luz do mundo» que iluminam o funcionamento efectivo do imaginário implicado na futura *obra histórica* de João de Barros, obra em torno da qual toda a memória do presente nacional se vai articular ao longo do século. Em resumo, é a ficção mitológica que ao fim e ao cabo sob-determina o *texto-histórico*, e não o contrário, pois foi aí e não noutro lado que o inconsciente da época desenrolou os seus sonhos e ritualizou as suas formas de vida ideal.

Contrariamente, à maioria dos heróis dos romances de Cavalaria, *Clarimundo* — claridade ou luz do mundo — é, enquanto personagem, um ser *sobre-humano*. Não apenas porque é invulnerável e invencível — semelhante nisso aos heróis da «Guerra das Estrelas» ou a Super-Man — mas porque é *pré-*

-destinado ao Amor perfeito e à glória suprema do Império. João de Barros atribui-lhe um destino que encantaria Marthe Robert: filho do Rei, Clarimundo é trocado no berço por um outro, em seguida abandonado e recolhido por Moisés por uma nobre Dama, junto de uma fonte, recebendo então o seu primeiro nome críptico: Belifonte. Adolescente percorrerá o mundo para cumprir o seu destino de cavaleiro errante. Depois de peripécias numerosas em que a sua vida periga menos que a sua alma, tão solicitado é por princesas mais sensíveis aos encantos da sua beleza que à sua valentia, Clarimundo é, enfim, *reconhecido*, graças à marca impressa no seu peito: *uma chaga incurável*, chaga de amor que só o Amor mesmo pode curar. Vencedor de todos os maus cavaleiros, renegados, monstros que povoam as páginas do romance, Clarimundo confessar-se-á vencido diante do cavaleiro misterioso de que não conhece ainda o poder irresistível e que não é outro que o próprio Amor, revestido de signos e de uma armadura onde já se reflecte mais a face radiosa e perturbante do jovem Renascimento que a clássica alegoria medieval. *Clarimundo*, o romance, é uma iniciação amorosa, de cores quase neo-platónicas. Clarimundo enamorar-se-á primeiro, perdidamente, por uma *imagem ideal* — de certo modo, a ideia de Beleza, tão presente ao longo do livro — imagem que tomará em seguida os traços de *Clarinda* (beleza e claridade-luz do mundo no feminino), filha mais velha do imperador de Constantinopla. Mas não se merece uma tão alta recompensa sem franquear obstáculos de todas as ordens, tentação de novos amores, provação do esquecimento infligida por Farpinda, beleza abandonada pelo cavaleiro fiel, esquecimento de que será liberto pela intervenção sobrenatural do mago Fanimor, espécie de deus «ex-machina» do romance. É a ele que o narrador confia a missão de conduzir o herói, sem que ele o saiba, através de todas as peripécias para um fim premeditado e feliz: o casamento de Clarimundo e de Clarinda, pais de Sancho que por sua vez será o pai de Henrique de Borgonha, fundador da casa real portuguesa. Assim, sob a forma romancesca e mítica, João de Barros dá corpo a duas lendas genealógicas que se referem ao herói fundador da nossa pátria: aquela que o faz proceder

da Hungria (e que Camões reitera...) e aquela que o faz descender dos imperadores gregos. A grandeza nascente de Portugal, nunca parco em sonhos, exigia ou postulava então esta genealogia imaginária e grandiosa.

Em princípio, tanto o espaço como o tempo em que se cumprem as aventuras de Clarimundo revelam de um ageografia e de uma história míticas sem aparente relação com a história e o espaço vividas dos começos do século XVI. Nós podemos imaginar fabulosos tempos post-carolíngeos, mas também tempos de cruzadas, dominados na Europa pelas referências capitais aos reis de França, da Hungria e ao imperador da Grécia e Constantinopla. Por vezes esta distanciação temporal serve ao futuro autor da *Mercadoria Espiritual* e feitor da casa da Índia para sublinhar que os seus heróis pertencem a uma época de sonho, a da *Cavalaria*, uma época ainda não manchada pelo pecado do *interesse* do seu próprio tempo de mercadores. Assim, numa passagem em que Dinarte, o jovem irmão de Clarimundo, descobre que é precisamente o seu irmão, o narrador não hesita em marcar no texto a diferença de qualidade *cavaleiresca*, espiritual, das duas épocas, a antiga e a moderna: «Quando D. Dinarte acabou de ouvir o que ele lhe contava, com alegria deu graças a Deus, que o tinha feito irmão de um tal cavaleiro, dizendo que não era sem razão o amor que já antes lhe inspirava, acrescentando ainda aquelas coisas que o prazer faz dizer aos homens que sentem muito amor como este cavaleiro por seu irmão, sem se lembrar que ele era o *herdeiro*, circunstância que os homens sofrem com desprazer. Mas como no tempo em que estes seguiam a carreira de armas, apreciavam mais a sua glória guerreira que as heranças, temos de acreditar que as coisas se passaram assim....

Não é apenas por estas intervenções ou sentenças morais que a experiência concreta do presente de João de Barros se infiltra no texto do *Clarimundo*. Desde o começo, ao lado dos grandes reinos míticos cristãos já aludidos, encontramos por todo o lado a presença obcecante do *Turco*. Quando Barros

escreve nós estamos apenas a meio século da queda de Constantinopla às mãos de Maomet II (1453) e Leão X acabava de decretar (sem grande sucesso) a cruzada contra os Turcos, precisamente. Não admira, pois, que as proezas finais e a coroação das aventuras guerreiras e amorosas de Clarimundo aconteçam no momento em que os ditos Turcos, — tratados de «gente maldita» — (que no tempo intrínseco da ficção ainda nem sequer tinham entrado na História), tentam apoderar-se da velha capital do Império greco-cristão.

Todavia, mau grado estes entorses à geografia ou à história imaginárias a atmosfera e o clima do romance, é do começo ao fim *fantástico-alegórico*. De uma certa maneira *Clarimundo* é uma *utopia cavaleiresca* em que se inscreve uma visão do mundo político, social, moral perfeitamente ordenada e ritualizada. O *cavaleiro* ideal é o fermento, o doador do sentido, laço e medianeiro entre o Poder Supremo, sempre sacralizado — o Rei ou o Imperador — e os outros estados da sociedade que no romance são apenas esboçados. O que funda o seu poder não é uma virtude humana excepcional, mas uma *razão transcendente*, uma autêntica eleição. Pertencer à milícia cristã não basta, é condição apenas necessária, mas não suficiente. Para cumprir a sua missão suprema é-lhes indispensável, possuir o *favor divino*, em suma, a graça. Clarimundo nunca atribui às suas forças o seu poder mágico, a sua confiança inabalável no triunfo, mas apenas à *recta razão* — quer dizer, fidelidade a Deus — que lhe assiste e o assiste. Está ao serviço do Bem, isso basta: «Para os maus, Oroneses, e que mal obram, não é mais necessário que a razão contra eles porque esta é que dá vencimento não somente aos fracos, mas aos fortes, que as forças sem ela pouco aproveitam a ninguém», diz Clarimundo. Inversamente, a ruindade, a ausência de graça, condenam o cavaleiro à derrota: «Como era grande de corpo, prometia grandes forças a quem o via. É certo que assaz tinha, mas sua maldade abatia todas as graças, de que dotado era».

Nesta ordem de ideias, o universo de *Clarimundo* é perfeitamente *maniqueu*. Belifonte (primeiro nome de Clarimundo) exprime sem ambages essa partilha entre bons e maus, en-

tre servidores de Deus e do Diabo. «Não te pode a ti o Diabo dar, respondeu Belifonte, tanto poder, por maior servidor que sejas seu, que elas (as tuas mãos), obram em meu dano pois tenho melhor valedor do que ele te será». Mas mais interessante é o código que rege este universo senhorial, caracterizado pela tripla hierarquia do *grau de poder,* da *virtude* e da *beleza.* Clarimundo e Clarinda, enquanto filhos do Rei e do Imperador, ocupam não só o escalão supremo, como alegoricamente o *papel simbólico* da preeminência que João de Barros deseja conferir no futuro (para ele, bem *presente*) à Casa Real Portuguesa. Mas, sob o modo simbólico, não é menos significativa a correspondência que um jovem moço de câmara de uma corte em processo de quase divinização — bem pouco cristão aliás — estabelece entre a condição hierárquica das damas da Corte de França e a sua beleza. «Passadas estas cousas de tanto prazer entre estes senhores, levaram a Belifonte, depois que jantaram, a casa da rainha a ver as damas, que eram mui gentis mulheres, entre as quais havia filhos de duques, condes e outros grandes senhores do reino de França. A que melhor parecia depois de Belisanda (a filha do Rei), era Cademia, sobrinha del-Rei» etc. Não podemos deixar de pensar na corte de D. Manuel e nas suas filhas e princesas formosas e cultas.

É no fim do primeiro livro que João de Barros dá livre curso à sua inclinação alegórica, incumbindo Clarimundo, então Cavaleiro das Lágrimas Tristes, depois da sua derrota em face do Amor e do encontro da imagem amada, pintada num pano trazido por uma mensageira desconhecida, de conquistar uma a uma as moradas misteriosas que possuem cada uma o nome de uma virtude: Fé, Esperança, Caridade etc. e cujo conjunto se chama a *Casa Perfeita.* Antes do combate com os defensores desta casa, último obstáculo iniciático, o Cavaleiro das Lágrimas é recebido por um coro de vozes que anunciam e confirmam o seu futuro glorioso: «Bem-aventurado te deves cavaleiro chamar, pois a divina providência te criou para princípio de cristianíssimos e poderosos reis». Já em passagem anterior tinhamos tido, no momento em que Clarimundo tenta tomar o *Castelo das Virtudes,* uma ideia do «ga-

lardão» quer dizer, da promessa reservada àquele que afrontasse com sucesso a prova suprema: «antes que entrasse, olhando em cima do portal, viu uma imagem de um cavaleiro mui temeroso, que sustinha a redondeza do Mundo sobre as costas, da maneira que pintam o grande Hércules, e pela zona do meio daquela esfera e redondeza, estavam umas letras em grego, que diziam: «Esta parte, e as outras duas contrárias a ela, obedecerão àquele que me há-de vencer». O Cavaleiro das Lágrimas, atento à mensagem, compreendeu «que aquele que em saber e fortaleza vencesse a Hércules, este venceria e dominaria as outras partes do Mundo não conhecidas, que são as duas frias e a outra em extremo quente». Mais tarde virá o tempo em que o Cavaleiro entenderá «claramente o que isso significava e outras muitas coisas que estavam na ilha».

Estamos assim preparados para o episódio central de *Clarimundo,* a profecia e a visão de Fanimor que João de Barros trata na segunda parte do romance. O Mago faz aportar Clarimundo em terras que serão mais tarde as de Portugal, depois de o ter curado do estranho *esquecimento* de si em que o tinha mergulhado o ciúme de Farpinda «ferida, escreve Barros, daquele que faz esquecer honra, fazenda, ódio, inda que seja maior do que ele tinha a Clarimundo, mas não que soubesse ser ele». Este episódio, aliás, o do *Cavaleiro sem Cuidado* é um dos mais originais do romance e faz de Clarimundo uma espécie de Hamlet prisioneiro voluntário da sua loucura. Na primeira parte do romance, Fanimor enviara a Clarimundo um escudo pintado, tendo no centro uma ilha escondida por nuvens, alegoria do Império do Mar, ainda por vir. Agora, na última parte, fá-lo passar pelos Açores e aí lhe anuncia que um dia estas ilhas pertencerão a um senhor do seu sangue. É nesta ocasião que Barros se refere com insistência à figura mais misteriosa da sua narrativa, àquele que ele chama *o filho do leão altivo e da doce cordeira,* que, em princípio, só pode ser o Infante D. Henrique: «não se sabe quem será aquele filho da mansa cordeira, e bravo leão, em cujo tempo (a ilha) será descoberta», escreve ele; «porém se eu ousasse, e as minhas palavras tivessem muitas cãs, elas abririam este coração onde jazem algumas cousas que sente,

e a tenra idade não quer que diga», acrescenta obscuramente Barros.

Só à vista da futura terra de Portugal, no sítio onde mais tarde se elevará Sintra é que Fanimor elevará o tom e nós entramos então no plano da profecia épica: «Esta é a mãe de todo o esforço, que dará seus filhos para o reparo do sangue de Cristo, chamado o Monte da Lua, o qual nome antes de pouco tempo perderá, chamando-se a Roca de Sintra, para enquanto o mundo durar; e não ficará parte nele, que o não saiba, assim como aquele que os sinais desta terra terá tão vivos, que nunca os perderá dos olhos; a qual roca é mostra do reino de Portugal, que em linguagem Sítica quer dizer Todo Bem». É nessas circunstâncias que ele oferece a Clarimundo as suas armas de um verde alegre, com arminho branco sem outro signo e no escudo em campo verde *a Saudade* pintada, tão triste e chorosa, como a dos que muito amam, o que alegrou Clarimundo por ser tão própria para o seu estado. Nós diríamos, ao nosso estado, de Portugueses... No fundo, o conteúdo real da profecia de Fanimor, relembrando e nomeando as diversas descobertas e conquistas do futuro Império Português, importa bem menos do que a *unção, por assim dizer mística* que respira todo este capítulo IV do terceiro livro e os seguintes. Clarimundo não pode ouvir a evocação destes esplendores, sem antes se libertar de todas as impurezas terrestres e o próprio Fanimor se reveste da túnica sacerdotal: «E para cousas tão altas, como vos são prometidas, e que do consistório da Sacra Trindade vêm forjadas, cumpre despedirdes de vós todas as lembranças, e cuidado, que vos podem turvar o juízo, e terdes consciência mui casta e limpa para as ouvir. E começarei a contar das obras do vosso neto (D. Henrique) até onde Deus quiser». É escusado repetir a mais célebre passagem de *Clarimundo*, na qual, toscamente apenas, se viu inspiração para *Os Lusíadas* futuros. Mas aqui, neste lugar (Tomar) seria imperdoável não lembrar o comentário de que João de Barros acompanha a evocação épica de D. Dinis. Como em nenhum outro, e não será por acaso, aqui apercebemos, de uma maneira clara, a passagem da *ideologia e da mística cavaleirescas* à sua expres-

são militante, *conquistadora e já imperial.* «E porque o seu desejo será sempre ocupado na destruição de Mafamede (Mahomet), e no exalçamento da Fé de Cristo, ordenará uma Ordem Sagrada e Militar; os membros da qual, para serem conhecidos entre os outros homens, trarão nos peitos um sinal de sangue, como aquele que para a nossa redenção foi ordenado». Com a sua chaga em pleno coração, o que é Clarimundo senão o arquétipo do Perfeito Cavaleiro de Cristo?

Ao escrever o seu romance, João de Barros reestrutura em termos de imaginário, não só a ideologia, mas a mítica imperiais que servirá a Camões de referência íntima. Não leva muito longe a insistência na possível filiação nas oitavas ainda duras, mais próximas do espírito do *Cid* que de Ariosto, da profecia de Fanimor, das cadências memoráveis de *Os Lusíadas.* De maior interesse é olhar de perto a *prosa* dos comentários a esses versos imperfeitos em que se rememora a genealogia heróica dos Reis de Portugal. É aí que se encontrará uma «poesia» em nada indigna da inspiração e do verbo camonianos. Como exemplo transcrevemos a passagem em que a ideologia e a simbologia imperiais nascentes, surgem da *prosa* do jovem Barros, como Afrodite da espuma das águas: «E de suas mãos (D. Manuel) soltarão aves sem espírito com cruzes de sangue nas asas, as quais voarão por tantas partes, que darão a conhecer ao mundo, que é maior do que ele de si cuidava; descobrindo com os seus bicos tantos recantos, e fraldas da terra, que ajuntados em número farão por si outro maior corpo do que ela tinha. E em todas estas partes, aquelas Divinas Armas e Reais Divisas serão adoradas com amor e temor». Para ilustrar esta «verdade» já em curso na História, João de Barros inventará, para distracção sua e do seu príncipe, a preciosa e preciosista fábula que é *Clarimundo.* Nela apurou a mão para transfigurar mais tarde essa fábula naquela «pura verdade» e que Camões, por sua vez, converterá na Fábula definitiva de um povo.

Vence - Tomar

Eduardo Lourenço

UMA LEITURA DE DUAS CARTAS DE ANTÓNIO FERREIRA

A poesia de António Ferreira é pouco apreciada. Ao longo do tempo, adquiriu uma certa fama, fama em grande parte desanimadora. O veredicto dos séculos, um veredicto mais vezes simplesmente repetido do que reconsiderado com verdadeiro espírito crítico, é que Ferreira foi um imitador erudito dos clássicos, e como poeta, bastante maçador. A severidade do julgamento tem sido moderada no caso dalguns sonetos, especialmente dos elegíacos, em que se nota algum calor humano — mas mesmo esta asserção positiva se tornou algo banal, já que data, pelo menos, de 1875, ano em que Júlio de Castilho publicou a sua biografia do poeta, acompanhada por uma edição parcial (1).

É evidente que o parágrafo anterior peca um pouco pelo exagero. Não quero dizer com ele que a poesia de Ferreira seja totalmente desconhecida. No nosso século, os *Poemas Lusitanos* têm sido o alvo de investigações de vária ordem. Não é este o momento oportuno de dar uma bibliografia completa de Ferreira, e aqui só se pode chamar a atenção para os estudos de maior importância. Os professores José Sebastião da Silva Dias e António José Saraiva descobriram nas poesias indicações da orientação intelectual e política

(1) Júlio de Castilho, *António Ferreira*, 3 vols. (Rio de Janeiro, 1875) I, 138-40.

de Ferreira (2). O investigador francês Adrien Roig baseou a sua biografia do poeta nas poesias por ele deixadas, além de ter feito, em outras publicações, investigações sobre o conteúdo intelectual das mesmas (3). Já se sabe muito também das leituras de Ferreira dos clássicos gregos, romanos e italianos, através dos trabalhos do americano Joseph G. Fucilla e da professora Maria Helena Rocha Pereira, da Universidade de Coimbra (4). Mas nenhum destes autores, que eu saiba, se debruçou sobre o aspecto estético das poesias em questão. O que falta, nos estudos publicados sobre a obra do poeta do tipo tão familiar aos leitores da crítica moderna.

Poder-se-iam alegar várias razões desta falta. Aqui, porém, convém salientar só uma. A parte dos *Poemas Lusitanos* que mais interessa os historiadores das ideias, sejam elas políticas, sociais ou literárias, são os dois livros das cartas, as 26 poesias, quase todas em tercetos, e algumas de grande extensão, que ocupam quase um terço da parte não dramática dos *Poemas Lusitanos*. É natural que assim seja. Ferreira excluiu dessas poesias o tema romântico do amor, assunto dos sonetos e das éclogas, e o da morte e da imortalidade, que dá às odes a sua vibração estática, para tratar matérias menos emotivas, como a moralidade, o bom comportamento cívico, a crítica literária, etc. Pelos vistos, as cartas são poesias pouco poéticas, que proporcionam ao historiador várias

---

(2) José Sebastião da Silva Dias, *A Política Cultural da Época de D. João III* (Coimbra, 1969), pp. 917-26. António José Saraiva, *História da Cultura em Portugal*, 3 vols. (Lisboa, 1950-62), II (1955), 634-58.

(3) Adrien Roig, *António Ferreira: études sur sa vie et son oeuvre* (Paris, 1970). Os artigos de Adrien Roig que me parecem ser de mais interesse aqui são 'António Ferreira et l'aventure lusitanienne d'outremer', in *Arquivos do Centro Cultural Português*, XV (Paris, 1980), pp. 577-607 e 'António Ferreira: le poète à la recherche du bonheur', in *L'Humanisme portugais et l'Europe* (Paris, 1984), pp. 655-98.

(4) Joseph G. Fucilla, *Studies and Notes* (Nápoles e Roma, 1953), tem quatro artigos dedicados a este tema, pp. 253-301. No livro de Maria Helena de Rocha Pereira, *Temas Clássicos na Pesia Portuguesa* (Lisboa, 1972), pp. 37-82, há dois artigos acerca das leituras clássicas de António Ferreira.

informações acerca da vida intelectual do poeta, mas que têm pouco valor ou interesse estéticos.

É verdade que, no Renascimento, a carta ou epístola em verso foi considerada um género menor, inferior a outros mais nobres, como a ode ou a épica (5). Mas nem por isso deixou de ser poesia. Um grande poeta, Horácio, tinha praticado o género extensamente, tendo-lhe dado uma forma muito própria. Horácio foi, talvez, o poeta romano que Ferreira mais apreciou. Embora não o interessassem as sátiras, tão de agrado a Sá de Miranda, os *Poemas Lusitanos* contêm, como se sabe, muitas imitações das odes, dos epodos, das epítsolas, e da *Ars Poetica,* que tem as características duma epístola. Foi a *Ars Poetica* que inspirou grande parte da carta de António Ferreira ao poeta Diogo Bernardes.

Nos períodos clássico e renascentista, um simples decalque da obra dalgum predecessor ilustre não era considerada como a verdadeira imitação. Quintiliano distinguira dois tipos de imitação, a mera cópia e uma imitação mais profunda, pela qual um texto antigo era absorvido e transformado por um moderno (6). O tipo primeiro, que Ferreira chamou uma vez 'humilde imitação', tinha a sua utilidade, como meio de treinar o poeta (7). Vejamos o exemplo seguinte:

> Na boa imitação, e uso, que o fero
> Engenho abranda, ao inculto dá arte,
> No conselho do amigo douto espero. (II, 105)

Mas a imitação 'boa', ou 'humilde' era só o primeiro passo para o monte de Parnasso e a companhia das Musas. Ferreira acreditava na possibilidade de a língua e literatura portuguesas chegarem ao nível das línguas e literaturas clássicas:

---

(5) Alastair Fowler, *Kinds of Literature* (Oxford, 1982), p. 70.
(6) Quintiliano, *Institutio Oratoria,* 10, 2,
(7) António Ferreira, *Poemas Lusitanos,* ed. por Marques Braga, 2 vols. (Lisboa, 1957 e 1953), II, 74. As referências a esta edição, dadas depois de citações no texto, remetem para o número do volume e da página.

Docemente suspira, doce canta
A Portuguesa Musa, filha, herdeira
Da Grega, e da Latina, que assi espanta. (II, 179)

Os poetas portugueses não se podiam considerar herdeiros dos antigos simplesmente pelo facto de terem copiado trechos de poesia latina. Era necessário algo mais.

Os próprios *Poemas Lusitanos,* as cartas inclusive, documentam o esforço feito por Ferreira para assimilar a lição clássica, dando-lhe um feitio pessoal e português. Podemos tomar, como exemplo disto, a carta, relativamente bem conhecida, a Diogo Bernardes.

A carta tem sido estudada sob dois aspectos na aparência totalmente diferentes. Em primeiro lugar, considera-se como uma *Ars Poetica* portuguesa. Com efeito, está repleta de citações da poesia horaciana, muitas delas bem conhecidas. 'Do bom escrever, Saber primeiro é fonte' (II, 106) é uma tradução de 'scribendi recte sapere est et principium et fons', e 'A palavra, que sai ũa vez fora, / Mal se sabe tornar' (II, 107) copia, sem alcançar a mesma concisão, a famosa frase 'nescit vox missa reverti' (8). Outros pormenores do poema latino são visíveis no português, como Sampaio, o amigo crítico do poeta, equivalente ao Quintílio horaciano. Mas há muitos mais (9).

Parece legítimo deduzir, desta breve comparação entre Horácio e Ferreira, que este se considerava, nas palavras de António José Saraiva e Óscar Lopes, 'promotor do classicismo literário', poeta que dá aos outros os preceitos da arte poética (10). Mas o próprio António José Saraiva, e outros, abordaram a carta dum outro ponto de vista muito diverso deste. O tema das primeiras páginas da carta parece não ter nada a ver com o ensino das regras do classicismo. Aí Ferreira exprimiu o seu medo duma recepção hostil e pouco compre-

(8) Horácio, *De Arte Poetica,* ed. por H. R. Fairclough (Cambridge, Massachusetts e Londres, 1978), 11. 309 e 390.
(9) Fucilla, *Studies and Notes,* pp. 272-5.
(10) António José Saraiva e Óscar Lopes, *História da Literatura Portuguesa* (Porto, 4.ª edição), p. 281.

ensiva da sua obra, e a sua consciência da perda cada vez mais completa da liberdade de falar e de escrever. António José Saraiva julgou ver, nestas páginas, uma referência oculta à crescente censura exercida pela Inquisição ([11]). José Sebastião da Silva Dias dá a este texto, e a outros, uma explicação histórica menos dramática: 'Mas tal como os humanistas cristãos, António Ferreira não se sentia ele próprio no campo do integrismo, e tal como os ciceronianistas italianos, relutava à ideia de um compromisso ideológico das letras humanas na militância contra-reformística' ([12]).

Não existe nenhuma razão para contrariar esta opinião bem fundada. Mas o contraste entre as duas abordagens da carta, segundo as quais ela parece revelar ou as preocupações ideológicas do poeta, ou a sua teoria literária, é impressionante. Nas páginas que se seguem, vou tentar uma terceira abordagem do poema, que não exclui as outras duas, mas que as reúne numa concepção da carta de Ferreira como imitação dum género literário horaciano e, portanto, como obra de arte unificada e coerente.

Já vimos que existem na carta a Bernardes vários passos que são traduções da *Ars Poetica*. Mas, como vimos também, uma imitação bem conseguida não se podia restringir à tradução. Ferreira era muito consciente, talvez mais que os seus contemporâneos, da importância do género como factor decisivo na composição duma obra literária. O género da carta em verso, tal como Horácio o praticava, era um género fluido, em que uma temática variada podia entrar. Esta temática era constituída pela filosofia moral, pela crítica literária e pela autobiografia, que apareciam nas cartas ou separadas, ou em conjunto ([13]). Dava-se o mesmo fenómeno tanto na *Ars Poética*, a 'Epístola aos Pisões', como nas outras cartas que, assim, formavam unidades complexas e multifacetadas. Com efeito, a *Ars Poetica* não pode ser considerada tanto

---

([11]) António José Saraiva, *História da Cultura*, II, 651-2.

([12]) José Sebastião da Silva Dias, *A Política Cultural*, p. 926.

([13]) O. A. W. Dilke, 'Horace and the Verse Letter', in *Horace*, ed. por C. D. N. Costa (Londres e Boston, 1973), pp. 93-112 (p. 98).

uma poética, quer dizer, uma obra puramente teórica, como uma poesia sobre a poética, em que havia preocupações de vária ordem, e não só teóricas ([14]). Isto continua a ser verdade, apesar da asserção de Horácio, nisto seguido por Ferreira, que na *Ars* não conseguia versificar. Horácio tinha dito 'munus et officium, nil scribens ipse, docebo', e Ferreira queixou-se da falta do 'esprito' e 'força' necessária para escrever. Mas estas asserções não podem ser tomadas à letra ([15]).

Ferreira entendia muito bem que a variação e a fluidez eram aspectos essenciais da carta em verso. A sua *Ars Poetica,* a carta a Bernardes, é uma imitação dos processos estruturantes do poeta romano, igualmente ou mais que da sua linguagem. E é aqui que se vê que a imitação de Ferreira vai além duma simples cópia. Embora a mistura temática — filosofia moral, crítica literária e autobiografia — seja a mesma nas obras dos dois poetas, o pensamento de Ferreira, quinhentista e cristão, é inevitavelmente distinto do de Horácio.

Segundo Horácio, foi o medo de ser tomado por louco que o fez fingir que não podia compor versos. A figura do poeta, ou outro artista louco e desordenado está constantemente presente no poema: ela é invocada no começo e no fim, e imediatamente antes da famosa frase 'nil scribens ipse'. No texto de Ferreira, o temor da poesia má impede o bom poeta de escrever, mas as graças de Horácio acerca da loucura dão lugar a algo mais sério. A proliferação da poesia má em Portugal, segundo Ferreira, era evidência tanto dum declínio moral como dum declínio relativamente ao juízo literário. Na maioria dos casos, não se podia distinguir o bem do mal, e as poucas pessoas de juízo eram impedidas de falar pelo seu medo das massas ignorantes. Por isso, Ferreira escondeu o seu pensamento no género, na teoria particular da carta em verso.

([14]) D. A. Russel, 'Ars Poetica', in *Horace*, ed. por C. D. N. Costa (Londres e Boston, 1973), pp. 113-134 (p. 113).

([15]) Horácio, *De Arte Poetica*, l. 306. António Ferreira, *Poemas Lusitanos*, II, 104.

Como dissemos há pouco, foi Silva Dias que reconheceu, nas primeiras páginas da carta, a consciência de Ferreira da existência de forças exteriores hostis à poesia. Mas as forças não eram só exteriores. O elemento autobiográfico, referente aos factores físicos determinantes da vida do poeta, é aqui complementado por um elemento moral. Este elemento dá ao poema uma poderosa força unificadora (embora só uma entre várias), e afasta-o do modelo horaciano.

Segundo Ferreira, uma das razões pelas quais não podia conviver com os seus amigos literários no campo, que era o único ambiente propício à composição poética, era a sua própria pusilanimidade. Há uma nota quase de pânico na sua linguagem, e o poeta até sugere que perdeu o domínio sobre si:

> S'eu pudesse, Bernardes, se eu pudesse
> Ser senhor só de mim, eu voaria
> Onde do vulgo mais longe estivesse.
>
> Ali quão livremente me riria
> De quanto agora choro! ali meu canto
> Livre por ares livres soltaria. (II, 104)

O jogo de palavras de 'ser senhor só de mim', que podia significar ou o domínio de si próprio, ou a autoridade exercida por um senhor exterior ao poeta (que nesta altura provavelmente trabalhava no serviço real) ([16]) mostra como os textos literários normalmente não se referem simplesmente a uma realidade exterior. Ferreira podia ter vivido numa época hostil à criação literária, mas ele próprio não estava inteiramente isento de culpa. O domínio sobre si próprio (meta tipicamente estóica) era a sua grande ambição, literária

([10]) Não é possível datar a carta com segurança. Mas Miguel Leite Ferreira, filho do poeta, diz na sua introdução à primeira edição dos *Poemas Lusitanos* (Lisboa, 1598), que o seu pai teria escrito mais, 'senão fora impedido cõ o serviço del Rey no Desembargo'. As queixas do poeta sugerem, portanto, que a carta foi escrita durante o período passado no serviço real.

e moral. Mas aqui Ferreira sugere que era uma ambição ainda não realizada por ele.

No segundo terceto citado, há outro jogo de palavras, sobre a palavra 'livre', que também indica que o discurso do poeta tinha aspectos diversos. Além duma possível queixa da perda da liberdade de expressão, há o louvor da vida campestre, com os seus 'ares livres'. Nestas seis linhas elementos autobiográficos, morais e literários (o tópos da ausência da tranquilidade pastoril) formam uma rede indestrinçável de razões pela incapacidade criadora do poeta.

O mesmo pode-se dizer da parte teórica da carta. Quando Ferreira escrevia como crítico literário, não se restringia somente às palavras. Ele afirma constantemente que o escritor, antes de poder considerar-se verdadeiro poeta, tem não só de aprender a manipular a sua língua, mas também de educar o seu sentido moral. Ferreira diz claramente que esta obrigação se impunha a ele próprio tanto como aos outros. Na carta escrevia como humilde estudioso da poesia, e não como mestre que indica o caminho aos principiantes. Por isso, pensando em si próprio, afirma:

> A primeira lei minha é, que de mim
> Primeiro me guarde eu, e a mim não crea,
> Nem os que levemente se me rim. (= riem)
> Conheça-me a mim mesmo... (II, 105)

Ferreira fala aqui em termos tanto morais como estéticos. O poeta tem sempre de saber controlar os seus próprios impulsos. Tem de cortar, de restringir o voo da inspiração desordenada, de se conformar às regras do decoro. Só depois de ter aprendido a arte de escrever, moral e esteticamente falando, é que um poeta pode publicar os seus versos.

Nisto tudo, a influência de Horácio é nítida. Mas Ferreira consegue assimilar a sua fonte, porque são precisamente as dificuldades do escritor que formam o nódulo do seu discurso. As queixas do poeta contra os males do tempo, o seu conhecimento doloroso das suas próprias fraquezas, e a sua doutrina literária são aspectos da sua preocupação — que

é uma preocupação tanto moral como estética — com o seu próprio labor artístico.

Pode-se dividir as cartas de Ferreira, *grosso modo*, em dois grupos. Há as cartas, como a que escreveu a Bernardes, que são dirigidas a pessoas amigas ou colegas do poeta. Há outras, de índole diferente, cujos destinatários são individualidades destacadas da época: monarcas, cardeais, membros da alta aristocracia. Estas cartas seguem menos de perto o modelo horaciano, porque lhes falta o elemento pessoal. Numa poesia de assunto nobre — como seria qualquer carta endereçada a uma pessoa de grande relevo político ou social — não havia lugar para a personalidade dum poeta humilde. Ferreira excluía quaisquer referências aos seus próprios receios ou esperanças das cartas aos grandes do reino. Nelas, falava não como um indivíduo, mas com a autoridade que lhe dava a própria Poesia, de que era o representante.

Falta a estas cartas, portanto, o elemento autobiográfico, tão típico de Horácio. Mas a fluidez, a mobilidade temática da carta horaciana persiste nelas. A carta a D. Constantino, filho do Duque de Bragança, escrita em 1558, quando D. Constantino partiu para a Índia como vice-rei, pode parecer uma simples colecção de conselhos morais ([17]). O vice-rei, homem de acção, não parece ter sido dado ao estudo das letras. Pelo menos, Ferreira nada nos diz a este respeito. Mas mesmo assim Ferreira oscila constantemente entre considerações morais e estéticas, dando ao seu discurso aquela complexidade que vimos ser tão importante na carta a Bernardes.

No começo do poema, Ferreira avisa D. Constantino dos enganos da fortuna, e no fim dá-lhe um conselho semelhante, de fugir às atracções ilusórias do ouro. No resto da carta, o poeta fala ao vice-rei da necessidade de seguir os caminhos da razão e da honra, e de não se deixar influenciar pelas opiniões do vulgo. A vitória sobre si próprio é o primeiro passo para a vitória sobre um inimigo exterior, como é abun-

([17]) Para a data do poema, veja Adrien Roig, *António Ferreira*, p. 123.

dantemente provado pelo estudo das carreiras dos heróis de Roma e de Portugal.

Nota-se, desde já, que alguns destes conselhos são muito semelhantes aos dados por Ferreira ao aspirante a poeta, na carta a Bernardes. A vitória sobre si, o auto-domínio, é igualmente importante para o escritor e para o vice-rei. São-no também a necessidade de evitar o vulgo e de estudar, através da literatura, os feitos dos grandes homens do passado. Além disso, segundo Ferreira, há uma conexão ainda mais nítida entre o homem de estado e o poeta. Esta é o facto de Ferreira parecer ter sido incapaz de dar um conselho moral a D. Constantino sem pensar, ao mesmo tempo, no valor deste conselho como tema de arte. O trecho seguinte pode servir de exemplo:

> Aquele estátuas d'ouro só merece,
> Que firme tem o generoso peito
> Té o fim bom chegar do que conhece. (II, 160)

Recomenda-se a D. Constantino a firmeza até acabar alguma boa acção, porque será recompensada por um prémio, uma estátua de ouro, de natureza estética. O poema está cheio de passagens semelhantes a esta. Um pouco mais tarde, Ferreira lembra ao vice-rei os seus avós muito distantes, D. João I e Nun'Álvares Pereira.

> Contra tantos, dous sós, com a tenção boa,
> Olha o rico despojo, Reais bandeiras,
> Olha a vitória, que no Mundo soa. (II, 162)

A 'tenção boa' destes heróis foi seguida pela vitória de Aljubarrota e esta, por seu turno, pela fama 'que no Mundo soa'. O poeta não nos diz como a fama foi espalhada pelo Mundo, mas é evidente que só podia ser através dalguma obra literária.

Os impulsos estéticos e morais estão unidos porque ambos procedem duma única fonte, a razão. A razão está na origem de qualquer acção boa, e Ferreira não podia conceber

qualquer acção, quer fosse física ou não, sem pensar ao mesmo tempo nas qualidades espirituais da pessoa que a fazia. A complexidade da visão de Ferreira pode ser exemplificada por estas linhas, em louvor da razão:

> O que as estrelas vence, o que assegura
> Altos estados é seguir razão,
> De nossas almas própria fermosura. (II, 160)

'Seguir a razão' é um processo ético, mas ao mesmo tempo estético, porque razão é formosura. Decorrem desta posição teórica os resultados práticos, como 'assegurar altos estados'. Na carta, Ferreira dá várias provas concretas desta sua asserção teórica. O herói que 'primeiro consigo só peleja' achará que 'cair-lhe-há ant'os pés o imigo duro/Vencido do grã nome' (II, 161) adquirido pelo herói. Nem sequer é necessário o esforço físico. As qualidades morais do herói, complementadas pelo trabalho do poeta, que divulga o seu 'grã nome', são suficientes para conseguir uma vitória sem sangue.

Perto do fim do poema Ferreira dá-nos outro exemplo:

> As inocentes armas, santa guerra
> Dá Deus altas vitórias: quem outro fim
> Leva diante, à glória, e à fama erra. (II, 163)

Aqui mais uma vez qualidades morais, físicas e estéticas se entrelaçam.

É a complexidade que dá às cartas de Ferreira, e a outras obras do período, a sua contemporaneidade. Muitos escritores do Renascimento eram conscientes, como somos nós, das dificuldades da língua, da sua tendência de se referir a si própria, tanto ou mais do que a uma significação independente dela (18). Uma das dificuldades que Ferreira teve de enfrentar — nisto muito semelhante a Erasmo e outros teóricos da época — foi o estabelecimento duma prioridade entre as

(18) O livro importante de Terence Cave, *The Cornucopian Text* (Oxford, 1979) trata deste aspecto da linguagem renascentista.

coisas e as palavras que se referem a elas, em termos renascentistas, entre *res* e *verba*. As cartas estudadas aqui não podem ser entendidas fora desta perspectiva. Não são documentos dos quais possa ser extraída uma única significação: são antes documentos literários complexos que formam uma rede de conceitos interligados.

Nota: Queria agradecer aqui ao meu colega Dr. Luís Miguel Nava, leitor de português na universidade de Oxford, a valiosa ajuda estilística e linguística que me deu durante a preparação deste artigo.

T. F. Earle

A PROMOÇÃO DE AUGUSTO SOROMENHO

O obstáculo estimula, torna-nos preversos.

Cesário Verde (Naturais — II Contrariedades, in O *Livro de Cesário Verde)*

A mobilidade social, desenhada na consolidação do liberalismo tinha, por instrumentos, no plano económico, a partilha dos bens da Igreja (aos quais se dava a tradução francesista de *bens nacionais*), a concessão de empregos do estado, as indemnizações por serviços à causa, e até mesmo facilidades na constituição de sociedades e contratos. Conduziu à criação de novos proprietários rurais — sobretudo grandes e médios — e à pauperização de outros. No plano das promoções «regulamentares», mantiveram-se as nomeações abertas a liberais diplomados pela Universidade de Coimbra, assim como de Escolas médico-cirúrgicas. Acrescentava-se a atribuição de lugares aos que tinham «revelado» capacidade e sobretudo influência no jornalismo de combate ou na militância política. Não obstante, foram muitos os lugares entregues aos «veteranos» da liberdade ou a elementos «seguros», em cada situação. Foram estas as três vias por onde, logo a seguir à vitória do liberalismo, entram os novos promovidos e aquelas as novas formas de constituição de novos «poderes económicos» que se acrescentavam às que se não alteraram. Na cidade, as actividades comerciais e industriais constituíam uma outra importante, ainda que menos espectacular, além de que era dotada das regras e verificações internas de eficiência que não podiam perder.

Essa sociedade liberal, ao longo de mais de quinze anos de lutas — de 1834 a 1851 — tornava-se, a pouco e pouco,

modesta e corriqueira. Por sua vez, as constantes querelas civis davam origem ao que podíamos chamar os heroísmos controversos, praticados por facções que não eram, forçosamente governo. Desse modo, deixava de ter aceitação geral a recomendação desses serviços adrede participados, para justificar nomeações, prémios ou distinções, como tinha sido o caso da luta contra a «usurpação».

Com o triunfo da Regeneração, apontava-se para uma sociedade civil, muito mais acomodada, de mobilidade vigiada, com uma procura muito maior de empregos técnicos, para a realização de «melhoramentos materiais», com um apelo mais exigente quanto às «competências», acaso os *anjos neutrais* de que Virgílio falava a Duarte. Por outro lado, nessa sociedade que escolhera a ambiguidade, como era a Regeneração, «distinguir» por ideias ou participação em combates públicos, delimitava excessivamente as próprias opiniões que as não queriam tão peremptórias. Com isso, provocavam mais choques e discordâncias do que apoios satisfeitos e recompensadores. Sem esquecer que a paz pública exigida pela nova estabilidade tornava indispensável que se garantissem empregos aos universitários, aos técnicos das escolas médicas, agronómicas e industriais, recém-criados, possíveis influentes futuros, em muito maior número do que aos antigos «dedicados». Os «melhoramentos» prometidos tinha também de se manifestar em novos empregos para quadros que a própria sociedade civil — em paz — produzia. Todos estes factos implicavam outros critérios de admissão a empregos do estado, a colocação em lugares do estado. Esta não era a «única» promoção mas era a mais desejada.

Por consequência, a realidade social, a partir da Regeneração revelava que as formas de promoção da sociedade liberal, características da sua primeira fase, tinham perdido capacidade, tanto de aproveitamento como de vantagens para o «protector». A sociedade estabilizada exigia outras regras, uma escala social regida por vias de promoção incontestáveis, acessíveis a uma opinião pública mais apetrechada e observadora. Como exemplo sintomático, citar-se-á o preenchimento do lugar de 2.º bibliotecário da Biblioteca do Porto, em 1856,

precisamente aquele que, em tempos, tinha sido ocupado por Alexandre Herculano, até se demitir, por altura da Revolução de Setembro e no seguimento de uma atitude política sua. Candidatou-se ao lugar Camilo Castelo Branco, assim como o poeta Soares de Passos, além de outras figuras da vida portuense.

De acordo com os cânones das recomendações, Camilo — vindo dos tempos «antigos» — solicitou a Alexandre Herculano a interferência em seu favor, junto das instâncias possíveis, em Lisboa, já que, no Porto, ele iria tentar que o seu nome fosse incluído na proposta da Câmara do Porto, para assim poder à consideração e escolha do poder central. Herculano ter-lhe-ia respondido de um modo inteiramente favorável mas, pelo teor da resposta de Camilo, não pareceu disposto a levar a sua intervenção até junto do rei D. Fernando. Apesar disso, publicou no *Jornal do Comércio,* um escrito anónimo de apoio ao romancista. Um outro amigo de Camilo — José de Barbosa e Silva — o director da *Aurora do Lima,* tinha informado o romancista de que o presidente do Ministério, o marquês de Loulé o informara ter recebido cartas anónimas que lhe eram adversas. Por isso, Barbosa e Silva insistia, junto de Herculano, para que tentasse desfazer aquela impressão negativa. Na verdade, já tinha ocorrido o rapto de Ana Plácido e Camilo estivera preso por isso; acrescente-se que já se havia envolvido em desordens com João Augusto Novais Vieira (1), o «Novais dos óculos» e voltara a ser preso e incriminado. Todos os seus esforços e dos seus amigos em especial do seu «solicitador» vieram a ser inúteis, apesar da notoriedade e da categoria literária do pretendente. Camilo Castelo Branco nem sequer foi incluído na lista de nomes da Câmara Municipal do Porto. O lugar veio, afinal, a ser atribuído a Eduardo Augusto Allen. A escolha era acertada; era mesmo a melhor, em termos de exercício do lugar. Personalidade sem a projecção nacional de tais nomes, não

(1) Cf. A. de Magalhães Bastos, *Homens e casos de uma geração notável,* Porto, 1937, pp. 147-154.

era, contudo, de forma alguma o *minus* que a carta de Camilo a Herculano queria insinuar (2). Pertencia a uma família de origem inglesa, há muito instalada no Porto. Seu pai, João Allen, tivera uma acção destacada na luta contra os franceses, durante as invasões e fora, por isso, condecorado com a Torre e Espada (3), citado também, com louvor pelo general Bernardino Freire que viria a ser assassinado (4). E se acrescentarmos os efeitos da sua pena cáustica, facilmente se perceberá a preocupação que Camilo Castelo Branco tinha quanto ao «nome» que tinha no Porto, naquele meio que iria «forçar» as decisões quanto às propostas municipais ao governo. Ainda havia pouco, em 1849, tivera lugar um movimento de opinião, à volta da figura de João Allen. Depois da sua morte, no ano anterior, terá solicitado à Câmara do Porto, por abaixo assinado público que fosse por ele adquirido o conjunto das suas colecções de arte. A solicitação, para esse efeito, tinha sido subscrita pelos mais representativos nomes da vida portuense e as colecções de João Allen foram, na verdade, adquiridas pela Câmara, tendo o respectivo museu sido inaugurado em 12 de Abril de 1852 (5). Além dessa dedicada ligação à cidade do Porto, tão recentemente ocorrida, Eduardo Augusto Allen apresentava-se como bacharel em direito pela Universidade de Coimbra (onde as suas classificações não foram dispiciendas) (6) e em Letras pela Universidade de Paris. Enquanto decorria o concurso, estava em publicação um catálogo especial de uma parte da colecção museológica de seu pai, vendida à Câmara do Porto, assim como um *Apontamento para a fauna lusitânica* (1857).

Em termos de interesse para a cidade, a escolha estava, como disse, certa, quaisquer que fossem as habilitações lite-

---

(2) Idem, *ibidem*, p. 155.

(3) Cf. Carlos Passos, Alfredo Allen, in *Nação Portuguesa*, n.º 11, 1931, pp. 247-254; Vasco Valente, *À margem dos nobiliários*, Porto, 1931; Alfredo Aires de Gouveia Allen, *Apontamentos da família de João Allen*, Porto, 1949.

(4) António Pires Vicente, *O General Bernardino Freire de Andrade*, Lisboa, 1969.

(5) Alfredo Aires de Gouveia Allen, *ob. cit.*

(6) Idem, *ibidem.*

rárias dos outros concorrentes. O curioso são os argumentos usados por Camilo junto de Herculano, anti-clerical confesso, para diminuir o seu adversário, «acusando» o vereador que o patrocinava de pertencer «à legião de Maria» (7). Mas, apesar de alguma campanha jornalística, da tentativa de, pelo menos, um deputado, junto do Marquês de Loulé, presidente do Conselho, Eduardo Allen foi nomeado e Alexandre Herculano nem falou a D. Fernando para que patrocinasse Camilo, nem, na verdade se empenhou, a sério em qualquer diligência. Deve dizer-se que este último, aparte o seu brilho literário não dispunha de qualquer título académico e o escândalo de costumes em que tinha participado e que fizera vibrar, em especial, a área social do Porto, mais próximo de vereação, também essa não dava qualquer simpatia pública. Era verdade que assustava.

Muito tinha pois, mudado nas exigências para a promoção social. A sociedade estabelecida já estava em condições de defender os seus próprios quadros e a poder, segregar os seus próprios sistemas de selecção. E, em verdade, que esta nomeação mostrava já até que ponto as decisões de outras áreas — locais e sociais — além do poder central, começavam a estar em condições de se impor. Estava a deslizar a suposição de que as competências necessárias fossem escolhidas segundo os critérios ou encaminhamento dirigidas por entidades arbitrariamente superiores às funções e ao meio, como tinha sido regra entre 1834 e 1851.

O caso do Porto era paradigmático. Não escapou, evidentemente, à observação dos grandes «padrinhos» da época que, com tanta profusão e entusiasmo cauteloso, tinham usado os seus recursos de recomendação ou de imposição. A mobilidade social continuava política, monetária, muitas vezes, explosivamente, ligada aos grandes do estado, é certo, que a tornavam dependente dos seus próprios interesses. Mas as candidaturas possíveis e os seus critérios deixaram de poder

(7) Arquivo da Universidade de Coimbra, anos 1841-1846. Exames 1846-1845, todos *Nemine discrepante*. Formatura em 5-11-1846 (Livro 19), fol. 265).

recorrer publicamente a essas «razões». Era patente o desgaste sofrido pelo regime liberal, face ao risco da «incompetência», ou antes, o perigo da indisciplina «era paz». *A Patuleia* (1846-1847) e os levantamentos populares — sem partido e miguelistas — bem o tinham mostrado. O governo de Costa Cabral tinha revelado a necessidade de impor condições estáveis de governo e de «intervenção da lei», mas pelos seus próprios excessos, a exigência não tinha tido grande controle público. O governo, embora autoritário e legalista, continuava a praticar formas de promoção muito politizadas, caucionadas pelos seus notáveis. Com a Regeneração, chega-se a esse respeito a uma espécie de compromisso. Em regime de paz civil e de bipartidismo, procede-se a uma reconstituição «sui generis» das aristocracias locais e estas, através dos seus caciques — espécie de agentes eleitorais — impõem a aceitação ou, pelo menos, a consideração das suas próprias regras de promoção. Por outro lado, o aumento dos compromissos do estado e a importância da sua imagem pública exigiam processos de nomeação e promoção que pudessem ser públicos, permitindo, ao mesmo tempo, uma distribuição de lugares que desse prestígio à carreira do funcionalismo e eficácia no seu funcionamento. A Universidade de Coimbra, os institutos tecnológicos que se iam fundando, dentro da necessidade de «competências» que ia crescendo, tinham novas condições políticas para se impor.

Os jovens de talento ou ambição que fervilham em todas as sociedades e que, em todos os momentos, exploram, buscam ou estimulam as possibilidades de promoção que a sociedade não pode deixar de comportar, encontravam, a partir de 1850, meios muito mais selectivos e vigilantes. Uma das soluções mais imediatas estava na procura de «outros» patronos ou padrinhos, isto é, das novas pessoas que «dão a mão para os primeiros passos da carreira» — expressão sintomática. O progresso dentro dela, em parte devido a esses mesmos padrinhos, em parte por «mérito» próprio, ou por cumplicidade, especialidade, etc., propiciatórios, ainda que não suficientes, encaminhavam-se para o profissionalismo. Tinham mudado as razões, os notáveis; tinham-se reservado os lugares

para quem os «soubesse» preencher; dentro dos possíveis, claro.

O mérito, a função, a utilidade social, a audiência pública e a defesa do lugar davam ao promovido a necessidade de exprimir a auto-suficiência do seu valor que, de certo modo, acabava por formar o «lugar» independente do patrono. Contudo, os serviços onde tais valores eram indispensáveis eram de crescimento muito lento, nesta economia portuguesa, agrária, comercial, financeira e importadora, pouco aventurosa no domínio industrial, ou na procura de novos mercados (8). Só a expansão colonial revelava uma dinâmica mais intensa, ainda que não suficiente.

Foi nesta sociedade, em muitos aspectos oposta à que acolhera Herculano e o promovera, que surgiu Augusto Soromenho.

Camilo Castelo Branco descreve-nos, no seu modo sangrento e amargo — não menos desiludido — o seu primeiro contacto com Augusto Soromenho. Guarda-barreira da Alfândega do Porto (categoria inferior à de guarda-fiscal) exibia uma grande e lamentosa avidez intelectual; frequentava, por isso, como leitor, nas suas horas vagas, a biblioteca municipal do Porto. Era ele quem, numa tarde tempestuosa de Janeiro de 1852, «tiritando intangido contra uma parede, sem ânimo para aprontar o tempo desabrido», se encontrava abrigado na porta daquela Biblioteca, à hora de saída, quando Camilo Castelo Branco — que o conheceria da sala de leitura — lhe ofereceu o abrigo do seu guarda-chuva para regressar a casa. E no dia seguinte «o grato guarda-barreira foi a casa de Camilo Castelo Branco demasiando o quilate do recebido favor, e contou-lhe a sua penosa existência» (9).

---

(8) Veja-se, por exemplo, ainda que tardio, o conflito que se desenha no romance *O Primo Basílio* (1878) de Eça de Queirós, à volta do concurso em que foi preterido o médico Julião,

(9) Tu quoque Brutus!..., in *Nacional*, Porto, 16 de Novembro de 1859, transcrito em *Dispersos de Camilo*, compilação e notas de Júlio Dias da Costa, vol. III, Crónicas (1857-1885), Coimbra, 1926, pp. 390-397.

Encontro fortuito? O termo não é suficientemente expressivo. Soromenho fizera uma «escolha» ambiciosa, quanto ao consumo do seu tempo livre, empregando-o na leitura na Biblioteca Pública do Porto. Ao frequentá-la, conseguira, muito naturalmente, encontrar aí uma «notabilidade literária» que, de certo, não por acaso, «lhe deu a mão». Seguiram-se, tanto as conversas e a simpatia do grande romancista pelas curiosidades do jovem autodidacta, como as naturais irritações pelo seu incontestável cabotinismo. Orientou-lhe o estudo do francês, facultou-lhe, na modéstia dos seus meios materiais, recursos valiosos. Sob a sua protecção, Augusto Soromenho participou com ele, na redacção de um jornal católico, *A Cruz* (10), constituindo, quase exclusivamente, pelos artigos do director e agumas traduções sofríveis. É provável que tivessem sido feitas por Augusto Soromenho que, sob a protecção de Camilo, «subia» assim nos meios «cultos» do Porto, área onde o seu nome tinha, nesse campo específico, audiência certa. Dois anos depois, publica uma colectânea de «versos» (11), vindo a ser, durante algum tempo, empregado da Biblioteca Municipal do Porto (12).

Com a persistência furiosa dos autodidactas, Soromenho não perdia tempo. Melhorava os seus conhecimentos e começou a assinar artigos. A protecção de Camilo Castelo Branco era-lhe essencial. Por quanto tempo o seria? Eis o problema.

Foi por essa altura, que, ao dar-se uma vaga na Biblioteca Pública Municipal do Porto, Camilo tinha ambicionado o lugar nele vislumbrando a segurança económica que não tinha. Ora, é por entre os acidentes e meneios que a questão provocou que está o ponto de partida das relações de Herculano com Soromenho, através da circunstância pícara deste ser portador de um cão, presente do romancista grato para

---

(10) *A Cruz*, semanário religioso, Porto, n.º 1, 8 de Janeiro de 1853. No artigo referido na nota anterior, Camilo não refere esta colaboração.

(11) O *Diwan*, Porto, 1855.

(12) Cf. A. Magalhães Basto, *Homens e Casos duma geração notável*, Porto, 1937, p. 17.

o historiador ([13]) exigente. E correlativamente, é também o ponto de partida do corte de relações de Soromenho com Camilo Castelo Branco: desaparecia um padrinho no Porto, surgia outro em Lisboa. Camilo Castelo Branco não deixa de salientar o facto, com o seu habitual bom senso feito de amargura e experiência dos homens: «oxalá que o Sr. Augusto Soromenho nunca seja desagradecido ao seu benfeitor» ([14]).

Estava, nessa altura Alexandre Herculano em plena efervescência anticlerical. Merecer-lhe-ia, por isso, alguma desconfiança, não o presente nortenho mas o seu portador, colaborador de uma folha católica. Mas, ao mesmo tempo, talvez Herculano se tivesse tentado em chamar a si um jovem «jornalista» de tão conspícua proveniência. E ao entregar o canídeo, de certo, Soromenho terá aproveitado para, de novo, fazer as considerações que tenha julgado oportunas. Acaso, a ânsia da erudição juvenil terá comovido ou lisongeado aquele outro grande das letras portuguesas, sempre «sensível» aos jovens talentos que dele se aproximavam, embora nunca tivesse sido grande a perspicácia com que lhes avaliava as capacidades. Do que não há dúvida é que Herculano lhe aceitou a frequência que se tornou assídua. De protegido de Camilo, Augusto Soromenho tornou-se protegido de Herculano e por seu intermédio começou a frequentar os meios eruditos de Lisboa, nomeadamente a Torre do Tombo. Afinal, no mundo da investigação, o aparecimento das promoções «por competência» ainda não tinha retirado força aos «padrinhos» que asseguravam a «escolha». E faziam-no com a consciência da pressão necessária para dar sentido ao «apadrinhamento». É muito duvidoso que a motivação científica fosse o principal motor e esse facto é um dos dramas que mais contribuem para explicar a menoridade do meio científico português. Herculano tivera, havia pouco tempo, um conflito com um lamentável «arabista», António Caetano Pereira, cuja incompetência evi-

---

([13]) António Baião, *Homenagem a Camilo no seu centenário*, (1825-1925), Coimbra, 1925, pp. 35-38.

([14]) Camilo Castelo Branco, artigo citado *Tu quoque Brutus!* ...Dispersos de Camilo, vol. cit., p. 391.

dente, pelas informações recebidas por Dom Pascoal de Gayangos, professor de língua árabe de Madrid e erudito de fama internacional, necessitava castigo ([15]). Natural era que Alexandre Herculano se preocupasse em garantir a existência, em Lisboa e ao mesmo tempo pensasse num potencial conhecedor de árabe que fosse de sua confiança e que continuasse o Pe. Rebelo da Silva, falecido em 1845. Assim, é Herculano quem promove a ida de Augusto Soromenho para Madrid, a expensas da Academia das Ciências de Lisboa, para aí estudar árabe com D. Pascoal de Gayangos ([16]). Soromenho permanece em Madrid cerca de três semestres, regressando por volta de 1857. Adquirira, pelo menos conhecimentos elementares de árabe: a Academia de Madrid abona-o nesse sentido. Por essa altura, o novo especialista entrou em conflito com Camilo Castelo Branco, a propósito, ou a pretexto, da divulgação que este faz dos termos de uma carta que Alexandre Herculano escrevera a Camilo e da qual lhe exigiria reserva ([17]). Contudo, Camilo se não a mostrou, revelou o seu conteúdo a Soromenho e este não hesitou em «denunciar» o facto ao historiador, provocando a explosão de uma antipatia mútua, aliás latente ([18]). O caso tem qualquer coisa de «ordinário», mas o resultado foi que, se as relações de Augusto Soromenho com Camilo Castelo Branco se extinguiram e as que o provável arabista já mantinha com Herculano tornaram-se mais próximas ([19]). Em Janeiro de 1858, a Academia das Ciências de Lisboa já pagava trabalhos a Augusto Soromenho, que

---

([15]) Estava em publicação o 3.º vol. da sua *Da origem e do estabelecimento da Inquisição em Portugal* (1857).

([16]) Cf. António Caetano Pereira, *Comentário crítico sobre a advertência do 1.º volume da História de Portugal de A. Herculano e carta anexa*, Lisboa, 1853. Cf. David Lopes, Alexandre Herculano, António Caetano Pereira e a Batalha de Ourique, estudo crítico, in *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 1899.

([17]) *Dispersos de Camilo, idem*, p. 309.

([18]) Cf. António Baião, *ob. cit.*; Júlio Brandão, *Galeria das sombras, memórias e outros escritos.*

([19]) São muitos os textos onde se nota uma indiscutível acrimónia, ainda que receosa, de Camilo acerca de Herculano, com claras reservas ao significado de muitas das suas atitudes, a par de referências ambíguas ao seu «saber».

também aprendera em Madrid a sua paleografia. Pouco depois (24 de Março de 1859), é recebido como académico correspondente da Academia das Ciências e passa a ter uma aturada frequência na Torre do Tombo ([20]). Atravessa, em convívio assíduo, o período mais amargo da presença de Herculano na Academia das Ciências, durante o sórdido conflito do caso «Macedo» ([21]), quando da nomeação de Joaquim José da Costa de Macedo para guarda-mor da Torre do Tombo. Noutra ordem de preocupações, era também o período de polémica das «Irmãs de caridade», onde Herculano teve um destacado papel.

Estes acontecimentos, ainda que possam parecer fortuitos, apontam-nos áreas de choque entre personalidades representativas. Pretendiam elas preservar a eficácia de mecanismos de selecção e de escolha, onde pudessem intervir, com poder deliberatório, face a formas de promoção interna de diferente ordenação. Tudo, evidentemente, lidava com «personalidades», mas que só o podiam passar a fazer, dentro de um condicionamento mais ligado ao «diploma», ao *cursus honorum*, averbado em serviços. Só assim «a recomendação» não afectaria a honorabilidade dos apadrinhamentos inevitáveis, embora este mesmo processo estivesse sujeito a uma grande deterioração e verificação cautelar. Era preciso, afinal, conciliar, no seu significado sociológico, a necessidade de quadros ao serviço e boa administração com a influência das categorias estabelecidas; estas tinham, pois de se sujeitar, ainda que artificialmente, a um mínimo de aparências públicas. O choque entre estas duas «forças sociais» — a recomendação e o grau — será altamente erosivo do regime constitucional e está na base do processo da progressiva contestação que conduziu ao repu-

---

([20]) Arquivo da Academia das Ciências de Lisboa, V. Soromenho (Augusto).

([21]) Este caso nunca foi estudado, nem posto suficientemente a claro pelos biógrafos de Herculano, nem pelos historiadores da Academia. O que dele se sabe é contudo, bastante para que sejam postos de parte todos os «julgamentos» que acerca de todos os participantes, até hoje, foram ou têm sido feitos. Seja como for, contudo, veio a ter considerável peso nas futuras relações entre Herculano e Soromenho.

blicanismo pois nele se recolhiam os descontentes com as formas de promoção.

Augusto Soromenho não se afastou de Herculano, durante todo este período dramático da vida do historiador quando ele procurava, com pouco sucesso, institucionalizar, através da Academia das Ciências, a sua influência pública. Entretanto, tinha passado o período mais grave dos confrontos internos. E, constituindo-se, em 1861, a *Comissão dos Monumentos Eclesiásticos* (22). Alexandre Herculano é nomeado para a sua presidência, numa comissão de que faziam parte Levy Maria Jordão e Vicente Ferrer Neto de Paiva. O encargo do agrupamento era o de coligir documentos acerca do «direito eclesiástico português». Servia de secretário Bernardino Joaquim da Silva Carneiro, professor da Faculdade de Direito de Coimbra e autor de uns *Elementos de Direito Eclesiástico Português* (23).

A Comissão concebia um projecto de largas intenções mas teve reduzida capacidade realizadora. Para tanto, terá contribuído o seu secretário, já doente e de muitos afazeres, com limitado interesse pela parte propriamente administrativa da comissão que lhe competia. Augusto Soromenho, que já trabalhara para a Academia, foi desta vez contratado como paleógrafo tarefeiro daquela comissão, recebendo vencimento, segundo os documentos que lia e transcrevia. Depressa se habituou à pouca exigência ou vigilância do seu trabalho.

Pela mesma altura, Augusto Soromenho obtém a cadeira de árabe no Liceu Nacional de Lisboa; de certo modo, podemos dizer que, nestas condições, a sua subsistência económica

---

(22) Decreto de 10 de Janeiro de 1861.

(23) Coimbra, 1863. A escolha de Bernardino Joaquim da Silva Carneiro era, contudo, uma escolha política. A sua especialização em direito eclesiástico, neste autor de «poemas épicos burlescos (a *Dourivinhada*, a *Farpúncia)* e de compêndios de Geografia e Cronologia, só se revelou em 1861, quase no final da sua vida; o sentido que dava a esses *Elementos* exprime-se, desde logo, pela dedicatória que dá ao livro complementar deste último: «à mais perfeita e sã observância da disciplina, liberdade, prerrogativas da Igreja Nacional». O seu teor é claramente galicano, de acordo, aliás, com a doutrina da própria comissão.

estava garantida, assim como assegurada a sua presença nos meios culturais. As sombras que apresentava eram explicadas pelo «mau génio» de Camilo e bem depressa a amargura de Herculano seria lançada à conta das suas próprias «mazelas» e do seu despeito.

A promoção de Soromenho estava assegurada e fora pois bem sucedida: o guarda-barreira que, em 1853, se tinha aproveitado do guarda-chuva de Camilo Castelo Branco era agora professor de árabe, sócio correspondente da Academia das Ciências, paleógrafo e colaborador do *Jornal do Comércio*. Vivendo em Lisboa, a nenhuma destas ocupações é estranho, até esta altura, o patrocínio de Alexandre Herculano. O autodidacta já não era o jovem necessitado mas um profissional, professor do liceu, com o estatuto de cadeira especial. Os meios fundamentais de subsistência estavam assegurados; mesmo que não lhe parecessem suficientes, a sua situação económica nada tinha de exígua e ainda menos apresentava essa angústia lastimada dos antigos tempos. A filáucia nobiliárquica também tinha desaparecido das manifestações públicas, embora os seus inimigos nunca a tivessem esquecido. Dispunha, não obstante, de audiência científica e literária própria, era da privança e da confiança do maior historiador português vivo, verdadeira glória pública que não escondia a atenção que lhe prestava, sempre misturado com o seu característico modo de cumplicidade protectoral. Decerto, frequentou os jantares de sábado na Ajuda, antes da partida de Herculano para Vale de Lobos. Nem podia ser de outro modo. É a altura em que surgem dificuldades inesperadas, mas insuficientes para lhe retirarem a audiência conquistada.

Jorge Borges de Macedo

estava garantida, assim como assegurada a sua presença nos meios culturais. As sombras que apresentava eram explicadas pelo «mau génio» de Camilo e bem depressa a amargura de Herculano seria lançada à conta das suas próprias «mazelas» e do seu despeito.

A promoção de Soromenho estava assegurada e fora pois bem sucedida: o guarda-barreira que, em 1853, se tinha aproveitado do guarda-chuva de Camilo Castelo Branco era agora professor de árabe, sócio correspondente da Academia das Ciências, paleógrafo e colaborador do Jornal do Comércio. Vivendo em Lisboa, a nenhuma destas ocupações é estranho, até esta altura, o patrocínio de Alexandre Herculano. O autodidacta já não era o jovem necessitado mas um profissional, professor do liceu, com o estatuto de cadeira especial. Os meios fundamentais de subsistência estavam assegurados; mesmo que não lhe parecessem suficientes, a sua situação económica nada tinha de exígua e ainda menos apresentava essa angústia lastimada dos antigos tempos. A filiação nobiliárquica também tinha desaparecido das manifestações públicas, embora os seus inimigos nunca a tivessem esquecido. Disputas, não obstante, de audiência científica e literária própria, era da privança e da confiança do maior historiador português vivo, verdadeira glória pública que não escondia a atenção que lhe prestava, sempre misturado com o seu característico modo de cumplicidade protectoral. Decerto, frequentou os jantares de sábado na Ajuda, antes da partida de Herculano para Vale de Lobos. Nem podia ser de outro modo. É a altura em que surgem dificuldades inesperadas, mas insuficientes para lhe retirarem a audiência conquistada.

Jorge Borges de Macedo

(28) Coimbra, casa A escolha de Bernardino Joaquim da Silva Carneiro era, contudo, uma escolha reflexa. A sua especialização em direito eclesiástico, neste sector de ciências eclesiásticas (a Douriavinhada, a *Farpuncia*) e nas cronologias de Geografia e Cronologia, só se revelou em 1861, quando (ao final da sua vida) o sentido que dava a esses *Elementos* exprimiu, desde logo pela dedicatória que dá ao livro complementar desde a ordem e nota perfeita e sã observância da disciplina, liberdade, prerrogativas da Igreja Nacional. O seu tom é claramente galicano, de acordo, aliás, com a doutrina da própria comissão.

A FAMÍLIA:

MODELO, NECESSIDADE E INDIVIDUALISMO

La Famille n'est que chicanes
Paul Claudel

PREÂMBULO

Neste ensaio não pretendemos fazer o balanço das investigações sobre a história da família, nem menos ainda, utilizar toda a riquíssima bibliografia a esse respeito (1). Trabalhos recentes, alguns dos quais ainda inéditos, levam a interpretar certos resultados de maneira que interessa sobretudo a História moderna dos povos da Europa meridional. Por isso falamos de coisas bem sabidas, porque entram também nessa explicação geral. Os exemplos são escolhidos, naturalmente, sem que isso force a demonstração, esperamo-lo, como pensamos que a coerência com os outros factos históricos se imponha.

1. *PORQUÊ UM MODELO?*

A formulação do modelo da «família ocidental» está ao centro das investigações históricas e chegou a resultados notáveis (2). Porém tal «modelo» adapta-se mal a realidades

(1) Cf. *Bibliographie internationale de la Démographie historique,* ed. Comité international des Sciences historiques, Société de Démographie historique, Paris, 1978.

(2) Basta citar-se alguns títulos: Michael W. Flinn, *The European Demographic System, 1500-1820.* Brighton, 1981; Jack Goody, *The Development of the Family and Marriage in Europe.* Cambridge, 1983; Tamara K. Hareven, ed., *Transitions. The Family and Life*

continentais e em particular meridionais e mediterrâneas. Decerto exigências afectivas e a própria afirmação do indivíduo desde o nascimento, se realizam através do casal e condições históricas gerais do Ocidente articulam à sua volta relações, hábitos, costumes, práticas comuns e, progressivamente, íntimas. Mas em sociedades como as europeias pobres desse ponto de vista, o casal e a família aparecem também como a célula produtiva, grupo de trabalho, elemento de reprodução não só biológica, política e social, mas também económica. Tudo isso faz que um «modelo» pareça pelo menos tão difícil de formalizar como até foi sempre difícil de atingir, de conhecer e de viver para grande parte das populações. Porquê então a insistência em definir um «modelo ocidental»?

Na verdade, em toda a parte se considera que um dos elementos fundamentais das sociedades actuais, a «família» ou mais concretamente, a «instituição familiar» tem a função de «intermediário entre a comunidade global e o indivíduo». Trata-se, mesmo para países do Terceiro-Mundo, do casal, da «família nuclear» (3). Chega-se assim a uma situação de que se vêm os primeiros anúncios no século XV com abundantes textos que se «disseram um programa para uma existência privada em todos os seus pormenores» (4).

A aparição ou melhor a racionalização desta forma de existência, o pai, os filhos, a família, foi diagnosticada no momento em que do «repouso na inércia» se passou à «agitação inquieta», e a «sociedade que durante muito tempo se

---

Course in Historical Perspective. New York, 1978; David. H. Olson, et al., *Families: What Makes them work.* London, 1983. As discussões mais frutuosas e, por vezes, inúteis, seguiram-se à aparição do artigo de John Hajnal, «European Mariage in Perspective», D. V. Glass, D.E.C. Evergley, ed., *Population in History,* London, 1974.

(3) Cf. por exemplo, Abdelmajid Taktak, «Le milieu familial et ses effets sur la délinquence des mineurs», *Revue internationale de Sciences sociales,* 1981, a. 18, n.º 67, pp. 7-18.

(4) Segundo J. Burckhardt, *Die Cultur der Renaissance in Italien,* Basel, 1860, p. 164, a propósito de Leon Battista Alberti que escreveu na primeira metade do século XV, mas cujo manuscrito foi plenamente apreciado só no século XX. Ora sabemos, segundo Lucien Febvre, «Comment Jules Michelet inventa la Renaissance», *Pour une Histoire à part entière,* Paris, 1962, pp. 717-729.

mantivera fundamentalmente estática, entrou numa fase de agitada dinâmica» (5). Com a emergência de comunidades que associam localmente gente de ascendência diversa, as cidades, as cidades-estados, à empresa senhorial que Werner Sombart caracterizou como de «despesa», substituía-se outra tendo em vista como esse mesmo autor disse, a realização de um projecto comum, numa mesma vontade. Citamo-lo porque a linha do seu pensamento continua a predominar e exprime de certo modo o apogeu desta representação social e económica. Porque também, é verdade, nos repugna o desprezo com que se trata frequentemente a investigação passada. Precisamente esta mostra quais sejam as grandes perspectivas e justificações da investigação actual.

Efectivamente a vida urbana ao desenvolver-se ajudara a passar da simples satisfação de necessidades em que, segundo Sombart, o dinheiro existia para ser gasto, a um outro em que se racionaliza a economia. Esse papel das cidades é certo e merece ser vincado. Tivemos de resto a oportunidade de mostrar (6) como as relações entre comunidades urbanas exploradas por indivíduos através de relações de correspondência, levaram à criação de conjunturas em que se situam especulações cuidadosamente centralizadas (7). Tais mecanismos (esses encadeamentos de casos e de apreciações são verdadeiros mecanismos lógicos) asseguravam ao capital uma retribuição certa e que mantém os patrimónios ao abrigo da depreciação monetária (8). São instrumentos pois de preservação do poder. Decerto o facto que a depreciação e os mecanismos que a exploram estejam na base de todo um conjunto de «modelos culturais» acabara contrariando os pro-

---

(5) Cf. Werner Sombart, *Le Bourgeois. Contribution à l'histoire morale et intellectuelle de l'homme économique moderne.* Trad. par S. Jankélévitch. Paris, 1926.

(6) *Banque et crédit en Italie au XVIIe siècle,* I, Paris, 1969, p. 111 e s.

(7) *Idem, ibidem,* p. 284 e s. e *passim.*

(8) *Idem, ibidem,* p. 79 e s. e, do mesmo, «L'histoire: une biologie de l'événement politique», *Annales. Economies. Sociétés. Civilisations,* 1971, n.º 3-4, pp. 854-872.

gressos do «espírito capitalista» na Europa continental. Duas vias se desenham que opõem à reformulação de quadros senhoriais agora monetarizados, a continuada racionalização da produção e do mercado. Sempre estas duas vias se confrontam, até nas concepções liberais conscientes da necessidade de dominar uma parte importante do mercado ou crentes, aparente ou profundamente, em que a oferta e a procura o regulem suficientemente.

As opções tradicionais ligadas a patrimónios e associações parentais distinguem-se assim do «aperfeiçoamento do racionalismo económico» em que a família entra como unidade de consumo e o tal «intermediário entre a sociedade global e o indivíduo». O termo «família» tem pois significações diversas. Há que distinguir a defesa dos patrimónios na linha dos comportamentos senhoriais, dada frequentemente como modelo, o que é abusivo ou caricatural senão cruel. É diferente da defesa da família que assegura força de trabalho, ou da protecção das unidades de consumo que forme. Os dois aspectos se acompanham.

Esta defesa (e descoberta) segue-se à sua intervenção para criar as relações capitalistas de produção, o trabalho assalariado, e corresponde à fragilidade que apresenta e oferece durante a industrialização. Sob este aspecto teremos que concordar em que os estímulos que servem o sistema, por exemplo reforçando migrações, actuam mais abertamente do que as respostas às veleidades individuais e familiares, mais tardiamente apercebidas na compreensão da utilidade dos trabalhadores como consumidores.

Com efeito, e será uma terceira maneira de ver as coisas, a formação de famílias, a sua protecção que passa pela realização dos indivíduos, não é e não foi nos tempos modernos, do capitalismo, determinante para a política da «sociedade global». Aparece sob formas repressivas que acentuam o esforço, o investimento, se se pode dizer, dos indivíduos isolados ou abandonados à sua sorte. Nos primórdios da época moderna e há pouco ainda em certos países do Terceiro-Mundo mas também da Europa, o salário foi medido pela subsis-

tência, trata-se de calcular um salário máximo (9). A ideia do salário mínimo é relativamente recente e entra na formação da sociedade de consumo (10). O casal, a família vêm-se praticamente obrigados a adicionar os salários, todos os seus componentes devem trabalhar, as crianças começam cedo (11). O casal necessita de mais de um salário quando e onde se perdeu ou se ignorou o sentido do salário-subsistência (12) ou se mediu mal, porque o seu pagamento fosse feito com dinheiro sistematicamente depreciado (13). Acresce que a industrialização não teve lugar nos países antes munidos de indústrias urbanas ou populares, rurais, em que se conhecia essa medida do salário máximo; que a força de trabalho era chamada de relativamente longe, não se empregando famílias mas indivíduos dos dois sexos e de qualquer idade. Onde outrora houvera actividades de transformação, a industrialização chegou tarde.

É por tudo isso que a transição não é a mesma coisa quando se fale de economias que conheceram longos períodos de estabilidade monetária ou de outras esgotadas pela espe-

---

(9) Cf. por exemplo, Carlo M. Cipolia, «Prezzi, salari e teoria dei salari in Lombardia alla fine del Cinquecento», *Quaderni di Storia ed Economia*, 1956, n.º 1, e sobre realidades mais próximas das nossas, ainda por exemplo, Pedro Bustinga Ugarte, *Estudio del coste de adquisición de los alimentos basicos precisos para reponer las necesidades alimenticias como base de una política de salarios*, Madrid, 1957, e do mesmo, *El poder adquisitivo de los salarios en Belgica, España, Italia y Reino Unido, referido al coste de la alimentación*, Madrid, 1958.

(10) Cf. uma expressão tardia de tal constatação, em Sidney *Weintraub, Some Aspects of Wage Theory and Policy*, Philadelphie, 1963, e em geral J.G. da Silva, «La part des salaires dans le revenu national comme question historique», *Troisième conférence internationale d'Histoire économique* (1965). Paris, 1968, pp. 621-646.

(11) Elementos tirados de diferentes trabalhos em J.G. da Silva, «A mulher e o trabalho em Portugal», *A mulher na sociedade portuguesa. Actas do colóquio (1985)*, Coimbra, 1986, pp. 263-307. As raparigas são habitualmente identificadas como mulheres.

(12) Sobre o cálculo do salário, custo da reprodução da força de trabalho, cf., do mesmo, «De la modernité du XVIe siècle au sévère mais riche XVIIe: Sur les monnaies instrument politique», *Études d'Histoire monétaire, XIIe-XIXe siècles*, ed. John Day, Lille, 1984, p. 406.

(13) *Idem, ibidem*, p. 405, sobre a transmissão às moedas «com valor intrínseco» do valor criado pelos trabalhadores pagos com moeda depreciada.

culação que desmotivara os trabalhadores. Sempre assim fora. A transição dos países «industrializados» nada tem que ver com a dos chamados agora «países em via de desenvolvimento». Ora aqui como ali pretende-se, do ponto de vista do equilíbrio da «sociedade global» e dos interesses internacionais ligados ao consumo, que a família tenha um mesmo papel, embora predomine a tendência individualista, ou se lhe dê preferência até politicamente. Acresce com efeito que a destruição, a negação, a recusa do equilíbrio das «classes sociais» a que aludia Werner Sombart a propósito dos tempos pré-capitalistas corresponde à afirmação crescente do indivíduo. Cita a esse respeito A. Virkandt (14) que há sessenta anos escrevia: «Menos está desenvolvido, mais o homem se sujeita à força do modelo, da tradição, da autoridade e da sugestão». Naturalmente recusamos recentes insistências sobre a perenidade do espírito capitalista ou do capitalismo que surpreendem quando vêm de historiadores (15). Da mesma maneira não nos parece aceitável impor à História modelos familiares que nela não encontramos.

O «espírito capitalista» interessa-nos aqui porque se o animal político que é o homem não cessa de olhar ao exemplo que «vem de cima» e que mostra um melhor viver, resultado aparente de mais certa acção, esse «espírito» corresponde, pelo menos temporariamente, à exacerbação de características favorecidas pela História ocidental. Isso sim mostra uma mais adequada relação entre os modelos e a sensibilidade tal como se modela, ou pelo menos o seu triunfo não sem violência porém. Efectivamente vem da Florença moderna consecutiva à derrota dos Ciompi, momento este exemplar dessa História. Dá toda a sua medida nas ilhas britânicas e nos Países-Baixos setentrionais após que indivíduos favorecidos pelo espírito individualista tenham estabelecido como aludimos o trabalho

(14) Em Alfred Ferdinand Vierkandt, *Die Stetigkeit im Kulturwandel, eine soziologische Studie.* Leipzig, 1908, p. 103.

(15) Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XVe-XVIIIe siècles)*, Paris, 1980, 3 vol. Mas ver a discussão confusa em *Une leçon d'histoire de Fernand Braudel. Châteauvallon /octobre 1985*, Paris, 1986, pp. 141-152.

assalariado ([16]). Aí surgiu talvez um tipo de família mas que nada tem a ver com a realidade ocidental, continental ou mediterrânea.

Sem dúvida o jogo das estruturas regula a situação relativa das «classes sociais» que são classes políticas também, e dos indivíduos; mas não é o peso dessas classes combinado com a acção de tal ou tal «tipo» de pessoas ou exprimido por elas que marca as avançadas e acaba delineando as regras do jogo? No fim e ao cabo, a História difícil da família confunde-se com as aventuras individuais cuja persistência testemunha da vontade profunda imposta pelas raízes mesmas e o desenvolvimento da situação que aparentemente se favorece mas sem se lhes atribuir condições de aplicação.

Que assim seja mostra-o o facto que a família, pelo matrimónio religioso, sacramento, seja cedo imposta pela Coroa francesa servida pelo galicanismo desde o século XIV ([17]). Das hierarquias que resultam exprimidas nomeadamente pela misoginia, dá testemunho um indivíduo que tudo contribui a isolar, Christine de Pisan ([18]). Aqui também os modelos são

---

([16]) A distinção entre as ilhas Britânicas e o continente foi percebida num primeiro tempo por Marc Bloch, *Seigneurie française et manoir anglais*, Paris, 1960; hoje vai-se longe sobre esse mesmo caminho, cf. Alan Macfarlane, *The Origin of English Individualism: The Family, Property and Social Transition*, Oxford, 1978. Porém há apresentações desta História que ou bem vêm sobretudo os cimos, cf. V.G. Kiernan, *State and Society in Europe, 1550-1650*, Oxford, 1980, ou se referem aos tempos próximos do nosso, privilegiando-os excessivamente, por exemplo, John Turner, ed., *Businessmen and Politics. Studies of Business Activity in British Politics 1900-1945*, Aldershot, 1984.

([17]) Cf. George Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Paris, 1981, recordando-se porém Paul Quinquet de Monjour, *Histoire de l'indissolubilité du mariage en France depuis le Ve siècle jusqu'au Concile de Trente*, Paris, 1901 e Pierre Daudet, *Études sur l'histoire de la juridiction matrimoniale. Les origines carolinginennes de la compétence exclusive de l'Église (France et Germanie)*, Paris, 1933, bem como, do mesmo, *Études sur l'histoire de la juridiction matrimoniale. L'établissement de la compétence de l'Église en matière de divorce et de consanguinité (France, X^e-XIIe siècles)*, Paris, 1941; a formação do Estado e o estabelecimento do galicanismo impõem uma realidade acima das populações.

([18]) Crescida e vivendo na corte de França (ca. 1364-1431), foi uma das raras mulheres que discutiram os disparates dos autores da época, a última voz feminina da idade média. A sua cultura fazia

estudados de maneira marginal, na nobreza. Ora pode dizer-se que no povo se não seguiu o modelo nem as ordenações reais foram respeitadas, de tal maneira que o desregramento suscita a aparição de movimentos purificadores, entre outros, o jansenismo. Só em meados do século XVI a lição toscana da família é de certo modo generalizada pelo concílio de Trento. Que se pratique ou não, depende da História de cada sociedade e torna-se gradualmente um facto nacional, relativo ao território que delimitam fronteiras dentro das quais o Estado comanda. Como por acaso é em países que deixaram o catolicismo que os historiadores encontram um «modelo de família ocidental» pouco seguido sobre o continente e em particular pelos povos meridionais. Surge onde, como dissemos, o indivíduo se afirma impondo «de baixo para cima», e acompanhado pelos seus, o trabalho assalariado, recorrendo ainda a empregados. A preocupação já no século XIV exprimida pelo Estado francês em formação, sanciona no século XVI e muito diferentemente, imposta «de cima para baixo», a ordem católica que se procurara principalmente instalar no ultramar, em especial nas Américas (19), mas também por exemplo, na Ásia portuguesa (20) e na Etiópia que solicitara a ocidentalização. O esforço de clarificação seria vão, por se recusar o que contém de misoginia entre outras razões (21). Obedecida ou recusada, a intervenção do Estado

---

de Christine de Pisan uma criatura diferente. Cf. P.G.C. Campbell, *L'Epître d'Othea. Étude sur les sources de Christine de Pisan*, Paris, 1924.

(19) Na América, situações inextricáveis se tinham apresentado aos jesuítas; o tribunal do santo ofício ajudara-os a contaminar a massa indígena da «doença do pecado» o que deixara face a face unicamente negros e brancos. Cf. J.G. da Silva, «A propos de la formation du Brésil: les femmes en étaient aussi», *Acta Universitatis Szegediensis... Acta Historica LXXIX*, 1984, pp. 9-25.

(20) A política de casamentos acompanhara porém na Ásia, a dispersão de Portugueses em zonas que a Coroa não dominava. Cf. por exemplo, Pierre-Yves Manguin, *Les Portugais sur les côtes du Viet-nam et du Campa. Étude sur les routes maritimes et les relations commerciales, d'après les sources portugaises (XVIe, XVIIe, XVIIIe siècles)*, Paris, 1972.

(21) Elementos em Gérard Geist, *Les Européens en Éthiopie aux XVIIe et XVIIIe s.*, Nice, 1983, em, do mesmo, «L'influence por-

e da Igreja não correspondeu nem na Europa nem no ultramar às condições materiais e de sensibilidade em que viviam as populações ([22]).

Instrumento de aparente igualização das economias, foi a industrialização que exacerbou, insistimos, mostrou sem equívoco o verdadeiro genocídio a que correspondem as migrações, próximas ou longínquas, como nas tentativas de desenvolvimento, de industrialização sobre o continente e nos países mediterrâneos. Para que serve a História se só olhamos ao que se passa no nosso tempo ou ao que aconteceu no século XIX? Não ignoremos que se o recuo dos investimentos nas grandes indústrias itálicas foi compensado em parte nos séculos XVI e XVII pela exploração e emprego da força de trabalho rural ([23]), casos houve, o de Roma por exemplo ([24]), em que na falta de compensação idêntica, o banditismo floresceu, com a prostituição, eterna companheira da degradação do homem, envilecendo ainda mais a mulher. Outros, como nos espaços castelhanos, deram imagens de desenraizamento pícaras ou militares. A subversão suscitou a aparição de tribunais especiais como o do santo ofício e foi um freio às tendências revolucionárias ([25]) que, elas também virão de fora, com a nova industrialização.

---

tugaise sur la femme éthiopienne aux XVIIe et XVIIIe siècles», *Colóquio «A mulher na sociedade portuguesa» (1985)*, bem como em, sempre do mesmo, *L'Éthiopie et l'Occident. Constatations, analyses et interprétations des Occidentaux XVIIe et XVIIIe siècles*, Nice, 1982 (Relatório de D.E.A., em impressão).

([22]) Cf. para uma orientação geral, J.G. da Silva, «Le Moyen âge et les modernes: à propos des femmes et du mariage dans le Sud-ouest européen», *Mélanges Jean Larmat. Annales de la Faculté des Lettres..., de Nice*, 1982, n.º 39, pp. 473-488.

([23]) Cf. ainda J.G. da Silva, *Banque et crédit, cit.*, pp. 317-372.

([24]) Cf. Jean Delumeau, *Vie économique et sociale de Rome dans la seconde moitié du XVIe siècle*, Paris, 1959, 2 vol., e Richard C. Trexler, «La prostitution florentine au XVe siècle», *Annales, E.S.C.*, 1981, n.º 6, pp. 983-1015, sobre o ambicioso e rendoso projecto de estabelecimento de quatro lupanares, só em parte executado.

([25]) Sobre força da subversão nos países meridionais, cf. J.G. da Silva, «Les mouvements populaires de révolte comme témoignage sur la paupérisation aux XVIe et XVIIe siècles», *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen âge, Temps modernes*, 1976, t. 88, 1, pp. 297-318.

Dois processos se opõem e na verdade se completam. Um de especulações monetárias que matam as indústrias, restringem a formação de famílias e acenam com a complexidade das relações como remédio. São as veleidades políticas operárias (26) que afastam os investimentos, o que não deixa de se acompanhar pela formação de mercados até no que respeita à alimentação. Outro, de estabilidade, favorece as iniciativas familiares com o individualismo aceite, leva às relações capitalistas de produção e ao trabalho assalariado, à nova industrialização. A sua hora foi pois recuada para os povos meridionais no calendário da divisão internacional do trabalho. Aos povos ibéricos e mediterrâneos dera-se a missão de conquista e de fornecimento de matérias-primas para o capitalismo emergente.

Quando essa hora chegou afinal para as populações alemãs e francesas, no quadro de fronteiras e de decisões que os Estados promoviam diferentemente nos dois casos, tratou-se de proteger os interesses dos investimentos formando as novas famílias proletárias (27), protegendo as camponesas. A legislação alemã aplicada em particular na Alsácia-Lorena (28), fazia inveja. Procurava-se recuperar as mulheres que a História obediente tentara ignorar e dava-se como modelo a família patriarcal a que já no século XVII um partidário inglês da realeza buscara origens bíblicas (29). Dificuldades

---

(26) A questão fundamental é, a propósito do capitalismo continental, do século XVI, a variedade das moedas, a diferença entre a sua utilização social e mercantil. Cf. J.G. da Silva, *Banque et crédit, cit.*, I, p. 12 e passim.

(27) Cf. por exemplo, Frédéric Monnier, *Les Paysans à famille-souche du Lunebourg hanovrien*, Paris, 1884 e Antoine Savoye, «Les continuateurs de Le Play au tournant du siècle», *Revue française de Sociologie*, 1981, XXII, n.º 3, pp. 315-344.

(28) Cf. Ch.-L. de Haller, *Précis de réformes opérées par le gouvernement allemand dans l'Alsace-Lorraine pour la conservation du foyer des familles-souche, et spécialement en faveur des orphelins mineurs de la petite propriété (Annexe à F. Le Play, L'organisation de la famille...)*, Tours, 1875².

(29) Sir Robert Filmer, *Patriarcha, or the natural power of kings*. London, 1680 (póstumo, o autor tendo morrido em 1653); cf. Peter Laslett, *Patriarcha and other works of Sir Robert Filmer*, London, 1949. Lembrem-se as reacções, Philalethes (pseud. de Sir James

não faltam. Onde encontrar tal modelo, nos Pirinéus, nos Alpes, na Córsega, em que países pobres e portanto naturais (ou selvagens) ([30])? Como conciliar o interesse em empregar mulheres mal pagas para reduzir os custos de produção, e a necessidade de as fechar em casa, a ocupar-se dos filhos e do marido, para proteger a família das aventuras e evitar que manifestem o seu mau espírito, em protestos, greves... ([31])?

Por isso, nos países meridionais o individualismo é pervertido pela misoginia e o culto progressivo da mulher modelar, da virgem, da mãe ([32]). Referências não faltam, viram-se como convém. As corporações têm por função fazer voltar

---

Tyrrell), *Patriarcha non Monarcha. The Patriarch Unmonarch'd...*, 1681, e John Locke, *Two treaties of Government: in the former, the false principles, and foundation of Sir Robert Filmer, and his followers, are detected and overthrown...*, 1690.

([30]) Cf. Frédéric Le Play, *L'organisation de la famille selon le vrai modèle signalé par l'histoire de toutes les races et de tous les temps... avec trois appendices*, Paris, 1871, e Tours, 1875, aumentado. Outras perspectivas em Lewis Henry Morgan, *System of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Washington, 1871, bem como, do mesmo, *Ancient society, or Researches in the Linen of Human Progress from Savagery to Civilization*, London, 1877, e para uma crítica, Friedrich Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staats...*, Zurich, 1884, e nomeadamente as indicações da tradução francesa apresentada por Pierre Bonte e Claude Mainfroy, Paris, 1983.

([31]) Cf. Louis Assier-Andrieu, «Le Play et la famille souche des Pyrénées: Politique, juridisme et science sociale», *Annales, E.S.C.*, 1984, a. 39, n.º 3, pp. 495-512, ou os elementos e discussões em, por exemplo, Richard J. Evans, W.R. Lee, ed., *The German Family*, London, 1981, Mary Nash, *Mujer, familia y trabajo en España, 1875-1936*, Barcelona, 1983; ver o *Colóquio «A mulher e o trabalho em Portugal»*, *cit.*; Dr. Louis-René Villermé, *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie*, ouvrage entrepris par ordre... de l'Académie des Sciences morales et politiques, Paris, 1840, 2 vol.; Frédéric Le Play, *Les ouvriers européens, étude sur les travaux, la vie domestique et la condition morale des populations de l'Europe, précédées d'un exposé de la méthode d'observation*, Paris, 1855, segunda edição: Tours, 1877-1879, 6 vol.

([32]) Sobre o culto da Virgem, tardio no ocidente, lembre-se que se acelera e confirma no século XIX, e mais ainda no século XX, com as aparições controladas. Sobre os «quadros fixos», cf. Werner Sombart, *Le Bourgeois, cit.*, p. 29. Uma versão que pareceu definitiva é estudada em J. Bonnecase, *La Philosophie du Code Napoléon appliquée au droit de famille. Ses destinées dans le droit civil contemporain.* 2e édition entièrement revue et augmentée, Paris, 1928. As fontes da Constituição portuguesa da época andam por aí, nada tendo de extraordinário, embora retome as intenções da dinastia de Avis.

a oferecer «aos indivíduos quadros fixos dentro dos quais cada um encontra a possibilidade de desenvolver-se, de realizar o seu aperfeiçoamento». São outra vez as concepções de São Tomás que dominam ajudadas pelo esgotamento do individualismo na emigração. Como antes da substituição da sociedade senhorial por uma outra em que predomina o «espírito capitalista», a luta pela subsistência persiste como um freio ao desenvolvimento mas, mais profundamente, dá o primeiro lugar no consumo e nos «modelos culturais» ad hoc, à estabilidade do poder político. A família, o casal, continua a ser uma conquista difícil, necessária e estimulante mas raramente realizada. Apregoada.

São as contradições que o modelo apresenta no nosso tempo, em particular no segundo terço do século XX, quando a industrialização se estendeu a esses países meridionais, mas muito paulatinamente. Bem entendido, dava-se o modelo como tradicional, natural e historicamente demonstrado. Tornava-se um pilar da construção política. Mas isso exigia que se conservasse um nível de subsistência para preservar as características senhoriais da sociedade, o que era porém incompatível com os progressos da «economia racionalizada». Com efeito, esta ainda mais nas economias liberais que nas planificadas sacrificava à macro-economia, instituía e impunha o consumo em padrões internacionais (33). O nível de auto-subsistência resistiu, durou por exemplo em Portugal todo esse segundo terço do século e uma década mais (34). Especulando. Não deixou de ser aproveitado quando se deveu ajudar os países «industrializados» com a emigração a partir dos outros,

---

(33) Mais ainda, criticando como já Adam Smith, os excessos dos capitalistas, exige-se um *Estado forte* (sic) que proteja o capitalismo: W. Röpke, *Explication économique du monde moderne*, trad. de Paul Bastiet, Paris, 1940, aparecido em 1946. Sobre a crítica dos controlos, cf. Milton Friedman, Anna Jacobson Schwartz, *A Monetary History of the United States, 1867-1960*, Princeton, 1963. Os padrões internacionais ignoram a distribuição das riquezas, comprometendo o progresso ,o que preocupa alguns: Colin Clark, *Les conditions du progrès économique*, trad. par Annie Morin-Rambert, Paris, 1960. Sem dúvida a livre concorrência não era a panaceia que parecera.

(34) Um resumo em J.G. da Silva, «L'auto-consommation au Portugal (XIVe-XXe siècles)», *Annales, E.S.C.*, 1969, n.º 2, pp. 250-288.

cuja industrialização só foi amplamente provocada depois da segunda guerra mundial. O equipamento das indústrias fomentadas agora seria ainda outra vez obtido graças à inflação, ao dinheiro depreciado quotidianamente com que se pagava a mão-de-obra dos homens, das mulheres, a quem se deixava pensar que entravam enfim no mercado do trabalho. Porque novas vias tinham sido abertas para o estudo das populações, atribui-se de novo à investigação histórica a missão de demonstrar a necessária perenidade da família, no melhor dos casos complexa, senão patriarcal como no tempo de Filmer.

2. *QUAL NECESSIDADE? A FAMÍLIA, UMA AQUISIÇÃO DIFÍCIL*

Na verdade, a investigação mostra-nos que a «família» seja uma conquista difícil. Ensina igualmente que é a necessidade que cria para alguns, ambientes densos de vida «familiar» ([35]), desconhecidos ou inacessíveis a grande parte das populações, necessariamente ignorados ou recusados talvez quando precisamente desnecessários materialmente. São as situações no sistema produtivo que aumentam ou diminuem essa densidade e levam muita gente a experimentar ou a suportar o isolamento. O que significa uma descoberta, ou mesmo diversas formas de encontrar a independência, de inventar por si próprio a família conjugal e as relações afectivas. O conhecimento destas é outra coisa com efeito muito reservada também e frequentemente recusada aos pobres como aos príncipes ([36]).

([35]) Pensamos nas linhagens a que aludiu, em conhecedor, José Mattoso, «A mulher e a família», *A mulher na sociedade portuguesa, cit.*, I, p. 47, no cuidado com as genealogias. Tivemos ocasião de nos referirmos à protecção que cedo se concedeu às estirpes, enquanto se impediam as associações populares, em *Banque et crédit, cit.*, I, pp. 415-416 e passim.

([36]) Não se prestou a atenção devida ao isolamento dos príncipes, separados da mãe, como D. Sebastião, estreitamente preparados para uma função que de outra maneira abominam. Sabe-se isso sim, que no mundo do trabalho, «os filhos dos homens não são meninos».

Sem dúvida não nos faltam exemplos para nos fazer pensar que «o belo século XVI» inclinasse nos livros e nos púlpitos à grande família. Não se esqueça porém que antes, no século XV, a família de que dão modelo os Toscanos, é uma criação burguesa, a do «espírito burguês» como começou a defini-lo Werner Sombart, numa época, a sua, em que a questão era primacial. Esse modelo seguia-se à nova orientação social e política que resultava da derrota dos Ciompi, com a criação dos lupanares a que se convidavam as Toscanas e as estrangeiras emigrantes (37), solução que as autoridades esperavam contribuísse a interessar os homens pelas mulheres e, enfim, pela vida de casal. Vê-se quanto o processo é insidioso, lento e tortuoso. Na própria área toscana, é a meados do século XVI que por exemplo Prato (38) vê a sua população se reunir a mais de 7 pessoas por fogo, mas nos subúrbios sempre mais densamente ocupados que a cidade e o seu distrito. Em geral o ambiente familiar só contou mais de 5 indivíduos no século XVI e a quebra notada do século XIV ao século XV foi particularmente sentida nos subúrbios. Como não seria assim? As pequenas cidades são refúgios.

Falemos pois das consequências da política antipopular dos séculos XIV e XV, de que se tem um bom exemplo no novo Estado de Avis em Portugal. Sabe-se quanto as «solteiras» tinham má fama e como eram numerosas no país (39). Na grande cidade que era já Lisboa no século XVI, com 100.000 habitantes e 18.000 fogos (ou seja 5,5 pessoas por fogo), a

---

(37) Curiosamente, não se vê a continuidade entre a destruição das veleidades industriais florentinas, exprimidas pelos trabalhadores, e a afirmação do «espírito capitalista» de que Werner Sombart quis estabelecer a conformidade com a realidade do século XIX. O que importa é o travão posto à «industrialização», no século XV; cf. Laszlo Makkai, intervenções em *Une leçon d'histoire de Fernand Braudel, cit.*, pp. 122-5 e 139-141.

(38) Cf. Enrico Fiumi, *Demografia, movimento urbanistico e classi sociali in Prato dall'età comunale ai tempi moderni*, Firenze, 1968.

(39) Repetimos que já a propósito do «lançamento e arrecadação do empréstimo» de 1397 se tem em conta a proporção dos «homens e mulheres solteiros que vivem por si», cf. João Martins da Silva Marques, *Descobrimentos portugueses*, I, Lisboa, 1944, p. 608.

contribuição extraordinária de 1565 (40) fez recensear 47,5% de indivíduos vivendo sós, 26,9% de fogos com duas pessoas, num conjunto pois de 74,4% de unidades que em pequena parte seriam casais. Como os fogos de 3 indivíduos representam 12,9% do total, as «famílias» com eventualmente um único filho levam a parte da população vivendo num ambiente pouco denso a 87,3% das unidades recenseadas e de que pouco sabemos. Adicione-se que com 10 ou mais indivíduos não há senão 0,52% dos fogos. Sem dúvida se trata de imagem particular, a da população abrangida pelo «lançamento e serviço» feito a el-rei? Mas, seja qual for o conteúdo exacto dela, como não reconhecer que predomina a gente isolada, necessária ou voluntariamente, fracamente associada? Mostra indubitavelmente quanto a vida de relação seja reservada e débil para muitos. Mas trata-se sem dúvida ainda, duma situação de desequilíbrio devida provavelmente à forte mobilidade das populações.

Uma outra cidade peninsular, muito mais pequena, não perdera inteiramente no século XVII o forte poder de atracção que tivera antes e dá pormenores a esse respeito. Medina del Campo (41) continua até meados desse século a receber imigrantes estrangeiros que em 1619-1647 fazem 5,6% dos enfermos entrados no hospital de Simon Ruiz. Os Portugueses, embora casem frequentemente na cidade, são os mais numerosos (82,5% desses estrangeiros). Mas os imigrantes hispânicos são quem mais vai a esse hospital (57,04%). A imigração hispânica que continua dá porém só um quarto dos homens e mulheres que se casam em certas paróquias. Numa delas, a de San Martin e em 1629, os casados que têm dois filhos ou mais reunem 33,9% das famílias, das quais 3,5%

(40) Os séculos XIV e XV tinham visto a fuga para as cidades de gente que pretendia ganhar dinheiro com o seu trabalho. Escandaloso. Crise. No século XVI, servem. Cf. Michel Zanotti, *Approche de la réalité sociale de Lisbonne au XVIe siècle.* Relatório de D. E. A., 1985 (em impressão).

(41) Dados de Alberto Marcos Martins, *Auge y declive de un nucleo mercantil y financiero. Evolución demografica de Medina del Campo durante los siglos XVI y XVII*, Valladolid, 1978, pp. 52, 285-292.

com 5 filhos pelo menos. As outras têm só 1 (28,1%) ou nenhum (37,6%). O ambiente familiar esfarrapa-se gradualmente. A média de filhos por casal dá em 1629, 2,1 e em 1690 unicamente 1,5. Nesta última data, a parte dos casais sem filhos aumentou a 44,8%, a dos que só têm 1 baixando a 17,9%. Foram as grandes famílias, de mais de 3 filhos que aumentaram, de 12,8% a 24,1%. Aqui como na Lisboa do século XVI, à importância destas grandes casas corresponde uma forte proporção de gente só ou pouco acompanhada.

Não se trata de casos isolados. Nos fins do século XVI, em Salamanca (42), a freguesia de Santo Tomás só conta com 32,7% de casais com 2 filhos ou mais; os outros têm 1 (28,4%) ou não têm nenhum (30,3%), e o resto são pessoas sós (8,7%). A cidade é pois ponto de chegada de gente que por vezes se casa mas frequentemente vive só. Insistamos, por necessidade ou escolha.

Naturalmente cada caso nos mostra, com a diferença das condições locais e segundo o tipo de documentos utilizados, uma aproximação particular mas não uma inteira realidade que se nos ofereça distintamente. Vê-se como os estímulos variam e agem, equilibrando-se. É a tendência que importa. Por exemplo, na segunda metade do século XVI, uma ilha do reino de Nápoles, Prócida (43), abre-se a actividades novas, com estaleiros navais e exportação de fruta e venda de vinho, quer dizer monetarização da economia rural. Isso convida a investimentos de trabalho e portanto aumento da população e da densidade «familiar». A vitória de Lepanto assegurara a navegação. A população ousa viver fora da fortaleza, edifica. Porém alguns dos casais que se formam con-

---

(42) *Idem, ibidem,* p. 53, números tirados de Manuel Fernandez Alvarez, «La demografia de Salamanca en el siglo XVI a través de los fondos parroquiales», *Actas de las I Jornadas de Metodologia Aplicada de las Ciencias Historicas,* Santiago de Compostela, III, 1975, p. 289.

(43) Cf. Giuseppe Di Taranto, «La popolazione di Procida in un frammento di numerazione del 1596», Ercole Sori, ed., *Demografia storica,* Bologna, 1975, pp. 285-298.

tinuam com os pais. São os *terracini* e os marítimos, pescadores e outros, numerosos, que formam «famílias» assaz importantes com 4,3 pessoas em média. Mas os indivíduos isolados e os casais sem filhos fazem-na baixar no total, a 3,9. Por um lado, células «familiares» são grupos de trabalho; mas por outro, uma mão-de-obra disponível, independente se lhes junta. Pode parecer simples, mas nem sempre é assim, sem dúvida.

Já em pleno século XVIII, esse equilíbrio parece dever-se noutros locais a razões prementes, que é delicado definir. Também os Albaneses de rito grego de Casalvecchio di Puglia (44), quando casam continuam a viver em casa dos pais, mas por falta de alojamentos. A população passa de 624 em 1711 a 892 em 1750 pessoas e o número de casas, de 124 a 177, pequenas e na maior parte, alugadas. Além disso, embora se nos diga que a alteridade se esbateu, e que estão perfeitamente integrados numa população católica, o custo da liberdade individual ou do novo casal, pode julgar-se excessivo. A média de pessoas por fogo vai de 4,4 a 3,9 de um a outro desses anos. Portanto pagava-se; é como se se respirasse dificilmente, mas se respirasse. Neste exemplo, a aldeia perdida no meio de outras faz-nos pensar numa ilha, mais encerrada porém no século XVIII que Prócida dois séculos antes.

Sem dúvida conviria em vez de coleccionar exemplos, atentar em situações regionais, zonais, de espaços cuja homogeneidade seja patente independentemente do seu fundamento, a verificar. É verdade que há «ilhas» apresentando tais características. Uma verdadeira ilha, vasta e variada, sugere considerações de ordem geral.

Na Sicília (45), os efectivos por fogo compreendem raramente no século XVII, 4 indivíduos e portanto, um máximo de 2 filhos. A média estabelecida para a ilha a 3,8 não é

---

(44) Cf. Salvatore Fedele, «Strutura e movimento della popolazione in una parrocchia della Capitanata, 1711-1750», *ibidem*, pp. 299-329.

(45) Dados em Maurice Aymard, «Sicilia: sviluppo demografico e sue differenziazioni geografiche, 1500-1800», *ibidem*, pp. 195-226.

atingida por províncias inteiras, Siracusa, Piazza, Messina, e outras, Caltanissetta e Palermo passam-na pouco. Como Malthus não fez senão constatar situações devendo a seu ver limitar logicamente a formação de casais novos, podemos sem anacronismo falar de malthusianismo. Será que já cada um procura viver à sua maneira? Em que outras épocas ou outros países se podem encontrar vestígios dessa tendência assaz claramente exprimidos? Com efeito, a História antiga e tormentada da Sicília pode explicar uma espécie de avanço nesse sentido, como a propósito das condições monetárias. Ora nas Espanhas por exemplo após que as populações rurais tanham aumentado no século XVI, e as culturas ocupado um máximo de terras (46), verifica-se uma relativamente fraca densidade familiar (47) que se atribui já antes de Malthus ao sentido das responsabilidades dos Espanhóis (48).

Não deixemos de notar porém que o sistema de propriedade da terra e as relações de produção submetem certas populações mais do que outras à necessidade de criar ambientes familiares densos e complexos. Esta complexidade pode parecer uma espécie de correcção do baixo número de filhos (lembre-se quanto os intervalos intergenésicos são por vezes longos) (49). Regiões relativamente isoladas distinguem-se ainda nos nossos dias pelo número elevado de pessoas por fogo. Apesar da existência de possíveis referências antigas que a História varreu em boa parte, já no século XVIII o casal com mais de 2 filhos se explica por condições especiais e diversas, mas que pesam. Numa amostra do sul da península

---

(46) Como se vê em J.G. da Silva, *En Espagne, développement économique, subsistance, déclin*, Paris, 1965.

(47) Cf. Annie Molinié-Bertrand, *Au Siècle d'Or. L'Espagne et ses hommes. La population du Royaume de Castille au XVIe siècle*, Paris, 1985.

(48) J. Nuix y Perpina, *La humanidad de los españoles en las Indias* (1780) evoca a prudência dos hispânicos que tendo poucos filhos evitaram os problemas que outras nações conhecem.

(49) Sob reserva, considerando a qualidade da informação, encontramos, por exemplo, em Mouans, intervalos intergenésicos ultrapassando 30 meses como os mais frequentes, em Louis Capecci, *Histoire démographique de Mouans au XVIIIe siècle (1694-1734) la lente affirmation d'une communauté*, Nice, 1985.

itálica ([50]), sobre um total de 4.320 habitantes contamos 931 fogos (a 4,6 portanto). A distribuição é diferente das que seguem o exemplo de Lisboa. Os grupos mais fortes são numerosos, 67,1% dos fogos, de que a maior parte está porém próxima da média. A necessidade obriga os *massari* a acumular braços; vivem a 6,9 pessoas por família e representam 13% do total dos fogos. Os *benestanti*, com 7 indivíduos, só perfazem 3,6%. Os primeiros têm de certa maneira a função equivalente à dos «lavradores ricos» e alguns «seareiros» alentejanos de que fala Alberto Silbert. Ainda os comerciantes e *bottegai* vivem em unidades de 5,8 pessoas mas só formam 1,2% das famílias. Porém os pastores e *pecorai* (2,3% dos fogos, com 4,9 indivíduos em média), os artífices (8,8% com 4,9) e os *bracelai* (38,2% com 4,8) generalizam de certo modo o ambiente familiar assaz denso que é de regra aqui.

Só em 32,6% dos fogos esta população conhece um ambiente em que a média não é atingida, mas trata-se a seu propósito de pormenores com interesse. Levam-nos a falar de sectores frequentemente descurados sem justificação e que em Larino, sociedade assaz fechada se impõem. Os eclesiásticos vivem sós (5,5% dos fogos, de 1 indivíduo). Eis quem pode viver sem os seus, escapando às malhas da complexidade relacional. Por seu lado, as viúvas e as «virgens», 6,1% dos fogos com 2,4 pessoas em média, terão escolhido essa situação, uma solidão protectora, ou serão a ela obrigadas? Tratar-se-ia de tímida réplica do que se passava muito antes em Lisboa? Mas há mais; certa gente em condições diversas ou não qualificadas. Que fermento serão? Contam 4% dos fogos, com 4,1 indivíduos cada. Como os «estrangeiros», 17% dos fogos, a 4 pessoas, estão em margem ou quase. É gente que em parte terá escolhido ou sido forçada a tal situação de indispensável decisão pessoal, talvez difícil, mas não excepcional, inventando outras complexidades frágeis, partilhando al-

([50]) Devida a Danièle Benaiteau, «Il paesaggio agrario nei due Principati attraverso i catasti onciari», a propósito de Larino, em *Il Mezzogiorno settecentesco attraverso i catasti onciari*, congresso organizado pela Universidade de Salerno (1984).

guns a vida com indivíduos que não determinam os esquemas habituais.

Porquê em margem? Nem para todos a resposta será a mesma, por exemplo para os imigrantes, os mais acompanhados, haverá razões especiais. Para os outros, é a perspectiva, a nossa e a dos autores dos cadastros que os marginaliza. Um sentido de independência, individualista, não se diria característico dessas sociedades meridionais após todas as peripécias que isolaram essas quase «ilhas» que formarão no nosso tempo o pobre *Mezzogiorno*. Ora o ambiente mais espesso, com filhos ou empregados (evitamos dizer «criados», expressão portuguesa que se presta a confusões), associando parentes e gente estranha, acaba por nos parecer imposto aos *massari* para manter a sua função económica e social, submetida a condições de concorrência que tão fortemente pesaram sobre os povos meridionais depois do descobrimento da América. Os *benestanti* a quem se colam, seguem os cirtérios do modelo de «despesa» definido por Werner Sombart para a sociedade senhorial. Outras exigências se impõem contraditoriamente aos negociantes, enquanto que os demais, gente do pastoreio, artífices e assalariados se encontram abaixo de 5 pessoas, aguilhoados pela necessidade de respeitar os critérios de rendimento do trabalho e fazer economia de bocas.

Estes últimos conhecerão muito tardiamente novas oportunidades de escapar por promessas mais enérgicas de monetarização da economia às relações complexas. Mas antes que a industrialização chegue com todo um conjunto de prementes contradições, a escolha individual ser-lhes-á apresentada como o supremo risco. Na emigração para a América terão ocasião de verificar que assim é. Entretanto, para alguns já o ciclo de vida comanda, idosos ou esperando a entrada no processo de reprodução, graças a um estatuto especial ou ignorando-o. A idade ou uma libertação que pode ser, reconheçamo-lo, uma exclusão, permitem eventualmente viver à sua guisa. Terá sido a regra para quantos?

Dá-nos novas indicações a esse respeito uma outra amostra, mas mais larga. As pressões a que estão submetidas as populações rurais são mais nitidamente apercebidas na Emí-

lia (51), região itálica que recentemente ainda mais frequentemente que no conjunto italiano registava fogos de 3 ou 4 e mesmo 5 indivíduos. Por meados do século XIX, a média geral atinge 5,7, sendo inferior à da cidade, 6, da colina, 5,8, e da planície, 5,8 também. Aqui e ali, é o habitat disperso que eleva a média. Na montanha, não vai além de 5,5. Mas aqui a fecundidade é superior à da região (151,6 nascimentos por 1.000 mulheres fecundas, e 108,2 respectivamente) e à de todas as outras sub-regiões, embora a nupcialidade seja inferior (22,4 e 25,1).

Justamente, Athos Bellettini sublinha a relação entre a estrutura familiar e a da produção agrícola. São os *mezzadri* e os *coloni* que vivem num ambiente denso, a 8,9 indivíduos por fogo (e na planície, a 9). São ainda os homólogos dos «lavradores» e «seareiros» bem estabelecidos. Ao contrário, os *braccianti* não se reunem senão a 4,3 em geral, e a 4 pessoas por fogo na colina, menos ainda que na cidade (4,6), diríamos que naturalmente. Aqui os proprietários (a 5,1 pessoas por fogo), os comerciantes e *bottegai* (a 4,6) são ecónomos de bocas que devam alimentar. Do mesmo modo o são os chefes de família artífices cujo comportamento se aproxima do dos *braccianti* (4,6 em geral e um máximo de 5 na cidade). Uma proporção elevada de solteiros, 64% dos homens e 58% das mulheres, mostra que se aprende a viver só. Acrescente-se que dos artífices e operários, 61,3% são femininos. A monetarização da economia vinha de longe nesta região, exactamente uma das que herdaram da queda das cidades industriais modernas da península.

Gérard Delille (52) insistiu com razão sobre as afinidades entre a estrutura demográfica e a produção, ele também. Lembrou a propósito do reino de Nápoles, outros exemplos

---

(51) Cf. Athos Bellettini, *La popolazione delle campagne bolognese alla metà del secolo XIX*, Bologna, 1971.

(52) *Agricoltura e demografia nel regno di Napoli nei secoli XVIII e XIX*, Napoli, 1977, que encontra realidades indicadas por J. Cuisinier, *Économie et parenté. Essai sur les affinités de structure entre système économique et système de parenté*, Paris, 1975. Na Anatólia central.

mediterrâneos. A família conjugal, pai, mãe e filhos, não podendo subsistir abaixo de determinado produto, vê-se praticamente forçada a associar outros indivíduos. O problema fundamental seria o do emprego, ou da retribuição da mão-de-obra, e do seu rendimento. Pode parecer porém que o que é verdade em economia de mercado, só se aplica a grande parte das populações quando se encontram isoladas, se estão submetidas de qualquer maneira a pressões particulares que se não devem todavia confundir com os mecanismos do mercado. Até porque podem ser ainda mais violentas e comportar, ou parecer comportar, equações naturais que tanto pesam sobre as populações rurais e continuam a pesar quando estejam em economia de mercado.

Por isso a adopção da pequena exploração, quando possível, asseguraria transitoriamente pelo menos rendimentos favoráveis (mais claramente vistos quando superem os da grande exploração). Assim se justifica uma espécie de eterno retorno à família conjugal, sem que se deva excluir, ainda uma vez o repetimos, a eventual preferência por esse quadro de vida. Necessário de certo modo, nas condições feitas aos camponeses, esse eterno retorno pode significar uma pauperização gradual, devida além do mais à divisão da terra em parcelas de que, por exemplo na Beira, se conhece a dispersão. Qual dessas experiências tem mais força sobre os indivíduos? Responder a tal pergunta é o nosso problema de historiador. Talvez nos ajude o considerar-se que a tendência individualista acaba em regra por ser favorecida, embora porém as suas conquistas sejam sempre muito medidas. Seguindo-se às necessárias associações dos indivíduos impostas pelas pressões de todo o tipo, a invenção de formas novas mostra com efeito que a tendência geral leva cada um a viver como entende melhor. Sem dúvida isso nunca foi assim visto, nem ajudado. Mas entre um aspecto negativo e outro, positivo, este último é decerto o que conta. A parte de liberdade que conservam, de que dispõem ou julgam dispor, para se amar, se entender e se realizar, os homens e as mulheres desde crianças, esse é o grande tema da História. Uma noção correcta das realidades deverá compreender a própria noção que delas têm os

indivíduos que as vivem e é o que pedimos à análise das estatísticas.

Tentemos ainda um exercício que não é simplesmente comparativo porque junta um elemento preciso à extensão da família. Vejamos por exemplo o que se nos diz do Norte de Portugal. Trata-se de duas regiões de que se tem justamente uma ideia diferente, a de habitat concentrado que se estende entre o Douro e o Minho (53), e a de Trás-os-Montes (54) onde ele é disperso. Na primeira a industrialização não cessou de receber incentivos do Porto e dos núcleos urbanos que a polarizam e a desenvolverão aí antes do resto do país. Nas duas, a média de pessoas por fogo é, no século XVIII, de 3,7, mas enquanto nos distritos de Vila Real e Bragança 16% têm menos de 3 indivíduos (0,5% com menos de 2), nos de Viana do Castelo, Braga e Porto, só 13% não chegam a esse número (com, no total, 2,7). Sublinhe-se que tais cálculos deverão ser retomados fora das divisões administrativas cujos caprichos escondem situações reveladoras (assim Vila do Conde o porto de pesca da sub-região de Barcelos que perde importância económica, só chega a 2,8 pessoas por fogo). Não se esqueça também que os lugares situados entre Douro e Minho foram sempre favorecidos (ou desfavorecidos) pela emigração. Valência testemunha a esse respeito (com 4,2 habitantes por fogo no total). Por seu lado, os distritos de Trás-os-Montes mantêm dificilmente antigas indústrias populares que de certo modo impõe a montanha, em particular o trabalho da seda em que excelem as mulheres.

Entre o Douro e o Minho, os povoados de menos de dez fogos são excepção (um no concelho de Barcelos, outro no de Penafiel). Em Trás-os-Montes há mais de 200 terras nesse caso. Ora o número de habitantes por fogo chega aqui a 4,37. Em cada cinco desses fogos há um criado ou uma criada, enquanto a proporção para o conjunto da região é de um

---

(53) Dados tirados de António Cruz, ed., *Geografia e economia da província do Minho nos fins do século XVIII.* Plano de descrição e subsídios de Custódio José Gomes de Vilas-Boas, Porto, 1970.

(54) Ver em José Maria Amado Mendes, *Trás-os-Montes nos fins do século XVIII segundo um manuscrito de 1796*, Coimbra, 1981.

para seis. Esta gente é necessária para ajudar a família conjugal que é a regra. Vemo-la com chefes de família que exercem actividades estranhas à agricultura, na procura de retribuição que permita subsistir. Sob esse aspecto estamos perto enfim do modelo da «família ocidental». Em Villar Douro (Rebordainhos) por exemplo, cinco fogos compreendem sete homens e nove mulheres; cinco deles são lavradores, um é carpinteiro: ajuda-os um criado, e duas criadas acompanham provavelmente as «donas de casa». Seria o carpinteiro um «filho»? Eventualmente casado? Nesse caso, haveria uma solteira em tudo e por tudo. Poderíamos encontrar outros exemplos. Em Calvo (Monforte de Rio Livre) em dois fogos vivem seis homens e quatro mulheres. Os dois chefes de família dizem-se lavradores; há um soqueiro e um pastor. Têm dois criados. As duas mulheres têm duas criadas. Indispensáveis.

Terminemos pela vila de Barqueiros, agarrada à margem do Douro, efectivamente terra de barqueiros e arraes, 347 (53,6% dos homens), onde os 40 criados e criadas se compreendem também pela presença de 58 pessoas sem ocupação ou do terciário. Como a propósito das paróquias espanholas de que falámos, vê-se quanto são raros os casais com numerosos filhos. Tudo isto dá ocasião a que, em vez de ilustrar as estatísticas com descrições «mais vivas», se explique estas pelas primeiras. Assim, quando Gaspar da Costa Pereira de Vilhena Coutinho dá um passeio pelas margens do Cávado com o seu amigo Constâncio, a meados do século XIX ([55]), chega a um casal, «de um verdadeiro lavrador», o Gonçalves. — «E tens agora muita família? perguntou Constâncio (a Gonçalves) — A do costume: Manoel, qu'é criado da *laboira*: a rapariga da *herba*; e o rapaz dos bois; guarde-os *Sant'Antone:* inda é *co'farte*. Quando há mais *serbiço,* chama-se gente de fora». Vive com uma filha. Talvez mais jovem,

---

([55]) Cf. Clotilde Cunha Leitão, ed., «Curiosas informações sobre usos e costumes nas margens do Cávado em 1850, contidas num manuscrito inédito de Gaspar da Costa Pereira de Vilhena Coutinho», *Cadernos de Etnografia,* 6, Barcelos, 1986, p. 26.

em 1796, o chefe do único fogo de Val de Arados (Mezão Frio) habita provavelmente com a esposa, tem uma criada e provavelmente uma filha ele também, em tudo três pessoas do sexo feminino. Dois criados completam o efectivo familiar (56).

No fim de contas o que nos interessa a esse propósito são esses criados e criadas que por assim dizer fazem parte da família. Esses indivíduos que asseguram a persistência da família conjugal são a prova viva das constatações de Malthus, mostram como seja difícil criar um casal. Mas também que a solução da família numerosa não entra nos esquemas possíveis ou presentes no espírito dos homens da Europa meridional e mediterrânea, na sua escolha eventual do quadro de vida. Para uma família que se mantém, há uma, duas ou três que se esfarelam.

3. *A FAMÍLIA, PORQUÊ E COMO?*

Se as coisas são assim, além da raridade da grande família tão procurada, e da quase impossibilidade para muita gente, de continuar com os seus, o modelo «familiar» é recusado à maior parte da população a que se propõe ou mesmo, impõe. Ou lhe é parcamente medido, pela simples aglutinação de indivíduos isolados a casais a quem os filhos são praticamente interditos. Isto quer dizer que tudo deve ser revisto, noutros termos, históricos e não só estatísticos, descritivos. Esse é o sentido que tem saber-se de que possibilidades dispõem homens e mulheres para seguir no seu ciclo de vida, da casa dos pais à sua própria, *casando*, expressão portuguesa luminosa, criando filhos ou noutra forma também especialmente clara, com *crianças* (57). E com que perspectivas, do

(56) Em José Maria Amado Mendes, *loc. cit.*, p. 499. Poderíamos multiplicar esses exemplos de famílias... tipicamente ocidentais?

(57) Quando em 1973/74 o I. N. E. fez o *Inquérito às despesas familiares*, encontraram-se pessoas sós desde já os 19 anos, no continente, urbano ou rural; nos Açores, meio urbano, a partir de 45 anos (2 mulheres de 45-49) e na Madeira, urbana, com mais de 20 (mulheres). Se coabitam duas pessoas, havendo (uma) de menos de 15 anos,

ponto de vista do mínimo, muito diminuto talvez mas perceptível, de relações humanas, com *criados*, ou quanto a certa garantia de futuro, em que fazem acreditar as condições gerais confundidas com a *tradição*. São estes os ingredientes que mal utilizados podem falsificar a História e constituir uma verdadeira mistificação, um instrumento de elaboração de credos sociais e políticos.

Com efeito, tal modelo funciona visto de fora, mas não visto de dentro. Expliquemo-nos. Teremos, como antes, de reduzir o campo das análises sem que isso signifique porém uma simplificação ou uma amputação do espaço humano, social e histórico, ao contrário. Deixamos sem dúvida muitas coisas por ver, mas podemos satisfazer-nos numa primeira fase de exploração, com o exame das dimensões estatísticas dos fogos ([58]), se sabemos porque o fazemos. Não atendemos nem à idade com que se casa, ao que representa do ponto de vista da aprendizagem, importante para a determinação individual ou a sua substituição por estereótipos; nem ao recasamento que se apresenta independentemente da estrutura familiar; nem às relações de emergência, eventualmente secretas que se mantêm ou se adicionam entre «famílias», casais e indivíduos. Trata-se de elementos de organização que não depende deles, mas da escolha individual, no contexto geral, o vasto campo da História. A realidade a que se chega deve-se a movimentos que nos mostram em que termos acabam por se decidir homens e mulheres. Insistamos sobre um elemento

---

as percentagens desses menores para as três regiões são respectivamente, 1,8% e 1,7%, 0,9% e 1,6%, o que se explica pela importância de Funchal-cidade. Indo até 19 anos, encontramos 4,2% e 4,1%, 3,9% e 4%, verificando-se por outro lado que em meio insular é mais difícil viver relativamente isolado. Limitemo-nos aqui a registar tais casos de meio familiar, relacional, extremamente estreito, mínimo para essa gente.

([58]) Discutiu-se e discute-se, a realidade do fogo, unidade que utilizam os historiadores, aponta-se os limites que impõe essa utilização, ao mesmo tempo que se continua buscando como Le Play e os seus continuadores, outras relações necessariamente inventadas por populações e indivíduos isolados. Aqui, o que nos interessa é o meio relacional, afectivo e de comunicação imediata, quotidiana, no quadro do alojamento comum e a faculdade ou a necessidade de viver só ou quase.

de ordem política que se deve privilegiar a propósito da época moderna, e do qual partiremos, a aparição dos Estados ou o seu renovamento em países como Portugal, um dos mais antigos com a França, mas que se encontram nos séculos XIX e XX mais fortemente confrontados à realidade europeia e à sua estreiteza.

Exactamente a Córsega entrara nos espaços franceses quase no fim do século XVIII. A administração que Pascuale Paoli ajudara a estabelecer durante um curto período de independência, fora rapidamente assimilada (59). Logo após a união, o Estado francês que como o português conta centenas de anos de existência, fez descrever a situação das populações corsas, em 1769-1770. Esperou-se muito da contribuição da Córsega a uma imagem «tradicional», misógina, patriarcal ou pelo menos familiar. Mas só ultimamente se olhou a essas descrições para se descobrir que o espaço familiar era estreito, dada a falta de criados, mas também pelo pequeno número de filhos; em vez de patriarcas encontraram-se órfãos (60). Trabalhos recentes (61) mostram que as relações horizontais predominam sobre as verticais todavia. A família nuclear ganha terreno, passando por exemplo numa aldeia representativa (Vescovato, Casinca), de 73% do total dos fogos em 1770, a 75,2% em 1786 e a 87,7% em 1818. Mas não se vai além de 4 pessoas por fogo na primeira dessas datas, depois baixando-se a 3,7 e 3,3. Noutros lugares (por exemplo Loreto, Casinca), a progressão acelera-se mais, a parte dessas famílias

---

(59) Cf. Jean-Baptiste Marchini, *Pasquale Paoli. Correspondance (1755-1769). La Corse, État, Nation, Histoire*, Nice, 1985.

(60) Lembremos, sem sair do âmbito da Demografia histórica, Jacques Dupâquier, Louis Jadin, «Structure of household and family in Corsica, 1769-71», Peter Laslett, ed., *Household and Family in Past Time*, Cambridge, 1972, pp. 283-97. Constatam que na época em que nasceu Napoleão, o grupo doméstico em Córsega era relativamente moderno.

(61) Resultados das investigações de Antoine Marchini, «Famille, histoire et l'individu: transition ou recul en Casinca», *L'Histoire à Nice. Actes du colloque international (1981)*, Nice, 1983, pp. 261-9, e, «Famille et individu en Méditerranée: structures familiales dans trois villages corses, 1769-1818» *Convegno «Strutture e Rapporti Familiari in Epoca Moderna: Esperienze Italiane e Riferimenti Europei»*, Trieste *1983)* (em imprensa).

aumentando de 20% entre 1770 e 1786 (com 4,4, depois 4,3 e 3,9 indivíduos a cada um, em média). Insistimos que não se trata de casos isolados. Apoiando-se em investigações extremamente finas, Antoine Marchini constata que em 1818 «o indivíduo é valorizado» e esta constatação corrobora os resultados de outros trabalhos. Em Pietra di Verde ([62]) as famílias conjugais são as mais frequentes com 57% do total dos fogos em 1770 e 53% em 1818 (com 55,7% dos habitantes na primeira data, 65,4% na última). O número de pessoas por fogo desce de 3,9 a 3,5. Sem dúvida cada recenseamento dá uma imagem estática e devemos sobretudo ver como se vai de uma à outra que segue. Ao aproximar-se o fim do século, as famílias nucleares sem filhos e os indivíduos isolados somam mais do quinto dos fogos (21,2%); em 1818, chegam a 32%. Se a esses fogos adicionamos todos os que não compreendem um casal, na maior parte famílias amputadas que portanto não procriam, encontramo-nos com 32% do total em 1770 e 53,4% em 1818. Decerto alguns casais terão filhos após cada descrição, indivíduos solteiros se casarão. Formam-se aliás casais de pessoas de idades muito diferentes, mulheres vêm do exterior encontrar marido e acrescentar outros casais aos dos homens da aldeia que trazem de fora uma esposa. Assiste-se à proliferação de iniciativas individuais, de encontros que podemos ou devemos imaginar como retratando uma tendência de fundo. Nestas condições compreende-se que a família camponesa seja pouco densa, com um ambiente frágil, produtor de outros esquemas, «fraternais» *(frérèches)*.

Descobrem-se ou são-nos sugeridos ritmos; chega-se provavelmente a uma situação que esgota as possibilidades de escolha, de iniciativa, apesar da intervenção de gente exterior. Mas tudo muda facilmente de cariz. Basta que alguns dos novos casais tenham filhos. Em 1896 só se contam 7% im-

([62]) Segundo a tese em preparação, de Noël Gaspari, e, do mesmo, *Contribution à la connaissance démographique de la Corse: Pietra di Verde*. Relatório de D. E. A., Nice, 1982. Vê-se em geral, que o «grupo doméstico» conhece gradualmente formas mais complexas ou se se quiser, menos modernas.

produtivos e juntando-se-lhe as pessoas isoladas e os fogos sem casal, chega-se apenas a 16,5% do total. Isto não altera porém a tendência. Em 1901 temos respectivamente 10% (casais sem filhos) e 24,5%, em 1906 são 8% e 24,5%, em 1911 sobe-se a 19% e 36,1%. Não se voltou à situação de 1770 ou 1818, mas outra vez progressam os fogos cujo ambiente compreende poucos indivíduos ou não pode adensar-se. Podemos seguir o movimento. Após o aumento dos fogos infecundos em 1818, até 1830-39, os casamentos afrouxam antes que novas gerações decidam ou tenham a possibiidade de criar um casal, o que depois de nova pausa, recomeça nos anos que precedem 1880-89. Tudo isso ajuda a que haja em 1896 uma proporção elevada de famílias complexas em que se fecham os adultos. Consequência de prolongado recuo perante o matrimónio, isso facilita ou força porém a sua voga posterior, quase indispensável. Durante algumas gerações, os solteiros preferiram ou deveram ficar com a família. Passados 40 anos acompanham a mãe idosa. Já o século XIX vira diminuir o número de famílias, numa população estável. Só com alguns viúvos ou viúvas vivem sob o mesmo tecto solteiros de mais de 20 anos. Passava-se pois de um «modelo moderno», nuclear, à «família refúgio» antes de se redescobrir a «família nuclear».

Também na Casinca assim é (63). Os fogos diminuíam. Eram os que produziam que viviam num meio mais largo (4,2 indivíduos por unidade no caso de artífices, 4,4 no dos lavradores). Menos forçados de se fazer ajudar, os elementos da burguesia rural que Antoine Marchini designa por «enquadramento», dirigem fogos próximos da média que é de 3,8. Os trabalhadores que não dispõem de meios de produção, os pobres vivem em média a 2,2 por fogo. Do século XIX ao século XX uma complexidade do esquema familiar devida a esta fraqueza do sistema relacional provoca o alargamento do espaço doméstico. Trata-se de novidade dada como a realidade de populações rotineiras, a tradição de tempos que

(63) Segundo Antoine Marchini, já citado.

precedem a «industrialização» e que não faz porém subir a barra acima de cinco pessoas por «família».

Com efeito, em parte graças ao Estado grande criador de postos de trabalho e de retribuições para alargar o mercado interior, antes mesmo que a industrialização se tenha manifestado, embora existindo por vezes em termos muito modestos nesses países meridionais, a sua influência faz-se sentir. Lembre-se a contribuição da força de trabalho mediterrânea e meridional, continental e insular, à industrialização, nomeadamente à americana (64). Recorde-se a nova monetarização da economia que acompanha o reforço, a generalização gradual de normas «nacionais» e estrangeiras de consumo. Tudo isto faz que a transição tenha tido um conteúdo diferente nos países meridionais do que pode ter apresentado naqueles onde a industrialização resultou directamente da sua própria História. Porém os movimentos recentes perseguem todos essa mesma tendência, mantendo a baixo nível, enfraquecendo mesmo o ambiente familiar.

Voltemos a quadros vastos. Já no nosso tempo, num país tão variado como a Itália tornada Estado unificado em 1860 (65), os fogos reunem em geral, 3,6 pessoas em 1961 e só 3,2 em 1971. Na primeira dessas datas, 52,6% deles contam unicamente 3 pessoas, eventualmente o casal com 1 filho (32,3% da população do país). Em 10,6% dos fogos só há uma pessoa (2,9% da população), em 19,6% há duas (10,8%). Os fogos de 5 indivíduos ou mais correspondem a 27% do total (e 45% dos Italianos). São só 21,5% em 1971 (com 37,6% da população), quando os isolados, os casais sem filhos ou com um terceiro indivíduo chegam a 57,3% (e 37,1%). Claro que neste vasto mosaico encontramos todas as situações

---

(64) Falamos destas realidades em «L'autre version des voyages de découverte les Portugais en quête d'urbanisme», *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nice*, 1978, n.º 30, pp. 115-26, e em L'histoire de l'expansion dans la perspective de la force de travail», Jürgen Schneider, ed., *Wirtschaftskräfte und Wirtschaftswege*, IV: *Übersee und allgemeine Wirtschaftsgeschichte. Festschrift für Hermann Kellenbenz*, 1978, pp. 515-29.

(65) Dados do *Compendio Statistico Italiano*, ed. 1980.

mediterrâneas, do ponto de vista das condições materiais e da «tradição», recente, provavelmente inventada, mas por vezes com referências antigas e até da antiguidade. Seja como for, os fogos mais estreitos são os mais frequentes. As regiões de mais estreito meio familiar são a Ligúria (72,7% de fogos com uma, 2 ou 3 pessoas), o Piemonte (69,6%), o Val d'Aosta (69,1%), o Friul (64,6%), a Lombardia (62,2%). Aí, de certeza, homens e mulheres podem escolher ou devem descobrir a sua própria vida, encontrar o companheiro. Economias fortemente monetarizadas ou de «tradição» industrial ensinaram o individualismo. A industrialização recente ou a agricultura parecem levar à formação de famílias médias, na Emília-Romanha, de que vimos pormenores no século XIX, na Toscana, na Úmbria, no Lácio, e nas Marcas. A grande família, com a preponderância de fogos de cinco ou mais pessoas caracteriza o Sul, sem ser seu exclusivo. Encontram-se na Úmbria também (32,5% dos fogos têm cinco pessoas), nas Marcas (20,6%), no Veneto (27%), em Trento (24,1%), nos Abruzos (25,1%), em Molise (24,9%), embora seja mais frequente na Sicília (25,1%), em Basilicata (29%), nas Pulhas (30%), na Calábria (31,3%), na Campânia (33,9%) e na Sardenha (34,5%).

Toda a História desses países aparece e se explica por tais números embora sumários. Temos a exigência insular da vida em comum e do grande ou relativamente vasto ambiente relacional. E sabemos o que isso significa para a Sicília individualista. Por outro lado, territórios há que são verdadeiras «ilhas», como o Veneto, Trento e Bolzano cujo passado nada tem de comum com o resto da península. Ali os fogos de 4 ou 5 pessoas são numerosos, aqui há que distinguir; em Trento vivem relativamente mais indivíduos isolados (12,8%) do que em Bolzano-Bosen (12,4%) mas também há mais fogos de 5 pessoas (12,8% e 12,4%). Vê-se a importância da História local sobre a qual não nos fixaremos mas que não deixamos de acentuar e já reconhecida a propósito do Norte de Portugal. A sua contribuição conta sobretudo em países como a Itália, de unificação recente, mais ainda do que a dos países americanos.

Não se invoque porém a tradição. O que parece acontecer é confirmar-se a tendência individualista que outros dados mostram não se dever unicamente à necessidade recente. Confrontado a uma situação política que no segundo terço do século XX representou simplesmente o resultado das situações precedentes, Portugal (66) mostra como a vida das populações está longe de oferecer a imagem do modelo ocidental tal como foi imaginada e é solicitada pelos investigadores. De 4,28 em 1940, a 4,15 em 1950, 3,77 em 1960 e 3,69 em 1970, o número de pessoas por fogo não cessou de baixar. Em 1960 (67), diminui a percentagem dos terceiros nascimentos; de 31.497 uniões desfeitas pela morte de um dos cônjuges, 21,19% não haviam tido filhos, 11,85% tinham tido 1, e só 15,16% contavam 2. Quer dizer que 48,2% não procriaram ou, no máximo, 2 crianças. As famílias de 10 filhos ou mais reunem 3,01% do total, as de 7, 8 ou 9 dão 10,5%. A necessidade de limitar o número de bocas teria ajudado a antiga vocação para escolher o quadro de vida, se necessário expatriando-se (68). Nos anos 60 do século, a emigração fez diminuir o número de casamentos.

Tal realidade compensa situações particulares, o peso das regiões isoladas de que sucessivos planos de fomento revelaram a falta de estradas e de comuincações modernas. Nelas, os espaços familiares ultrapassam alegremente a média, em Ponta Delgada e no Funchal, em Angra do Heroísmo (69), naturalmente, mas também em Bragança, que como a Córsega é uma montanha, não rodeada embora de mar, mas de montanhas. Poder-se-ia falar da mesma maneira da Espanha (70). Com uma média nacional de 3,8 pessoas por fogo, e 4,3 para

---

(66) Segundo Portugal. *Anuário Estatístico. Continente, Açores e Madeira*, Lisboa, 1976, pp. 23-4.

(67) *Anuário Demográfico, 1960* (1961), pp. XVII e XXI.

(68) Cf. J.G. da Silva, «L'histoire de l'expansion dans la perspective...», cit., p. 520.

(69) Tratamos desta questão em «Influence de l'insularité sur le milieu familial: le cas de Madeira», comunicação apresentada ao Colóquio Internacional de História da Madeira (1986).

(70) Cf. Salustiano del Campo, *La población de España*, Gap, 1975, p. 55.

as Canárias, 4,2 para Córdova. Abaixo estavam Barcelona (3,6) e Valência (3,4), quer dizer, a Espanha aberta. O crescimento vegetativo era forte também nas Canárias, na Andaluzia, em Múrcia, nos Países Bascos. Com certeza, o Estado espanhol apesar dos esforços feitos para concentrar o poder ignorando os particularismos durante a época franquista, nada tem de comparável ao português. Quando em 1940 ([71]) se falara de ajudar os camponeses com um «plano de regras», isso está na tradição imperial. As famílias abrangidas contavam em média, 3,997 indivíduos com 1,5 activos unicamente. Era mais do que a média nacional (3,8) e do que desejavam os Espanhóis (3,27 filhos). O «modelo» construído para instituir a ajuda do Estado fixara modestamente o número de indivíduos a 3,12, mas em 1970 já se aspirava só a ter 3 filhos, o que faria «idealmente» 5 pessoas por fogo. Acrescente-se que esses inquéritos merecem pouca confiança. Um Estado pouco enraizado no país encontra 10,3% de lares com famílias numerosas, de 4 filhos ou mais, e 22,9% com uma só ou 2 pessoas. Os dos funcionários, dos trabalhadores manuais e das profissões liberais são os mais espaciosos. Em Portugal, entre os activos, cerca de 1950, as famílias mais numerosas eram as dos artífices e camponeses, seguiam-se-lhes as dos patrões e quadros superiores, todos acima dos empregados ([72]).

Outra vez a grande cidade que é Lisboa pesa com a baixíssima média dos fogos de empregados, ao contrário porém do Porto onde todos os tipos de fogos são frequentes. Mas não estamos habituados a falar desta última cidade como polo dinâmico, centro de actividades e de desenvolvimento, e da outra como continuando a ser a «Corte» onde acabam

---

([71]) Antes da guerra civil, Luis de Hoyos Sainz, *La densidad de población y el acrescentamiento en España*, Madrid, 1952, passim; durante a época do desenvolvimento que seguiu a segunda guerra mundial, Amando de Miguel, Juan Salcedo, *Dinámica del desarrollo de las regiones españolas*, Madrid, 1972.

([72]) Cf. J.G. da Silva, *En Espagne, développement économique...*, *cit.*, p. 165, e Salustiano del Campo, *La población de España*, *cit.*, p. 120. Em 1940 como em 1930, calcula-se para a família rural, 1,5 indivíduos activos (e 6,77 hectares), cf. F. Bustelo, «Agricultura, industria y población», *Revista industrial y fabril*, 1951, pp. 11-12.

por vir todos os rurais que não deixam o país? Como no século XVI, acontece que aí se vive só. Ora sabe-se quanto os migrantes conservam e tendem mesmo a reforçar relações de parentesco ou outras, como as clientelas são favorecidas pela presença das administrações centrais poderosas há tantos séculos. À sombra destas, nas repartições vivem-se alianças de coloração parental, verdadeira ou falsa, por vezes paralelas às associações por classes de idade que representam as promoções universitárias; nos corredores seguem-se essas negociações, sonha-se pertencer a tais alianças, ou quase estar habilitado a introduzir o filho. Mas a ilusão de relações familiares que se devem proteger, preservar, aparece como exprimindo a exigência de relações afectivas não dependentes da simples equação individual. Assim inventado ou utilizado, o «modelo» é transplantado na terra.

Acontece porém que se viva só e talvez que assim se prefira estar dada a dificuldade de escolher, de realizar o casal. Leia-se a sempre actual Irene Lisboa ([73]). Homens e mulheres na busca de companhia, entre um casal e o seguinte, pares sem nada de prolíficos, rodeiam grupos que fazem a apologia da família sem que demasiado a pratiquem ([74]). Tal «modelo» explica-se finalmente pelas circunstâncias em que o patronato e portanto a classe política, os meios intelectuais, tentam manter privilégios que nada têm também de «modelos culturais». As investigações históricas sem prejuízos mostram que as aldeias agem como «sistemas abertos» produzindo e tolerando mudanças e as suas consequências. A necessidade, só, impõe algo que se aproxime de tais modelos

([73]) Nas páginas de Irene Lisboa, *Solidão*, I, 1939 (João Falco) e II, s.d., perpassam mulheres e homens sós, casais episódicos, escolhas e encontros; o isolamento, apreciado por fim, é até que ponte necessário? Resultam cumplicidades femininas, durezas masculinas.

([74]) Em Portugal, os fogos chefiados por «patrões» não reunem tantas pessoas (2,59) como os dos cultivadores (2,76) embora ultrapassem os dos empregados (2,28) e assalariados (2,4) mas porque age a pressão lisboeta; é quase a mesma coisa noutros países, por exemplo em Espanha, onde os directores de empresa, como o pessoal dos serviços estão por baixo da média nacional. Cf. Salustiano del Campo, *loc. cit.*, p. 121.

e as populações tendem a responder-lhe não sem manter a tendência à independência, individualista.

QUE CONSEQUÊNCIAS?

O que vimos leva a insistir sobre o facto que as populações urbanas tiveram com a industrialização, dificuldades novas para conhecer uma «vida familiar»; que só a multiplicação dos funcionários pelo alargamento da administração estadual criou um tipo de indivíduos pagos regularmente e com emprego seguro, os quais recorrendo quotidianamente ao mercado originam a verdadeira afirmação deste e progressivamente, o desenvolvimento das indústrias: alimentares, vestimentárias, de equipamento ligeiro, de ócios e desportos, cultura (ou aculturação), etc. Trata-se de outros tantos temas de investigação paralela mas convergente. O que nos importa aqui é que a amplidão que conheceram então os escritórios com a urbanização assim favorecida, os serviços, contribui ainda para a importância duma população consumidora e estável, vivendo e morrendo «em família». Com o ensino que reproduz cidadãos e servidores do Estado ou do Império, inventam-se os jovens, antes trabalhadores como os demais. Com a estabilidade do emprego fazem-se velhos a quem se pede igual participação à reprodução. No segundo terço do século XX fez-se naturalmente a apologia deste estilo de vida. Os grandes interesses industriais e comerciais ganhavam. Tal «estilo de vida» era-lhes indispensável porque se pressentia, se sabe hoje que para assegurar a progressão dos lucros é necessário dominar uma parte relativamente grande do comércio mundial no seu conjunto. Isto fora percebido pelos Portugueses desde o início da expansão (com os chamados monopólios, da pimenta e das especiarias, e antes, do açúcar) paralelamente à apologia já então feita da «instituição familiar».

Nesse tempo que nos ensina muita coisa (e é isso a História), a família foi exclusividade porém reservada às linhagens. O social seguiu pachorrentamente o político e, de mais

longe ainda, o económico. Recusava-se aos trabalhadores, às populações das cidades e dos campos toda espécie de comunidade fora da administrativa e religiosa, a família era-lhes inacessível ([75]). Nos campos vivia-se como se vive, a dois, três, no máximo quatro pessoas por fogo, compreendidos criados ou parentes colaterais e velhos que algo têm. Então como hoje, adultos vivem sós ou na companhia de uma criança; muitos procuram precisamente ser acolhidos como criados se não se expatriam, indo viver isolados em Lisboa, formando casais pouco prolíficos.

Quando nas cidades que se industrializavam, o operariado, no século XIII ou XVI, teve exigências de vida urbana, política, civil, familiar, os investimentos deixaram-nas, interessando-se pelo trabalho rural. Foi assim que decaiu Veneza como aconteceu a outras metrópoles «industriais» da Europa meridional. Fora já assim na região parisiense; desta maneira surgem as chamadas «crises», a do século XVII, antes a do século XIV. Tudo isto explica que os povos mediterrâneos, meridionais e continentais, tenham conhecido uma série de des-investimentos, de des-industrializações. A actual e tardia, embora conduzindo uma transição que se procura generalizar, travada por crises ou ameaças de crise recomeça por um mesmo processo, não havendo de facto como característica do capitalismo crises inelutáveis, mas sim a exploração delas, arma política, económica e social. Forma de pressão tecnológica também, dada a aludida necessidade de dominar uma parte considerável do mercado mundial.

Quando nos séculos XVIII e XIX se abriu o caminho desta derradeira industrialização, procurou-se impor os esquemas familiares que a omnipresença do Estado patrão e

---

([75]) No fim de contas, as populações meridionais e mediterrâneas parecem ter vivido uma História idêntica sob certos aspectos, à dos aborígenes americanos, por exemplo do Peru, de que se sabe, após a conquista, a «crioulização» e a limitada densidade familiar. Cf. Claude Mazet, *Ethnies et chances de survie: la formation d'une population créole vue à Lima au XVIIIe siècle*, Tese, Nice, 1982, e Noble David Cook, *Demografic collapse. Indian Peru, 1520-1620*, Cambridge, 1981, pp. 153, 189, 197 e 235.

criador de empregos facilitava, empregos que asseguravam o consumo e portanto o progresso dos lucros. Não por acaso isso aconteceu opondo-os, no novo Estado prussiano, como no francês que imitava. Apelava-se, oh romantismo!, para a tradição popular, medieval e, porque não, antiga. Esses esquemas nada tinham a ver nem com a tradição cristã, nem com as argúcias humanistas a que se apoiara o Estado português ao renovar-se no século XV, que se daria como exemplo e tradição. Nem com a realidade. Só a família dos grandes proprietários, as linhagens sempre protegidas (até da Lei Mental) reuniam braços criando gente afastada da sua família, quer dizer dando de comer às bocas que repetirão o discurso oficialmente aprovado. Como os manuais escolares da nossa História. Os seus agentes, seja qual for a sua denominação, gerentes de explorações agrícolas, imitavam necessariamente os patrões. Mas o camponês viveu num ambiente familiar pobre, na estreiteza de relações humanas, afectivas e de comunicação, de expressão. O mesmo se dá nas cidades, de resto inexistentes fora de Lisboa, Porto e seus satélites. Talvez porém seja mais fácil aí perseguir, prosseguir um sonho de liberdade, e ao mesmo tempo de realização pessoal. Porque o individualismo pareça ser a tendência portuguesa e ocidental, desde quando criada ou forçada, a História o deve dizer ([76]).

Seria com efeito lástima que a História, a das famílias em especial, ao abrigo de métodos e técnicas finas e respeitáveis, abstraísse das realidades globais (e actuais) que o passado ajuda a explicar ou criou inteiramente, nem sempre a favor das mulheres e dos homens em geral.

José Gentil Da Silva

([76]) As populações isoladas, em particular as insulares, resistem, defendendo famílias e patrimónios indispensáveis para a sobrevivência, nas Canárias, na Madeira e nos Açores, mas também, por exemplo nos estreitos vales dos Alpes, a gente de Barcelonnette como o mostram estudos recentes de Christophe Bajard, *A propos des Mexicains de l'Ubaye: insularité, émigration, famille au XIXe siècle* (em imprensa).

A «VIÚVA» NO PRÓXIMO ORIENTE ANTIGO

Antes de iniciarmos o tema que nos propomos abordar, será necessário apresentarmos uma pequena nota prévia explicativa: colocamos entre aspas a palavra viúva porque não pretendemos aqui tratar de toda e qualquer mulher a quem morreu o marido, mas apenas daquela que, nos textos hebraicos da Antiguidade é chamada *almanah* e nos textos acádicos *almattu*. Para evitar ambiguidades, vamos dar-lhe, no decurso destas páginas, o nome técnico hebraico de *almanah*.

Tentaremos definir o conceito à luz do hebraico e do acádico, num estudo comparativo, sem cairmos em concordismo fácil. Só depois prestaremos atenção à legislação e política de protecção a essa determinada classe de viúvas.

O Antigo Testamento recorda várias figuras de mulheres viúvas que ficaram bem ligadas às tradições do povo hebreu. Tal é o caso de Rut, a famosa moabita que desempenhou papel importante na história de Israel, entrando na genealogia de David e, por conseguinte, na do Messias. Associadas a ela estão Ofra e Noémi, viúvas igualmente. Abigail é também figura conhecida por ter impedido David de derramar sangue, vindo depois a ser sua esposa. Relacionada com o rei David está Betsabeia. O rei, após ter mandado matar o seu marido em frente de batalha, haveria de casar com ela e dela haveria de nascer Salomão.

Ora bem, são viúvas, é certo, mas nenhuma destas é chamada *almanah*.

DEFINIÇÃO E ESTATUTO DA ALMANAH

A primeira a quem o termo é aplicado é Tamar, nora de Judá (Gn. 38). Tendo falecido Er, seu esposo, ela pretende casar com Onan, irmão de seu defunto marido, mas este não aceitou, recusando assim a lei do levirato. Teve relações conjugais com ela, mas evitou a descendência, praticando o que se ficaria a chamar onanismo, a partir daí.

Visto que nenhum cunhado cumpriu a lei do levirato, ela é enviada para casa de seu pai como *almanah* (Gn. 38, 11). Só nesse momento é assim chamada e não o seria se tivesse casado ou se tivesse ficado em casa do sogro. Tamar é *almanah* por ter perdido o esposo e o amparo da família que tinha obrigação de a proteger, ou seja, a família do defunto marido.

Outro curioso exemplo de *almanah* é o que se lê em I Re. 17. Trata-se da viúva de Sarepta com quem o profeta Elias se encontrou. Difere este caso do anterior porque a viúva de Sarepta não está só. Tem um filho, mas este não a pode sustentar, vivendo mãe e filho em extrema pobreza.

Nestes dois relatos bíblicos, encontram-se elementos que permitem avaliar da vida real e do estatuto de tais mulheres dentro da sociedade. Tamar, quando mais tarde pretende seduzir o sogro, tira as suas vestes próprias de *almanah* e sujeita-se a parecer uma prostituta, esperando à beira do caminho o homem a quem quer seduzir. Como mulher que está só e na miséria, sujeita-se mesmo a esta cena degradante.

A viúva de Sarepta tinha apenas um punhado de farinha na panela e um pouco de azeite na ânfora quando o profeta Elias a encontrou. Estava nesse momento a apanhar uns gravetos de lenha para preparar esse resto para si própria e para o filho, esperando depois morrer à míngua.

Que a *almanah* tinha um porte externo que a caracterizava podemos vê-lo ainda no episódio relatado em II Sam. 14, 2: Joab mandou chamar uma mulher de Técua, mulher sagaz, como diz o texto, para fingir de *almanah*, a fim de induzir David a permitir o regresso de Absalão. Deu-lhe para isso os seguintes conselhos: «Finge-te dorida, veste-te de luto e não te perfumes, a fim de pareceres uma mulher

que chora um morto há muito tempo» (1). E assim, deitada por terra diante do rei, poderia exclamar: «Ai de mim, sou uma mulher viúva *(almanah)*. O meu marido morreu» (v. 5).

A *almanah*, com vestes de luto, com o rosto macerado pelo sofrimento e sem preocupações com a sua beleza externa, era facilmente reconhecida como tal na sociedade. Nem poderia eximir-se facilmente ao seu estatuto jurídico e social.

A palavra, que aparece no Antigo Testamento 37 vezes no singular e 12 vezes no plural, designa a mulher que, tendo perdido o marido, ficou sem a protecção doméstica e sem meios próprios de subsistência. Se for rica ou remediada ou se tiver alguém que a sustente, apesar de viúva, não terá essa designação. De facto o acento principal é posto no desamparo e pobreza mais do que na perda do marido. É por isso que não se considera a situação de viuvez, de *almanut*, para o homem, mas apenas para a mulher (2). No Antigo Testamento não se fala do «viúvo» mas da «viúva». A palavra *alman* aparece só uma vez e em uso metafórico referida a Israel e a Judá que perderam o seu Deus (Jer. 51, 5).

Parece entretanto fugir a esta definição o caso apresentado em Lev. 21, 13-14. Aí determina-se para o sumo sacerdote o seguinte: «Não casará com uma viúva *(almanah)*, com uma mulher repudiada ou desonrada, não casará com uma cortesã. Só poderá tomar por mulher uma virgem do seu povo». Disposição idêntica, contendo apenas algumas dife-

---

(1) As nossas citações bíblicas serão extraídas da *Bíblia Sagrada*, Difusora Bíblica, Lisboa, 7.ª Edição, 1976. As citações dos Salmos são da versão interconfessional *O Novo Testamento e Salmos*, Sociedade Bíblica, Lisboa 1984. Cotejámo-las com o texto original hebraico, o que nos obrigou de vez em quando a algumas pequenas alterações.

(2) É natural que não se considere o caso do viúvo, *alman* mas apenas da viúva, *almanah*, por se tratar de uma sociedade caracterizada pelo domínio masculino, tal como outras da Antiguidade. Em tais sociedades, só a mulher nessas condições seria desprotegida.

Sobre esta situação de domínio masculino na sociedade, embora sem especificar o nosso caso, poderá ler-se: B. J. Z. Werblowsky, «Women... and other... beasts or «why can't a woman be more like a man», *Numen (International Review for the History of religions)*, Leiden, vol. XXVIII, 1981, 123-131.

renças sem grande importância, lê-se em Ez. 44, 22 (3). O que está em causa nesta regulamentação do casamento do sacerdote é obviamente a falta de virgindade da mulher. Não se proibe o casamento por ela ser desprotegida, só e sem meios de subsistência, mas pelo facto de não ser virgem, por suposto, visto ter sido casada. A *almanah* é aqui fundamentalmente a não virgem. Tendo em consideração estes dois textos paralelos, verifica-se que o vocábulo caracteriza tal viúva por três carências: falta de marido, falta de protecção doméstica, falta de virgindade.

A ALMATTU DOS TEXTOS ACÁDICOS

Com excepção deste último aspecto, é manifesto o paralelismo entre a *almanah* hebraica e a *almattu* dos textos acádicos. Comecemos por prestar atenção às Leis Assírias, «Middle Assyrian Laws», seguindo a versão proposta por G. Cardascia, § 33:

> «Col. IV-56 [Si] une femme demeure encore dans la maison de son père, 57-59 si son [ma]ri |me|urt et (Si) elle a des fi[ls, elle habitera dans une] de leurs maisons [où elle voudra. 60-61 Si] elle n'a pas de [fils, son beau-père la donnera] à celui de [ses fils] qu'il voudra..... (3 lignes mutilées)... 65-66 ou, s'il [ve]ut, il la donnera comme épouse à son beau-père. 67 Si son mari et son beau-père sont morts et si elle n'a pas de fils, 69 elle est une (veuve) *almattu:* 70 elle ira où elle voudra» (4).

---

(3) Em Ez. 44,22, nota-se certa diferença em relação ao que dispõe Lev. 21,14, pois permite-se o casamento com a viúva de outro sacerdote, o que reflecte influência de escola mais liberal entre os hebreus. O facto em si não importa muito para o caso que nós tratamos. Cf. Chaim Cohen, «Widow», *Enc. Judaica,* vol. 16, pp. 487-491.

(4) Sem deixarmos de comparar com J. Pritchard, ANET, Princeton 1974, seguimos a versão e comentário de G. Cardascia, *Les Lois assyriennes,* ed. du Cerf, Paris 1969. Neste caso, pp. 177-178.

É evidente que esta ligação supõe, em princípio, que a mulher casada rompe todos os laços com a sua família de origem. No caso de morte do marido, mesmo que habitasse na casa de seu pai, ela passaria a viver na casa de um dos filhos. O sogro é que poderá dispor dela para a dar a outro dos seus filhos e só a título excepcional é que o pai intervirá de novo para a dar em casamento ao sogro, como entende G. Cardascia (5).

Não se verificando nenhuma das situações previstas na citada lei, e apenas no caso de ela não ter marido nem sogro nem filhos ou netos para a sustentarem, é que será uma *almattu*. Nos casos previstos anteriormente nesta mesma lei, ela, apesar de viúva, não é *almattu*. A palavra é pois técnica para indicar uma situação jurídica muito determinada e precisa que não tem correspondência nas línguas modernas (6).

Os parágrafos 43 e 46 ajudam a precisar que ela deixaria de estar nessa situação se tivesse um filho ou um neto com mais de dez anos, idade considerada apta para o casamento do filho (7). O parágrafo 36, ao definir a situação da mulher no caso de ausência do marido, por motivo de negócios ou de serviço público, confirma o que se disse sobre a rotura de laços com a família de origem, para efeitos de sustento da mulher casada (8). Efectivamente não é o pai que tem qualquer obrigação de sustentar a viúva, visto que tal responsabilidade pertence à família do falecido marido.

Assim como na legislação hebraica se considerou o caso especial da *almanah*, que não podia ser desposada pelo Sacerdote, Lev. 21, 13.14 e Ez. 44, 22, caso sem paralelo nos códigos de leis da Mesopotâmia, assim também a lei assíria prevê uma situação singular. No parágrafo 45, prevê-se o caso da

---

(5) *Op. cit.*, p. 180. G. Cardascia cita em seu favor A. Van Praag, *Droit matrimonial assyro-babylonien*, Amsterdam 1945, pp. 92 e 125.

(6) R. Haase, *Einfürhung in das Studium Keilschriftlicher Rechtsquellen*, Wiesbaden 1965, p. 6.

(7) *Les Lois assyriennes*, pp. 211-215 e pp. 226-230.

(8) *Ibidem*, pp. 184-185. Este parágrafo, tal como o parágrafo 45 regulamenta a situação da mulher no caso de ausências do marido, tendo em consideração diversas causas de ausência.

mulher casada cujo marido foi raptado pelo inimigo e ela não tem sogro nem filhos para a sustentarem. Não sendo protegida por nenhuma autoridade doméstica, e privada de recursos, ela beneficia da assistência do poder público, em condições que não são fáceis de precisar. Passados dois anos, ela poderá casar novamente e, nesse caso, a autoridade civil confere-lhe documento que a coloca juridicamente na situação de *almattu (tuppasâki almattu):* «Elle accomplira deux années et elle habitera (ensuite) avec le mari de son choix; on rédigera sa tablette comme pour une (veuve) *almattu*».

Parece deduzir-se que este título a liberta da acusação de adultério e legitima um segundo casamento. Na realidade, porém, ela pode nem ser viúva. De facto a lei prevê que o marido poderá regressar e tomá-la novamente por esposa. Só não ficará com os filhos que, eventualmente, tenham nascido desta segunda união: «Si, plus tard, son mari absent revient au pays, il reprendra son épouse qui a été remariée au-dehors; il ne réclamera pas les fils qui sont nés au mari ultérieur, mais le mari ultérieur (les) prendra» ([10]).

O título é portanto transitório: perde-o no caso de contrair novo casamento ou na hipótese de se unir ao primeiro marido. É ainda, no caso, meramente externo, de carácter legal para definir uma situação, um estado de vida.

Entre os hebreus não se conhece este caso, nem imaginamos como seria resolvida tal situação, se viesse a verificar-se.

PROTECÇÃO RELIGIOSA E ÉTICA

Tratando-se de um caso especial de desamparo e abandono, a viúva de que aqui se fala tornou-se objecto de particular atenção na literatura bíblica, tanto nos textos legais e sapienciais como na poesia e na literatura profética. O caso da viúva é considerado habitualmente em conjunto com o do

---

([9]) *Ibidem*, p. 218, linhas 69-71.
([10]) *Ibidem*, p. 218, linhas 72-78.

órfão, já que a semelhança entre os dois é manifesta: uma não tem a protecção do marido, por ter morrido; ao outro, falta o amparo dos pais, já falecidos também. A estes dois casos acrescentam habitualmente os textos o *ger*, palavra habitualmente traduzida por estrangeiro e que, preferivelmente, se deverá entender como imigrante, sem pátria e sem ninguém que o proteja. O preceito do Êxodo é claro. Depois de se referir ao estrangeiro, dispõe o seguinte: «Não fareis mal algum à viúva e ao órfão. Se lhes fizerdes algum mal, clamarão por mim e eu escutá-los-ei. Inflamar-se-á a minha cólera e matar-vos-ei à espada; as vossas mulheres ficarão viúvas e os vossos filhos órfãos» (Ex. 22, 21-23).

Como se vê, neste estilo apodítico, é o próprio Deus que se apresenta como juiz a defender a causa da viúva e do órfão, tal como aparece claramente em Dt. 10, 18: «Ele faz justiça ao órfão e à viúva». Com base nesta doutrina, surgem várias normas e determinações com o fim de proteger a viúva e o órfão, bem como o estrangeiro. Assim, apela-se para a observância do pagamento do dízimo, para que o estrangeiro, a viúva e o órfão possam comer (Dt. 14, 28-29). Determina-se também que se admita a viúva, o órfão e o estrangeiro a participarem na festa das semanas (Dt. 16, 9-12). Em Dt. 24, aparecem outras disposições quanto à protecção à viúva: «não receberás como penhor o vestido da viúva» (v. 17); por ocasião da ceifa da seara, se houver esquecimento de algum feixe de espigas, não se deverá voltar para trás para o recolher: «Deixá-lo-ás para o estrangeiro, o órfão e a viúva» (v. 19); por ocasião da vareja da azeitona ou por ocasião da vindima, que não se vá rebuscar o que ficou para trás: «Deixá-lo-ás para o estrangeiro, o órfão e a viúva» (v. 20-21). A preocupação com o sustento da viúva - *almanah* é pois bem manifesta nesta legislação. Na mentalidade do legislador, trata-se de estabelecer direitos para quem não tem protecção, nem lei que a defenda. Por isso, amaldiçoa-se quem infringir tais direitos: «Maldito seja o que infringe o direito do estrangeiro, do órfão e da viúva» (Dt. 27, 19).

A literatura sapiencial é igualmente bem expressiva desta doutrina proteccionista para com a viúva. Aliás é bem nítido

o laço estreito, quanto ao estilo e conteúdo, entre esse género de literatura e os códigos legais, tanto em Israel como noutros povos da Alta Antiguidade (11). Se, no mandamento, há um género literário incisivo e apodítico, no outro caso, há a forma didáctica que induz as pessoas a uma conduta prática. Vejamos este paralelismo antitético do livro dos Provérbios: «O Senhor destrói a casa dos soberbos, mas firma os limites da viúva» (prov. 15,25). Notemos que aquilo que está em causa é a defesa das extremas do campo da viúva, já que nem sempre seriam respeitadas pelos vizinhos. É que a viúva situa-se dentro da classe dos pobres e, como se diz no mesmo livro, «o que oprime o pobre injuria o seu Criador» (Prov. 14, 31).

Job, na sua linguagem de observador pessimista da sociedade, entre os maus que observa à sua volta, refere o seguinte a respeito de alguns: «apoderam-se do jumento do órfão e tomam como penhor o boi da viúva» (Jb. 24, 3). Noutro passo da mesma perícope, ele critica novamente aqueles que «tratam mal a viúva» (Jb. 24, 21), comentando logo a seguir que Deus «os deixa por vezes crer que estão seguros, mas ele mantém os seus olhos fixos sobre a sua conduta» (24, 23). Mas Job não observa apenas a actuação dos maus; recorda também o que ele próprio tem feito de bom para com a viúva: «... e eu alegrava o coração da viúva» (24, 13); «acaso defraudei a esperança da viúva»? (31, 16).

Não há dúvida de que por trás de tudo isto está bem patente toda uma mentalidade: a viúva, precisamente porque é desprotegida, deve ter a protecção de Deus.

Era o que se ensinava igualmente por meio da poesia dos Salmos, textos de uso privilegiado no culto religioso, meio prático e eficiente de formação sócio-religiosa: «Deus, que habita no seu santo templo, é pai dos órfãos e defensor das viúvas» (Sl. 68, 66); Deus «ampara os órfãos e as viúvas, mas faz com que os pecadores se percam no seu caminho» (Sl. 146, 9). Esta ameaça da ira divina, que há-de punir

---

(11) F. Charles Fensham, «Widow orphan and the poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature», *Journal of Near Eastern Studies*, XX, 1961, pp. 129-139.

os maus, vê-se no Salmo 94, onde, na lista desses se mencionam os que «matam as viúvas e os órfãos, assim como os estrangeiros que vivem na nossa terra» (v. 6). Veja-se ainda a propósito esta ameaça de morte: «Que os seus filhos fiquem órfãos e a sua mulher fique viúva» (Sl. 109, 9).

Supomos que, apesar de todos os ensinamentos pela via litúrgica e, apesar de todas as ameaças, nem sempre foi posta em prática a legislação do Êxodo em favor das viúvas. A linguagem de Job e dos Provérbios reflecte certamente situações concretas de abusos dos direitos da viúva e de desprezo da lei. Mas é sobretudo a pregação profética que nos faz pensar nesses abusos, como veremos.

Salientemos entretanto, e desde já, o seguinte: a política de defesa da viúva é anterior a essa pregação profética e não é certamente original de Israel. Ela generalizou-se no Próximo Oriente, desde o Egipto à Mesopotâmia, antes de os hebreus entrarem na história.

Não vamos demorar na análise da documentação egípcia por nos propormos sobretudo uma comparação dos textos hebraicos com os acádicos, mas não podemos deixar de reconhecer que, não obstante a falta de códigos legais, se encontra no Egipto, com frequência, alusão à protecção à viúva e ao órfão. Ela está presente na literatura sapiencial e é especialmente recordada nos momentos de crise, certamente por ser mais necessária. Está patente nos discursos do pessimista que estabelece um «diálogo» consigo mesmo, tal como se vê nas instruções de Mericarê ou de Amenemope, por exemplo. Compete ao soberano e aos monarcas proteger os direitos das viúvas e dos órfãos ([12]).

Olhemos principalmente para os códigos que surgiram na Mesopotâmia. Segundo parece, o texto legal mais antigo a revelar uma política de protecção para com a viúva encontra-se nas medidas reformistas de Urucagina, de Lagash (cerca de 2.400 a.C.). Aí se lê: «por fim Urucagina estabeleceu com Ningirsu o pacto de que os poderosos não deviam cometer

---

([12]) F. Ch. Fensham, Art. cit., pp. 132-134.

injustiças sobre órfãos e viúvas» (13). Estas medidas, como se vê, são apresentadas como um tratado entre o deus Ningirsu e Urucagina, o que não deixa de ser curioso, visto que habitualmente tal protecção é atribuída ao deus-sol, Shamash (14).

No código de Ur-Nammu (cerca de 2.050 a.C.), o rei informa-nos de que providenciou para que «o órfão não se tornasse presa do rico nem a viúva presa do poderoso» (15).

No prólogo do Código de Hamurábi, a protecção ao fraco surge como atributo do rei, que é «o príncipe piedoso, temente a deus, para surgir justiça na terra, para eliminar o mau e o perverso, para que o forte não oprima o fraco, para, como o sol, levantar-se sobre as cabeças pretas (os homens) e iluminar o país» (16). Se aqui não aparece designada expressamente a viúva, tal virá a verificar-se no epílogo. Aí se diz expressamente que um dos objectivos deste código é a defesa da viúva: «Para que o forte não oprima o fraco, para fazer justiça ao órfão e à viúva» (17).

Foi esse objectivo de protecção e defesa que levou, por exemplo, a reduzir a três anos o período de tempo de escravatura por insolvência (18), escravatura em que certamente poderia cair com facilidade a *almattu*. Note-se que há aqui mais benevolência do que iria verificar-se entre os hebreus, já que estes estabeleciam como limite seis anos (Ex. 21,2).

Nota-se desde o prólogo que é atribuída a Shamash, juiz do céu e da terra, a função de manter essa justiça. A protec-

---

(13) S. N. Kramer, *Os Sumérios* (trad. port.), Bertrand, Lisboa 1977, p. 554.

(14) F. Ch. Fensham pode constatar que, na Mesopotâmia, o deus protector dos pobres e viúvas é Shamash, tal como no Egipto é o deus Re. *Art. cit.*

(15) E. Szlechter, «Le Code d'Ur-Nammu», *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale*, 49, 1955, pp. 169 ss. Citamos textualmente S. N. Kramer, *A história começa na Suméria*, Europa-América, Lisboa, 1963, p. 80.

(16) *O Código de Hammurabi* (Introdução, tradução do original cuneiforme e comentário) de E. Bouzon, 2.ª ed., Petrópolis, 1976.

(17) CH, *ob. cit.*, p. 136, XXIV, 59-62.

(18) CH, *ob. cit.*, § 117.

ção à viúva insere-se numa ética religiosa e social: é o deus e o rei que a defendem.

Também na Mesopotâmia, tal como entre os hebreus, a doutrina da protecção aos fracos ocorre com alguma frequência na literatura sapiencial, sem haver aí especificação de viúvas ou de órfãos. Recorde-se por exemplo a Teodiceia Babilónica (± 1.000 a.C.). Num diálogo entre um amigo e alguém que sofre, estabelece-se o contraste entre a conduta do homem forte e a do fraco que ele oprime. Numa visão pessimista, põe-se em evidência o sucesso do rico e o insucesso do fraco: «As pessoas exaltam a palavra do homem forte, que está treinado no crime, mas deitam por terra o que não tem poder e que nada fez de mal» ([19]). Insiste-se no facto de suportarem o poderoso, «mas destroem ou põem de lado o fraco» ([20]). O Sábio, reflectindo nestas injustiças sociais, entende que tal acontece desde a criação da humanidade. Foram os deuses que criaram tal situação, fazendo com que o rico tenha tudo a seu favor, pois «ele é como um rei», «os ricos vão para o seu lugar próprio», enquanto os outros sofrem como criminosos por não terem protecção ([21]). É esta sensibilidade perante os desprotegidos que motivou a legislação em favor da *almattu*.

Entre os preceitos e admonições da Babilónia, encontram-se os *Conselhos de Sabedoria* que, no dizer de Lambert, devem ter conhecido certa popularidade ([22]). Aí se pede «Gentileza para com o fraco» e ameaça-se com a punição de Shamash aquele que transgredir essa norma. Aliás a ética que aqui aparece expressa é tão elevada, digamos tão revolucionária, que se pode comprar, sem grande esforço, à do Evangelho: «não pagues com o mal ao homem que discute contigo», «paga com gentileza ao que te fez mal», «mantém

---

([19]) W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Clarendon Press, Oxford 1975, XXV, p. 87, linhas 267-268.

([20]) *Ibidem* XXV, 273-274.

([21]) *Ibidem* XXVI, 281-285.

([22]) W. C. Lambert, numa esclarecedora introdução aos «Conselhos de Sabedoria», afirma expressamente: «There is evidence that the *Counsels* enjoyed popularity in some circles», *ob. cit.*, p. 96.

a justiça para com o teu inimigo», «sorri para o teu adversário» ([23]).

Um hino bilingue a Ninurta, em uso no período médio da Assíria e provavelmente importado da Babilónia, aparece expressamente a condenação daquele «que oprime o pobre» ([24]). E é bom recordar, ainda a propósito, um hino a Shamash, hino que Lambert designa de «preceptivo», um dos mais belos em escrita cuneiforme. Aí se aconselha a protecção ao fraco como algo que agrada a Shamash, deus que, em compensação, prolonga a vida ([25]).

Era pois a Shamash que estava confiado o exercício da justiça em favor das viúvas, visto ser o rei do céu e da terra e juiz *(sa-pi-it)* dos deuses e dos homens, como é chamado numa inscrição descoberta em Mari, em 1953, por Parrot e publicada por Dossin ([26]). Note-se que o verbo hebraico da mesma raiz *spt* é atribuído a Javé que defende a viúva (Dt. 10, 18).

É justo fazer-se também uma chamada para a literatura de Ugarit, mais próxima do hebraico do que a literatura que nos chega da Mesopotâmia. Em Ugarit, como se sabe, não se encontra nenhum código de leis que nos permita ver a situação concreta da mulher viúva, dita em hebraico *almanaḥ*, antes da Idade do Bronze. Ficaram-nos entretanto alguns elementos em pequenos textos bem reveladores da política de protecção para com a viúva.

Assim, na lenda de Keret, o rei é acusado por duas vezes de neglicenciar os seus deveres para com a viúva: «tu não julgaste a causa da viúva», «tu não sustentaste o órfão diante de ti nem a viúva que está atrás de ti» ([27]).

Mas, na lenda de Aqhat, louva-se o filho do rei Daniel que estava ocupado «a julgar a causa da viúva e a defender a causa dos órfãos» ([28]).

([23]) *Ibidem*, pp. 100-101, linhas 42-44.
([24]) *Ibidem*, p. 119, linhas 11-13.
([25]) *Ibidem*, pp. 132-133, linhas 99-100.
([26]) G. Dossin, «L'inscription de fondation de Yadhun-Lim, roi de Mari», *Syria*, XXXII, 1955, p. 12.
([27]) ANET, 149, VI, 45-48; 48-50.
([28]) É do seguinte teor a tradução proposta por ANET, 151, V,

Note-se o paralelismo nas duas citações *almnt - vtm, viúva - órfão,* tal como se encontra frequentemente na poesia hebraica, por ex. Sl. 68, 6: abi *ietomin* vedaian *almnot;* siftu *iatum* sibu *almanah.*

A ideia da protecção da viúva e julgamento da sua causa é generalizada em todo o Próximo Oriente e não tem de facto a sua origem na religião monoteísta dos hebreus. A viúva, tal como o órfão, foi considerada por toda a parte sem protecção, sem defesa e sem lei a seu favor. Uma pessoa que podia ser desprezada ou oprimida sem perigo de vinganças ou represálias, tem Deus ou os deuses a seu favor. Tratava-se de estabelecer um equilíbrio na sociedade. A protecção imposta pelo rei, em qualquer povo, derivava de um mandato directo da divindade. Em Israel, de forma especial, é o objecto de protecção de Javé. Deus é pai para o órfão e juiz que defende a causa da viúva (Sl. 68, 6).

A ALMANAH NA PREGAÇÃO PROFÉTICA

Há fortes razões para pensarmos que, em tempo de crise religiosa e social, a viúva não foi defendida, como mandavam as leis e as advertências dos sábios. Vivendo na miséria, estava a um passo da prostituição e da escravatura. Como poderia ela, por exemplo, pagar juros de dívidas contraídas para matar a fome, sabendo nós como foi terrível a prática da usura ([29]). Sabemos como, na antiga Babilónia, o juro era de 20-25 por cento em prata e de 33⅓ por cento no caso de ser em grão, o que se mantém nos tempos de Hamurábi ([30]). Mas, na antiga Assíria, o usurário podia deter-

---

2-8: «Straightway Daniel the Rapha-man, forth with Ghazir the Harnam[iyy]-man, is upright, sitting before the gate, beneath a *mighty tree* on the threshing floor, judging the cause of the widow, adjudicating the case of the patherless».

([29]) Ver a propósito J. Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East,* New York, 1949. Para o caso que aqui tratamos, merece especial atenção o cap. I, «Sources of Slavery», pp. 1-32.

([30]) J. Mendelsohn, *ob. cit.,* p. 23.

minar o juro que lhe haviam de pagar, variando entre 20 a 80 por cento ao ano. No império, neo-babilónico, os juros situam-se entre 40 a 100 por cento e na Assíria, algum tempo antes, tinha chegado a 141 por cento. Pode, por isso, compreender-se a situação extremamente difícil em que se encontrava o devedor. Restava-lhe em muitos casos a escravatura por insolvência, o que na realidade era trabalho compulsivo. Casos de devedores insolventes postos em cadeias ou presos pelos seus credores foram frequentes nos períodos cassita e neo-babilónico ([31]). Em Nuzi, por exemplo, viúvas e crianças entravam na casa do credor como penhor, segurança *(ditennutu)* e aí permaneciam trabalhando até a dívida ser paga ([32]).

Ora esta prática certamente existia também entre os hebreus. Conhece-se o caso da viúva que se vai queixar ao profeta Eliseu, dizendo-lhe: «Meu marido morreu e o homem a quem nós tinhamos pedido emprestado dinheiro veio reclamar os meus dois filhos para os fazer seus escravos» (2 Re. 4, 1s). Acrescenta ainda esta pobre viúva que nada mais lhe resta que um pouco de azeite na almotolia (v. 2).

Também em Nem. 5, 1-5 se fala do penhor, ou garantia, que tinha de ser pago pelo devedor: casas, vinhas e olivais. Os credores chegavam a exigir que os filhos dos seus devedores fossem feitos escravos: «temos que escravizar os nossos filhos e as nossas filhas, e algumas delas já são escravas. E nada temos para as resgatar, porque os nossos campos e as nossas vinhas passaram já para as mãos de outros» (v. 5).

É dentro desta situação social que se há-de ver o perigo em que a *almanah* se encontrava. Para prevenir abusos, a lei dispunha que, ao fim de seis anos, o escravo fosse liberto (Ex. 21, 2). Nem faltavam leis e uma certa pressão religiosa para proteger a viúva, bem como outros elementos da sociedade particularmente desprotegidos. Apesar de tudo, como se disse, houve com certeza graves abusos nesta matéria, a avaliar pela pregação dos profetas.

([31]) J. Mendelsohn apresenta suficiente documentação para esta afirmação, *ob. cit.*, p. 27.

([32]) *Ibidem*, p. 29.

Isaías, logo no início da sua mensagem, apela para que se faça justiça ao órfão e se defenda a causa da viúva (1,17) e pronuncia-se contra os que violam o direito do órfão e são surdos ao pranto da viúva (1,23). É muito provável que tenha presente a situação criticada por outro profeta do século VIII, Amós, quando diz que reprova alguns «porque vendem o justo por dinheiro e o pobre por um par de sandálias» (Am. 2,6). É também possível que o próprio Isaías tenha presente a mesma realidade quando exclama em nome do Senhor: «Dizei-me a qual dos meus credores eu vos vendi como escravos?» (Is. 50,1). Referindo-se aos que provocam a ira de Deus, queixa-se: «ai dos que fazem das viúvas a sua presa e roubam os bens dos órfãos».

Jeremias pregará também: «Renunciai a aproveitar da fraqueza do imigrante, do órfão e da viúva (Jer. 7,6). E repete mensagem idêntica: «não vos aproveiteis da fraqueza do imigrante, do órfão ou da viúva» (Jer. 22,3).

Ezequiel, referindo-se a Jerusalém, deixa-nos este lamento: «Dentro de ti, explora-se o estrangeiro e oprime-se o órfão e a viúva» (Ez. 22,7).

Zacarias, reflectindo a situação de crise vivida em Jerusalém nos primeiros anos após o regresso do Cativeiro da Babilónia, vê-se obrigado também a defender a causa das viúvas: «Não oprimais a viúva e o órfão, o estrangeiro e o pobre» (Zac. 7,10).

Malaquias, que terá pregado um século depois, ainda reconhece ser necessário ameaçar em nome de Deus: «Virei ao meio de vós para julgar e serei uma testemunha contra... os que oprimem a viúva e o órfão e contra aqueles que violam o direito do estrangeiro» (Mal. 3,5).

Por tudo isto, é lógico concluirmos que a *almanah* era explorada e oprimida. Se tal não acontecesse, não teria razão de ser esta pregação profética.

Não será inútil olharmos também para o uso metafórico que se faz do termo *almanah*, para melhor compreendermos a sua significação. Tanto a cidade de Babilónia como a cidade

de Jerusalém são comparadas por vezes a uma *almanah*. Assim, Isaías compara Babilónia a uma mulher dada aos prazeres e a comentar tranquila: «Eu e mais ninguém senão eu! Não conhecerei a viuvez, nem me verei sem filhos». Mas logo a seguir o profeta comenta: «Ambas as desgraças virão sobre ti um dia: a falta de filhos e a viuvez atormentar-te-ão ao mesmo tempo, apesar de todos os teus sortilégios e poderosos encantos» (Is. 47, 8-9). Mais tarde o Apocalipse, ao retomar a imagem, interpreta a situação da cidade como sendo de luto e de fome, duas palavras que bem esclarecem a situação das viúvas.

Mas o mesmo profeta, de forma aparentemente estranha, também chama viúva a Jerusalém: «Não te envergonhes porque não serás afrontada... não te lembrarás mais do opróbrio da tua viuvez. Com efeito o teu esposo é o teu Criador» (Is. 54, 4). A humilhação da viuvez é associada, como se vê, à situação de opróbrio, uma espécie de vergonha, que, no pensar do profeta, estaria próxima daquela que experimentava a viúva.

No livro das Lamentações, que descreve a ruína de Jerusalém sob o exército babilónico em 587 a.C., a cidade é apresentada como uma viúva abandonada: «Como se encontra solitária a cidade antes povoada. Tornou-se como uma viúva aquela que era grande entre as nações!» (Lam. 1, 1).

A beleza literária procurada pelo poeta assenta obviamente num paralelismo antitético. A cidade outrora frequentada jaz agora na soldião; ela outrora famosa é agora ignorada e esquecida, tal como a viúva. Só, ignorada, esquecida, são também os seus atributos. Jerusalém é assim a *almanah* porque temporariamente se afasta de Deus, como se fosse o seu esposo, segundo a ideia bem acentuada pelo profeta Oseias.

A metáfora tem pois razão de ser num e noutro caso: Jerusalém, ao perder o seu Deus, como a viúva ao perder o seu marido, cai na solidão e abandono; a Babilónia dominadora de reinos é apresentada como subjugada e obrigada a pagar o seu tributo.

CONCLUSÃO

O termo *almanah* dos textos hebraicos do Antigo Testamento, traduzido sempre por viúva, designa apenas uma determinada categoria de viúvas, que têm um estatuto próprio e são certamente identificadas na sociedade até mesmo pelo seu porte externo. O conceito de *almanah* não difere daquele que se apreende através dos textos acádicos da *almattu*. Num e noutro caso, estamos em presença de termos técnicos que não podem ser traduzidos por uma simples palavra nas línguas modernas. Não nos admiramos (embora não compreendamos muito bem) que a actual versão bíblica francesa que consultámos, use por vezes a expressão «veuve orphelin».

Em nenhuma das legislações do Próximo Oriente Antigo, se considera propriamente o estado civil do viúvo, mas apenas da viúva. Como mulher sem marido, sem recursos de subsistência e sem família que a proteja, constitui um caso especial de pobreza. O facto de se considerar só a viúva e não o viúvo, como se só ela necessitasse de protecção, reflecte uma sociedade de domínio masculino: o homem mesmo viúvo, é senhor do seu património, se for o caso, e será sempre mais capacitado para escolher mulher e constituir família. Não é um desprotegido.

A protecção à viúva é objecto de legislação e tornou-se doutrina generalizada ainda antes de os hebreus entrarem na história. Já estamos longe de se aceitar a tese de que a compaixão pela viúva e pelo órfão foi exclusiva do Antigo Testamento ([33]). Mas, se não é originária dos hebreus, nem por isso estes deixaram de assimilar e vincular estreitamente à sua religião essa doutrina antiga. Para eles, o único verdadeiro protector das viúvas é Javé, juiz supremo do mundo, como se vê no Salmo 82. A protecção à viúva, tal como ao órfão, tor-

([33]) Desde há muito que tal ideia foi posta de parte por não ter fundamento histórico. Foi defendida, por exemplo, por H. Bruppacher, *Die Beurteilung der Armut im Alten Testament*, 1924, p. 16.

nou-se um profundo dever religioso e não apenas uma virtude dos reis e dos chefes políticos.

Não admira por isso que os cristãos, logo de início, nos primeiros tempos da Igreja Apostólica, se preocupassem com as viúvas (Act. 6, 1-6). Nem poderá esquecer-se a protecção organizada às viúvas no decurso da história do Cristianismo devida ao zelo religioso.

Observar essa realidade no decurso dos séculos seria ver o natural desenvolvimento duma ideia que nos levaria aos primódios da escrita que, por sua vez, contém elementos que vêm da pré-história. A viúva — *almanah,* na sua definição e estatuto, situa-nos na história das ideias, onde os elos de ligação nos fazem pensar que, de Urucagina a Hamurábi, de Moisés a Cristo, não vai por vezes grande distância e o actual século XX está afinal bem perto do século XXV a.C.

A. Augusto Tavares

LIBERALISMO E SEPARATISMO NO BRASIL (1821-1823)

Considerando que, após a divulgação no Brasil da notícia do movimento constitucional em Portugal, se vão desenvolvendo em terras brasileiras duas ideologias políticas distintas e muitas vezes confundidas, a que defendia o constitucionalismo monárquico e a que visava a separação, importa que passemos em revisão as duas armas mais utilizadas por ambas, a imprensa periódica e os folhetos, para tentarmos reconstituir a maneira como, ainda que de uma forma pouco sistematizada, as duas repercutiram junto da população, culminando numa independência que não foi desejada de maneira tão unânime como a historiografia brasileira nos pode levar a supor.

O periodismo, depois da adesão do Brasil ao governo constitucional, passou a ser marcadamente político, com algumas exceções de caráter literário ou noticioso (1). Esse jornalismo político teve dois centros principais, o Rio de Janeiro

(1) Embora a quase totalidade dos periódicos publicados no Rio de Janeiro depois do movimento constitucional de 26 de Fevereiro de 1821 fosse de carácter político, a nova forma de governo inspirou também o aparecimento de alguns jornais preocupados com a divulgação da instrução. Um deles é a *Sabatina Familiar de Amigos do Bem Comum*, cuja redacção se atribui a José da Silva Lisboa e que, publicada na Imprensa Nacional, teve pelo menos 5 números que vão de 8 de Dezembro de 1821 a 5 de Janeiro de 1822. Entre os periódicos puramente noticiosos ou publicitários destacaram-se o *Diário do Rio de Janeiro* e *O Volantim*.

e a Bahia, uma vez que os periódicos de Pernambuco, Pará e Maranhão tiveram um papel menos relevante na polémica então travada (2).

Podemos dizer que, de um modo geral, os jornais do Rio de Janeiro apoiaram a ação centralizadora do Príncipe Regente D. Pedro e mais tarde a ideologia separatista, enquanto os jornais da Bahia, com exceção do *Diário Constitucional*, depois chamado simplesmente *O Constitucional*, defendiam as Cortes de Lisboa e a união com Portugal. Mas estas duas tendências do jornalismo político são visíveis sobretudo a partir de fins de 1821, pois na primeira fase do movimento constitucional brasileiro se nota nos jornais das duas cidades a mesma preocupação com a divulgação do saber político acerca da nova forma de governo. A única diferença constatada então é que a Bahia, que aderiu ao sistema constitucional antes do Rio de Janeiro e que além disso se encontrava geograficamente afastada da área de influência direta da Corte, revelou nos seus periódicos uma maior virulência nos ataques ao «antigo despotismo».

Na Bahia, à *Idade d'Ouro do Brasil*, publicada desde 1811 (3), vieram inicialmente acrescentar-se a *Minerva Bahiense* e o *Semanário Cívico*, que começaram imediatamente a ser lidos também na Corte, como podemos ver por esta *Notícia* saída da Impressão Régia do Rio de Janeiro em 1821: «Paulo Martin, mercador de livros na rua da Quintada n.º 33, faz público que na sua loja se acha uma grande porção das três diferentes gazetas que se publicam na cidade da Bahia,

---

(2) Pernambuco teve neste período a *Aurora Pernambucana*, *Segarrega*, *Relator Verdadeiro*, *O Conciliador Nacional*, *O Maribondo* e a *Gazeta Pernambucana*. Quanto a *O Conciliador do Maranhão* foi uma gazeta manuscrita que começou a 15 de Abril de 1821 e se passou a imprimir a partir do n.º 35 (Outubro de 1821). Do n.º 77 em diante chamava-se apenas *O Conciliador* e durou até 16 de Julho de 1823. No que se refere ao Pará, vimos na Biblioteca Nacional de Lisboa o n.º 1 da *Gazeta do Pará*, de 6 de Janeiro de 1821, que relatava a adesão ao sistema constitucional a 1.º de Janeiro. Não foi portanto *O Paraense*, lançado a 1.º de Abril de 1821, o primeiro periódico daquela Província.

(3) Ver Maria Beatriz Nizza da Silva, *A primeira gazeta da Bahia: Idade d'Ouro do Brasil*, S. Paulo, Cultrix, 1978.

e são *Idade d'Ouro, Minerva Bahiense* e *Semanário Cívico*, e de todos desde 10 de fevereiro, dia da feliz Regeneração daquela cidade, e chegam até fim de julho, cujas se vendem para comodidade do público pelo mesmo preço da Bahia de 80 réis por cada folha avulsamente».

Pouco sabemos da *Minerva Bahiense* além de algumas referências posteriores, mas em relação ao outro periódico são abundantes as informações. Praticamente desaparecido das bibliotecas públicas brasileiras, e também das portuguesas, encontramos contudo uma coleção completa na Biblioteca particular de Frederico Edelweiss, atualmente incorporada à Universidade Federal da Bahia e sob a guarda do Centro de Estudos Baianos.

Através desta coleção é possível estudar de maneira mais rigorosa o que foi na Bahia a resistência à separação da metrópole e o papel que o grupo dos grandes negociantes desempenhou no apoio às Cortes portuguesas. Surgiu o *Semanário Cívico* a 1 de Março de 1821 e o úlitmo número, o 119, apareceu a 19 de Junho de 1823. Saía às quintas-feiras, mas foi ocasionalmente publicado em outros dias da semana.

Natural do Porto, o seu redator, Joaquim José da Silva Maia, estabeleceu-se na Bahia em 1795 e a 9 de Julho de 1811 matriculou-se na Real Junta do Comércio do Rio de Janeiro, o que prova a posse de capitais suficientes para se dedicar ao grande comércio. Depois da «regeneração» política foi Procurador da Câmara da Bahia.

As suas intenções ao publicar o *Semanário Cívico* são explicitadas logo no primeiro número: «Transmitir pois a todas as nações os feitos daqueles que cooperaram para a nossa regeneração; transcrever os atos de energia e prudência do sábio governo provisório que acabamos de instalar; apontar os melhoramentos de que é suscetível esta Província; instruir o povo dos seus deveres e dos seus direitos é o que nos propomos nesta folha, que deverá sair semanariamente, enquanto nossas multiplicadas ocupações nos não permitem fazê-lo duas vezes por semana». De acordo com estes propósitos, o n.º 1 relatava o movimento constitucional na Bahia e iniciava a publicação de umas cartas estatísticas e críticas

sobre os progressos da instrução pública da Província e sobre o que havia ainda a melhorar nesta área.

Com o objetivo de instruir o povo, o redator do *Semanário Cívico* iniciou logo no n.º 2 uma forma de discurso político muito em voga na época: o catecismo político. À imitação do catecismo religioso, faziam-se perguntas e davam-se respostas, numa linguagem simples e clara, sobre a diferença entre as antigas Cortes da monarquia portuguesa e as novas Cortes convocadas em Portugal, sobre os conceitos de soberania, de governo constitucional, de governo misto, etc.

Na composição deste periódico não figuravam apenas os textos do redator ou as cartas dos leitores; fazia-se ainda a transcrição de artigos de periódicos portugueses ou traduziam-se alguns franceses, por exemplo, o diálogo entre um realista puro, um realista constitucional, um republicano e um metafísico, da autoria de um certo M. Le Comte, que ocupou vários números. Quando a polêmica política se tornou mais violenta, refutou o redator os papéis públicos e os periódicos vindos do Rio de Janeiro, além de combater o *Diário Constitucional* (depois *O Constitucional*) e o *Baluarte*, publicados na Bahia.

A 21 de Junho de 1822, José Joaquim da Silva Maia, não considerando suficiente a redação do *Semanário Cívico* para a luta contra os democratas republicanos e a defesa dos «verdadeiros constitucionais», lançou um novo periódico, a *Sentinela Bahiense*, de que sairam apenas 15 números, o último a 7 de Outubro daquele ano. «Será pois o objeto deste número, e dos números seguintes, que sairão à luz, quando as minhas ocupações o permitirem, desmascarar as intrigas atuais do Rio de Janeiro», escrevia o redator no n.º 1. No n.º 15 foi publicado o seguinte aviso: «Este é o último n.º deste trimestre a que me sujeitei para com o público. Pesuadi-me que resultaria aos meus concidadãos algum bem pelo meu trabalho. Vejo as coisas cada vez piores, e tenho assentado por ora não continuar. É verdade que pouca falta faço, e o que poderia dizer o faz melhor o *Semanário Cívico*. Se os negócios porém tomarem melhor forma, continuarei na redação desta folha».

Lançado a 4 de Agosto de 1821, o *Diário Constitucional*, redigido por Francisco José Corte-Real, Eusébio Vanério e José Avelino Barbosa, a que se juntou mais tarde Francisco Gomes Brandão, saiu regularmente até 15 de Dezembro daquele ano, sendo interrompido por questões de censura até 8 de Fevereiro de 1822 (4). Novamente interrompido pelos acontecimentos de 19, 20 e 21 de Fevereiro, quando se defrontaram os partidários do governador de armas interino e os do brigadeiro Inácio Luís Madeira de Melo, governador de armas nomeado por D. João VI e pelas Cortes de Lisboa, voltou a aparecer o n.º 11 a 1 de Março. Publicado ininterruptamente até 3 de Abril com o n.º 37, publicaram os redatores a seguinte daclaração: «Hoje acaba-se o trimestre desta folha principiada no dia 3 de Novembro do ano passado, e declaramos que d'ora em diante somente se publicará três folhas por semana com a denominação de *O Constitucional* nas segundas, quartas e sábados por causa da imprensa, pois que a mais se não quer obrigar o seu proprietário».

Foram estes os periódicos baianos mais importantes e cujas coleções chegaram até nós. Outros houve, de que temos notícia, mas os seus exemplares se perderam ou estão difíceis de localizar: *O Analisador Constitucional, O Baluarte Constitucional, O Espreitador Constitucional, O Despertador dos Verdadeiros Constitucionais, A Abelha.*

No Rio de Janeiro surgiram, ainda quando a Corte estava no Brasil, em 1821, *O Bem da Ordem, O Amigo do Rei e da Nação, O Conciliador do Reino Unido,* que desempenharam um papel importante na divulgação do saber político e no esclarecimento de certas questões constitucionais. Em Outubro de 1821 o antigo redator da *Gazeta do Rio de Janeiro,* Manuel Ferreira de Araújo Guimarães, lançou *O Espelho* e a 15 de Dezembro desse ano Luís Augusto May dava início a *A Malagueta.* Apesar da notoriedade que alcançou entre os

(4) Neste número se explicam as razões que levaram à interrupção do periódico. A Junta de Governo proibira a publicação de um discurso encaminhado para a tipografia a 15 de Janeiro de 1822 e baixara uma portaria a 17, na qual se determinava que nada fosse impresso sem primeiro ter obtido licença da Comissão de Censura.

seus contemporâneos, apesar da violenta polêmica que suscitou (5), este último periódico, pela dificuldade de interpretação das alusões que faz, pela forma dispersiva da sua redação, constitui um documento menos relevante para a análise que aqui nos propomos fazer do que outros periódicos cariocas menos conhecidos.

Em fins de 1821 foi lançado pela Imprensa Nacional o «Prospecto de um novo periódico intitulado *O Compilador Constitucional, Político, e Literário Brasiliense* para o ano de 1822». Este propunha-se fazer o extrato de artigos de folhas inglesas e francesas e também publicar o que contivessem, relativo a Portugal e Brasil «os dois interessantes periódicos portugueses impressos em Londres, o *Português* e *Correio Brasiliense,* além das notícias oficiais e das decisões do Soberano Congresso extraidas dos melhores periódicos de Lisboa». Sob o título de «Correspondência» se inseririam gratuitamente notícias, memórias e reflexões remetidas aos redatores (José Joaquim Gaspar do Nascimento e João Batista Queiroz), «tendo sempre preferência as que forem de geral interesse, ou tenderem a consolidar o sistema constitucional, e a união fraternal, que felizmente subsiste entre os portugueses dos dois hemisférios».

Não se pretendia contudo que esta folha fosse exclusivamente política, pois o espaço que sobrasse, «depois de satisfeita a justa curiosidade que o público mostra ter de ser informado dos acontecimentos políticos», seria consagrado às ciências e artes, e mesmo à poesia, «que parece ter sido banida de todos os periódicos desta cidade». O n.º 1 saiu a 5 de Janeiro de 1822 e até ao n.º 13, de 25 de Março desse ano, foi *O Compilador* impresso na Tipografia Nacional, mas os dois últimos números, o 14 e o 15, imprimiram-se na Tipografia de Moreira e Garcez, segundo Werneck Sodré, por perseguição de José Bonifácio (6).

---

(5) Ver Hélio Viana, introdução à edição fac-similar de *A Malagueta,* Rio de Janeiro, 1945.

(6) Nelson Werneck Sodré, *A história da imprensa no Brasil,* Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1966, p. 75.

Em 1822 a Imprensa Nacional lançou o prospecto de uma folha diária (exceto aos domingos e dias santos) com o título de *Correio do Rio de Janeiro*. O redator, João Soares Lisboa, assim apresentava os seus propósitos: «Não temos suficiente cabedal de luzes para ilustrar e dirigir a opinião pública, mas temos assaz firmeza de caráter, e probidade para manifestá-la. E sendo o principal fim a que nos propomos servir de órgão de nossos concidadãos do Brasil, será nosso primeiro objeto inserir em nossa folha todas as memórias, planos e cartas que nos forem dirigidas sobre política, governo, finança, agricultura, comércio e tudo o mais que for de interesse nacional. Seremos solícitos em publicar as injustiças ou despotismos das autoridades constituidas, que nos forem comunicados, a fim de que se coibam de tais abusos, servindo-lhe de primeiro castigo a execração pública pela notoriedade de seu procedimento. Teremos igual assiduidade em publicar tudo quanto fizerem as mesmas autoridades ou qualquer pessoa a bem da nossa regeneração ou boa administração de justiça e desempenho de seus públicos empregos, para que se lhes renda o devido tributo a suas virtudes e talentos. Terão lugar em nossa folha as deliberações do Soberano Congresso, principalmente as que forem relativas ao Brasil. Não nos comprometemos a seguir ordem diária das sessões, porque principiando a nossa folha um ano depois da reunião do Soberano Congresso, não podemos resumir de modo que possa servir de coleção. Extrairemos notícias não só das folhas públicas de Portugal e de toda a Europa, mas também de qualquer parte do mundo que chegarem ao nosso conhecimento e nos pareçam de interesse público, ou dignas de curiosidade de nossos leitores».

Impresso na Tipografia de Silva Porto, teve o *Correio do Rio de Janeiro* 158 números entre 10 de Abril e 21 de Outubro de 1822, recomeçando depois só em Agosto de 1823. Esta interrupção se deveu ao fato de terem alguns membros do Conselho de Procuradores Gerais das Províncias do Brasil proposto que, por causa do n.º 52, fosse punido o seu autor, «pelas doutrinas criminosas que continha». Joaquim Gonçalves Ledo, um dos procuradores pelo Rio de Janeiro, argu-

mentou que não havia matéria criminosa na dita folha e defendeu a liberdade de imprensa. Como a legislação sobre a liberdade de imprensa não era então muito clara, a questão foi amplamente debatida (7), mas o que importa aqui sublinhar é que o que motivou toda esta questão foi a defesa que João Soares Lisboa fez de eleição direta para os deputados da Constituinte Brasileira que então se estava organizando.

Embora Soares Lisboa tenha sido absolvido a 1 de Agosto no processo que lhe fora movido por abuso da liberdade de imprensa, logo no mês de Outubro a perseguição movida pelo ministro José Bonifácio de Andrada e Silva ao grupo de Joaquim Gonçalves Ledo provocou também o fechamento do *Correio do Rio de Janeiro*, poucos dias depois de o *Revérbero Constitucional Fluminense* ter acabado.

Este último, redigido por Ledo e Januário da Cunha Barbosa, circulou de 15 de Setembro de 1821 a 8 de Outubro de 1822, e divide com *A Malagueta* uma notoriedade que jamais alcançou o jornal de João Soares Lisboa, apesar de este ser o periódico mais cuidadosamente redigido neste período de uma extravagante retórica política. Mas o *Revérbero* também publicou, a 19 de Junho de 1822, umas «Reflexões» sobre a Constituição que se caracterizam por uma clareza incomum no jornalismo de então, dentro de propósitos de um didatismo político evidente: «Julgamo-nos obrigados a dar algumas ideias que dirijam e instruam o povo sobre a grande questão que hoje se agita, e que faz o mais caro desejo dos brasileiros. Os brasileiros pedem, querem uma Constituição liberal, mas antes de se fazer uma Constituição, cumpre determinar o sentido que a esta palavra se deve dar» (8).

Publicado na Tipografia do Diário, *O Constitucional* teve apenas 8 números em 1822. De um outro periódico, *A Verdade Constitucional*, impresso na Tipografia de Santos e Sousa, resta-nos apenas hoje o número de 16 de Março de 1822 e

(7) *Publicações do Arquivo Nacional*, vol. XVIII, pp. 25-27. Ver Augusto Costa Dias, *Discursos sobre a liberdade de imprensa no primeiro Parlamento português (1821)*, Lisboa, Portugália (1966).

(8) N.º 28, 30 de Agosto de 1821.

talvez por essa razão ele nem sequer é citado pelos historiadores da imprensa brasileira. Outro jornal efêmero foi *O Papagaio*, redigido, entre outros, por Luís Moutinho Tavares da Silva e que teve 12 números, os 7 primeiros impressos na Tipografia de Moreira e Garcez e os outros 5 na Tipografia do Diário. Começou a circular a 4 de Abril de 1822 e terminou a 8 de Agosto desse ano. Segundo se declara no n.º 1, pretendia ele consagrar-se «à defesa de nossos direitos, à análise dos principais acontecimentos que no Brasil têm ocorrido, dos que forem ocorrendo, e ultimamente das opiniões que puderem de algum modo influir sobre nossos costumes». Se o título deste periódico nos faz supor tratar-se de um jornal jocoso, a análise do seu conteúdo logo destrói esta suposição. Ele se preocupou sobretudo com a justificação da convocação de uma Assembleia Geral Constituinte e legislativa, paralela às Cortes de Lisboa e defensora dos interesses brasileiros. Realizado este intento, logo pararam no n.º 12 os seus redatores, anunciando recomeçar os seus trabalhos «debaixo de outro título, quando se achar reunida a Assembleia Geral e Legislativa deste Reino», tanto mais que, diziam, o seu papel podia ser desempenhado pelos outros periódicos surgidos, o *Revérbero Constitucional Fluminense* e o *Regulador Brasílico-Luso*.

Este último começou a circular, impresso pela Imprensa Nacional, a 29 de Julho de 1822 e, muito sintomaticamente, depois do movimento separatista, mudou de nome para *O Regulador Brasileiro*, no n.º 11, de 2 de Outubro desse ano. O seu último número data de 12 de Março de 1823.

Estes foram os periódicos que nas duas principais cidades, Rio de Janeiro e Bahia, veicularam não só opiniões políticas, como também os eventos ocorridos no Brasil, as decisões das Cortes de Lisboa, as atuações dos deputados brasileiros no Soberano Congresso e finalmente as peripécias da luta armada que se travou em 1823, na Bahia, entre os adeptos de Portugal e os defensores da separação.

Se alguns destes jornais desapareceram quase por completo, se outros foram de curta duração, nem por isso o historiador deixa de ter à sua disposição coleções completas

de periódicos que, bem analisados, o que até agora ainda não ocorreu na historiografia brasileira, permitem uma avaliação mais segura dos conflitos ideológicos desse período tão conturbado das relações luso-brasileiras. Uma única precaução metodológica deve ser adotada: num período de forte agitação política, quando a cronologia dos eventos se tornou diária e importava segui-la passo a passo, a enorme extensão do território brasileiro e a dificuldade de comunicações, entre as Províncias do Brasil entre si e destas com Portugal, faziam que as notícias veiculadas apresentassem um descompasso em relação à cronologia que hoje o historiador estabelece para aquele período. É preciso portanto, mais do que nunca, atentar na velocidade de comunicação de ideias e eventos.

Certas expressões escritas do pensamento político desta época estão contudo perdidas para sempre e o historiador tem consciência dessa perda quando lê referências, na documentação, a pasquins, proclamações, poesias, afixados pelas paredes na calada da noite e logo lidos ou arrancados pela população. Numa carta escrita por José Joaquim Carneiro de Campos a Frei Francisco de S. Luís em Lisboa, datada de 9 de Outubro de 1821, lemos: «Têm aparecido pregadas de noite nas esquinas décimas, persuadindo ao príncipe que é preferível ser já Pedro I, do que esperar para ser Pedro IV. Aparecem também diversas proclamações, convidando para a separação de Portugal, inculcando que pelo propeto de Constituição, e ordens para as Províncias do Brasil se dirigirem diretamente ao rei, se intenta reduzir isto ao estado de colônia como dantes era. Outras décimas e outras proclamações têm também aparecido em sentido contrário, umas e outras com recíprocas ameaças. Têm sido enviadas muitas das que convidam para a independência a várias pessoas com sobrescrito, e outras metidas ocultamente debaixo das portas» (9).

Para o historiador estão perdidos para sempre estes cartazes e panfletos políticos, do mesmo modo que toda a

(9) *Documentos para a história da Independência*, vol. I, Rio de Janeiro, 1923, p. 361.

propaganda oral feita na época (10). Tem que se contentar, além dos periódicos, com os folhetos políticos, muito numerosos quer em Portugal, quer no Brasil. Às vezes torna-se mesmo difícil estabelecer as fronteiras entre o folheto e o periódico, como por exemplo no caso das *Reclamações* de José da Silva Lisboa (11).

O estudo dos folhetos políticos já começou a ser feito (12). Os primeiros que circularam no Rio de Janeiro depois do movimento constitucional vinham diretamente de Lisboa, conforme podemos ver no anúncio colocado por um dos principais livreiros, Paulo Martin, mercador de livros na Rua da Quintada, que promovia a venda de «folhetos constitucionais» recebidos de Lisboa, entre os quais destacamos. *O constitucional justificado, Liberalismo desenvolvido, Catecismo político constitucional, ou análise da Constituição espanhola adequada às circunstâncias de Portugal, Portugal regenerado,* por Carneiro, *Projeto de Regimento das Cortes portuguesas, Memórias sobre a Regeneração de Portugal, Parábola sobre a necessidade da Constituição pela injustiça dos cortesãos, Reflexões políticas feitas aos deputados das Cortes, Peças interes-*

---

(10) O informante da Intendência Geral da Polícia do Rio de Janeiro, o emigrado francês Cailhé de Geine, escrevia a 26 de Outubro de 1820, num «Rapport sur la situation de l'opinion publique», que os sediciosos não limitavam a sua propaganda à «intimidade de algumas reuniões secretas», mas manifestavam as suas opiniões «no salão dourado, na humilde loja e mesmo na praça pública», chegando a traduzir para o português «as passagens mais infestadas de espírito revolucionário das obras francesas mais perniciosas», que depois eram lidas em público. (Ângelo Pereira, *D. João VI, príncipe e rei,* Lisboa, 1956, vol. III, pp. 304-307).

(11) José da Silva Lisboa mostrou uma nítida inclinação por estes folhetos políticos seriados, quer nas *Reclamações* em XIV partes, sendo a última publicada a 28 de Março de 1822, quer na *Causa do Brasil no juizo dos governos da Europa,* subdividida em XVI partes e também publicada em 1822.

(12) Cecília Helena Lorenzini de Sales Oliveira, *O disfarce do anonimato. O debate político através dos folhetos (1820-1822),* Dissertação de Mestrado, mimeografada, Universidade de S. Paulo, 1979. Elda Zan publicou já «Os folhetos e o ideário político da Independência do Brasil», in *Memória da III Semana da História,* UNESP/ /Campus de França, 1981, e também «Os folhetos da Independência, Fontes para a história das ideias políticas no Brasil», in *Anais da I Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica,* S. Paulo, 1982.

santes sobre a evolução do Pará, Reflexões sobre a Constituição de Portugal. Encontravam-se ainda à venda exemplares da Constituição espanhola e da dos Estados Unidos da América, as *Bases da Constituição* portuguesa e também o *Projeto de Constituição política para a nação portuguesa.* No meio destes folhetos destaca-se um em estilo jocoso, o *Testamento da velha que vai a serrar, a favor dos corcundas e empenados* (13).

Neste mesmo ano de 1821 uma forma de discurso político estava muito em voga no Brasil: as cartas escritas aos amigos ou compadres, as quais desempenham uma função semelhante à dos diálogos e catecismos, por se tratar de uma exposição simplificada dos princípios constitucionais. Temos assim a *Carta de André Mamede ao seu amigo Brás Barnabé na qual se explica o que são corcundas; Carta dirigida a Cassiano Esperidião de Melo e Matos pedindo definição de corcunda ou constitucional, datada de 17 de Dezembro de 1821.*

Abundavam também então, entre as publicações da Impressão Régia do Rio de Janeiro, os diálogos, outra das formas simplificadas de divulgação das novas ideias políticas: *Diálogo entre a Constituição e o Despotismo; Diálogo entre o corcunda abatido e o constitucional exaltado; Diálogo instrutivo em que se explica os fundamentos de uma Constituição e a divisão das autoridades que a formam e executam; Diálogo político e instrutivo, entre dois homens da roça, André Raposo, e seu compadre Bolônio Simplício, acerca da Bernarda do Rio de Janeiro e novidades da mesma.*

Muitos textos políticos publicados em Lisboa foram reimpressos no Rio de Janeiro em 1821, antes de haver uma produção local, mas o que notamos, quer nas reimpressões quer nas edições originais, é a total ausência de textos mais teóricos sobre o constitucionalismo monárquico. Mesmo umas *Reflexões filosóficas sobre a liberdade e a igualdade* se reduzem a

---

(13) Este folheto foi reimpresso no Rio de Janeiro em 1821. O seu título completo era: *O testamento da velha que foi a serrar, a favor dos corcundas, empenados, e suiços, e o responso do exorcista por alma da testadora.*

4 páginas sem qualquer análise profunda. Também não excede as 2 páginas o texto reimpresso no Rio de Janeiro, *Constituição explicada*, destinado a elucidar os futuros eleitores: «todo o cidadão português será ouvido nas eleições dos seus representantes, por isso importa muito, que todos saibam, o que é uma Constituição».

Se em 1821 os folhetos publicados ou reimpressos no Brasil incidiam principalmente sobre a oposição governo despótico/governo constitucional, sobre a caracterização do «corcunda» e do «constitucional», sobre a divulgação do novo vocabulário político, em 1822 o teor das publicações muda.

Passam a proliferar os escritos contra as Cortes de Lisboa, as representações e as proclamações quer dos separatistas, quer dos defensores da união com Portugal, e também as cartas aos redatores de periódicos, as quais provam a intensidade da polêmica então travada. Como exemplo dos primeiros temas *O Brasil indignado contra o projeto anti-constitucional sobre a privação das suas atribuições*, por um filopátrico; *Resposta ao discurso do senhor Fernandes Tomás sobre a vinda da tropa para o Brasil e especialmente para Pernambuco*. Os redatores mais alvejados por cartas foram os de *A Malagueta* e do *Revérbero Constitucional Fluminense*. Já na Bahia se lançou, já em 1823, um *Vergalho crítico para os redatores do Rio de Janeiro*.

O debate político estava de tal maneira aceso que no Rio de Janeiro a Tipografia Nacional deixou de ser a única existente e em 1822 outras se lançaram igualmente à publicação de folhetos. Da Tipografia Silva Porto sairam 11; da Tipografia do Diário, 11 também; da Tipografia de Santos e Sousa, 6; e da Tipografia de Moreira e Garcez, 3.

Vimos portanto que, à falta de obras teóricas de maior fôlego, os periódicos e os folhetos constituiram no Brasil, entre 1821 e 1823, os principais veículos de um discurso político que primou, numa primeira fase, por um desejo de divulgação do saber político entre todos os cidadãos.

Numa monarquia constitucional como aquela que passou a ser defendida no Brasil em inícios de 1821, o cidadão precisava de se instruir, não só para votar adequadamente nas

eleições, como para representar os seus constituintes e ainda para desempenhar eficientemente os cargos públicos. Como escrevia o redator de *O Bem da Ordem*, à exceção de alguns homens de letras ou daqueles que habitavam os centros urbanos mais importantes, todos os outros ignoravam o que era uma Constituição, o que significava ser deputado, que papel tinha uma Assembleia Geral da Nação. Ora, para ser membro ativo de uma monarquia constitucional era exigido dos indivíduos um número muito maior de conhecimentos do que para ser membro passivo de uma monarquia absoluta (14).

Por seu lado, na Bahia, o gazeteiro da *Idade d'Ouro do Brasil* explicava aos seus leitores, de forma sucinta e um pouco simplista, o que se entendia por liberdade, por Constituição, por Cortes (15). Já o seu colega *Semanário Cívico* recorria a um «catecismo político», composto por um baiano e destinado à instrução dos meninos nas aulas de primeiras letras, para fazer entender ao público o que eram Cortes e também as características principais de um governo constitucional: a divisão clara e nítida dos três poderes (16). De acordo com este critério, só eram considerados constitucionais os governos da Espanha, de Nápoles e de Portugal, uma vez que os da França e da Inglaterra eram considerados mistos, ou seja, compostos de monarquia, aristocracia e democracia, por não haver neles «a simplicidade e separação dos três poderes», segundo a qual só cabia ao rei fazer executar as leis (17).

Mas o redator de *O Bem da Ordem* defende o conceito de uma «monarquia temperada», dizendo que ao rei cabe, não só a plenitude do Poder Executivo, como também uma parte essencial no exercício do Poder Legislativo (18). Se estas duas posições aparecem constantemente nas primeiras dis-

---

(14) *O Bem da Ordem*, n.º 1, 1821.

(15) *Idade d'Ouro do Brasil*, n.º 19, 21 de Fevereiro de 1821, n.º 22, 24 de Fevereiro, n.º 24, 27 de Fevereiro.

(16) *Semanário Cívico*, n.os 2, 3 e 4, de 8, 15 e 22 de Março de 1821.

(17) *Ibidem*, n.º 10, de 3 de Maio de 1821.

(18) *O Bem da Ordem*, n.º 5, 1821.

cussões em torno do constitucionalismo monárquico, há contudo a preocupação de separar claramente esta forma de governo da «pura democracia», ou seja, na linguagem política da época, o governo republicano considerado ultrapassado, pelos péssimos resultados que tinha dado em França no século anterior.

O redator do *Semanário Cívico* é bem claro a este respeito, tanto mais que as antigas colônias espanholas na América do Sul tinham optado por esta forma de governo. «O governo constitucional é o único que nos convém, e que nos pode unir com Portugal, por meio de nossos representes» ([19]). Esta fórmula é muito clara pois o exemplo dos vizinhos mostrava bem que governo republicano significava a imediata separação da metrópole monárquica.

É preciso contudo lembrar que ideias separatistas surgiram logo após a revolução constitucional do Porto em 1820, quando, quer em Portugal quer no Brasil, havia quem aceitasse perfeitamente que os dois Reinos seguissem destinos políticos diversos: num se caminharia em direção a um constitucionalismo democrático, talvez em união com a Espanha; o outro continuaria preso ao Antigo Regime. Houve mesmo quem defendesse com veemência, neste primeiro momento de uma nova situação política, que cada Reino cuidasse de si mesmo sem se preocupar com o outro.

Quando em Lisboa ainda não se sabia qual tinha sido, no Rio de Janeiro e em outras Províncias brasileiras, a reação à revolução constitucional, o debate se instaurou nas Cortes acerca da representação do Brasil, considerando uns esta representação prematura, enquanto não houvesse notícias da adesão ao governo constitucional, e defendendo outros essa representação como uma maneira de manter unidos os dois Reinos.

Esta última opinião foi apresentada pelo deputado Pereira do Carmo na sessão de 3 de Fevereiro de 1821 ([20]), mas

---

([19]) *Semanário Cívico*, n.º 21, de 19 de Julho de 1821.

([20]) Este discurso foi transcrito pela *Idade d'Ouro do Brasil*, no seu n.º 61, de 1 de Maio de 1821. Ele não se referia especificamente

a sua proposta foi rejeitada no Congresso, depois de discursos contrários como o do deputado João Maria Soares Castelo Branco. Este alegava que a nova ordem de coisas estabelecida em Portugal não podia agradar ao governo do Rio de Janeiro; que ainda não tinham sido estabelecidas comunicações entre o rei e a representação nacional; que era necessária prudência em relação aos gabinetes europeus; que o Brasil ainda não tinha manifestado a sua vontade geral. E propunha apenas uma fórmula conciliatória: «Estabeleçamos como base da nossa Constituição política, que a nação portuguesa se compõe dos portugueses de ambos os hemisférios».

A recusa de Castelo Branco em aceitar uma imediata representação brasileira assentava na desconfiança que este deputado nutria em relação ao futuro do Brasil: «E quando por quaisquer meios se pudesse conseguir que o Brasil, apesar da imensa extensão do seu território, dos vastos desertos que separam suas partes habitadas, e dos elementos heterogêneos de sua população, se decidisse livremente por uma Constituição liberal, poderá algum de nós afirmar, qual seria o destino, ou que vereda seguiria? Unir-se-ia a Portugal para formar com ele o mesmo Império, ou seguindo o exemplo da América setentrional estabeleceria uma Confederação independente?».

Estes debates sobre a representação brasileira, travados nas Cortes de Lisboa em Fevereiro de 1821, só foram divulgados pela imprensa baiana em Maio, quando já se tinha ini-

---

à representação brasileira, mas sim a toda a representação ultramarina, embora no seu texto se revele a preocupação maior com o Brasil: «Conservar a integridade do Império lusitano em ambos os hemisférios; estreitar os vínculos do sangue, e dos interesses, que mutuamente ligam todos os portugueses das quatro partes do globo; evitar os desastres de uma revolução que pode mui bem rebentar em nossas possessões ultramarinas: tais são os motivos principais, por que devemos receber, e apertar em nossos braços, não com a sobrançaria de superiores, mas com a lhaneza de irmãos todos os portugueses de além-mar». E mais adiante adverte: «Sejam quaisquer que forem os canais, e a direcção, que para o futuro tomar o comércio português, ainda por largos anos será o porto de Lisboa o mais famoso império para os géneros coloniais, e o Brasil o natural consumidor dos principais géneros da nossa agricultura».

ciado no Brasil o processo eleitoral para o envio dos deputados. Também foi a imprensa baiana que divulgou e combateu a ideia, defendida por um periódico português, de que o Brasil se contentaria em ser chamado à representação nacional depois de elaborada a Constituição, sem ser necessário convocar representantes brasileiros ([21]).

Em Julho de 1821, a atitude das Cortes em relação à representação brasileira já era outra, depois de ter notícias da adesão de todo o território ao movimento constitucional e do processo eleitoral em curso. Na «Proclamação aos habitantes do Brasil», de 13 de Julho, lemos: «Brasileiros! O Congresso não duvidava de vossos sentimentos patrióticos, e liberais, mas ele respeitava o direito, que só a vós pertencia de manifestar competentemente vossos desejos. Decretou por isso que vós faríeis parte da grande família portuguesa, logo que tivéssemos declarado vossa adesão ao novo pacto social, que ela acabava de fazer». E só então se incitava a presença dos brasileiros numas Cortes que tinham iniciado os seus trabalhos sem eles: «É preciso contudo que vossos deputados venham completar o quadro da representação nacional para auxiliar as Cortes em suas laboriosas tarefas, e tomar nas deliberações a parte que devem ter. O Congresso irá entretanto continuando a marcha augusta, firme e regular com que tem principiado a reforma dos abusos, que oprimem a nação» ([22]).

Apesar de a Província do Rio de Janeiro ter sido a primeira a realizar as eleições para deputados, não foram os fluminenses os primeiros a chegar, e sim os pernambucanos que, escolhidos a 7 de Junho de 1821, tomaram assento em Cortes a 29 de Agosto. A 10 de Setembro foi a vez dos deputados fluminenses. A 6 de Novembro chegaram os dois deputados do Maranhão, o desembargador Joaquim Vieira Belford e José Joaquim Beckman de Caldas. A 19 de Novembro come-

---

([21]) *Semanário Cívico*, n.º 14, de 31 de Maio de 1821, responde o n.º 61 de *O Português*.

([22]) *Idade d'Ouro do Brasil*, n.º 100, de 14 de Setembro de 1821, sendo a «Proclamação» transcrita da *Gazeta Universal* de 20 de Julho.

çou a participar das sessões o deputado por Santa Catarina, o padre Lourenço Rodrigues de Andrade. Na sessão de 15 de Dezembro foram reconhecidos os deputados de Alagoas e os da Bahia. Já em 1822 foi a vez de prestarem juramento os deputados de S. Paulo. A 4 de Fevereiro entrou em Cortes Francisco Xavier Monteiro da França representando a Paraíba. No decorrer do mês de Abril ainda estavam chegando D. Romualdo de Sousa Coelho, deputado do Pará, Dr. João Fortunato dos Santos, deputado do Espírito Santo, e o desembargador Joaquim Teotônio Segurado, representante da comarca das Duas Barras em Goiás. Em Maio entraram os representantes do Ceará. Em Julho chegou mais um deputado pelo Pará e outro por S. Paulo, quando a Constituição já estava praticamente pronta. Em Agosto, depois da assinatura da Constituição, ainda estava chegando um representante do interior de Pernambuco e um substituto de S. José do Rio Negro ([23]).

Como vemos, não só os deputados brasileiros se demoraram a tomar assento em Cortes como também algumas províncias nunca ali estiveram representadas, como foi o caso de Minas Gerais e do Rio Grande do Norte. Resta saber como atuaram estes deputados e para isso temos que nos deter um pouco acerca da relação representantes/representados, tal como ela nos surge na imprensa brasileira de então.

Enquanto alguns acentuavam que, uma vez eleitos, os deputados agiam no Congresso sem precisar de recorrer, a cada discussão travada, aos seus representados para lhes auscultar a opinião; outros viam os representantes amarrados, na sua votação, ao parecer dos seus representados, senão em todos os assuntos, pelo menos naqueles que se revestissem de maior importância na vida política. Quando predominou esta última teoria da representação política, várias foram as soluções adotadas para se conhecer a opinião dos representados.

([23]) Ver M. E. Gomes de Carvalho, *Os deputados brasileiros nas Cortes de 1821*, Brasília, Senado Federal, 1979.

Na Província de S. Paulo, o governo provisório pediu às Câmaras memórias e apontamentos sobre vários assuntos e depois ele próprio redigiu um texto que os deputados da Província deviam apresentar ao Soberano Congresso. Temos assim portanto o governo como intérprete da vontade das Câmaras e estas como intérpretes da vontade das populações do seu termo.

Quando os deputados pela Bahia quiseram, em Março de 1822, conhecer a opinião dos seus constituintes sobre quatro pontos concretos em discussão nas Cortes, dirigiram-se ao seu governo provisório para que este ouvisse as Câmaras, uma vez que eles estavam interessados em conhecer o voto dos «cidadãos mais circunspectos».

Deste modo, enquanto os paulistas se dirigiram às Cortes de Lisboa com uma política já bem definida, que mais adiante examinaremos, os baianos só em pleno desenrolar das sessões é que se lembraram de ouvir os seus representados. E o caso de S. Paulo constituiu verdadeiramente uma excepção pois a votação da maior parte dos deputados brasileiros não seguiu uma política uniforme e coerente no Soberano Congresso.

Se é exata a afirmação do barão de Rio Branco de que, dos 69 deputados eleitos pelo Brasil, só 46 tomaram assento nas Cortes de Lisboa, então podemos afirmar que que na verdade não foram muito numerosos aqueles que se recusaram a assinar a Constituição portuguesa em Setembro de 1822: 4 de S. Paulo, 1 do Ceará e 3 da Bahia.

Mas nas instruções aos paulistas, que tomaram assento em Cortes em inícios de 1822, estavam contidos alguns pontos que, defendidos de maneira intransigente, poderiam levar, como efetivamente levaram, à separação e finalmente à independência do Brasil. Vejamos quais foram eles.

Em primeiro lugar não se aceitava que a sede da monarquia fosse exclusivamente Portugal e várias soluções eram admitidas: ou a sede seria no Brasil, «tendo-se em vista as ponderosas considerações apontadas na *Memória* do senhor

Oliva impressa em Coimbra» ([24]); ou seria alternadamente, na sequência dos reinados, em Portugal e no Brasil; ou ainda, durante o mesmo reinado, uma parte do tempo em cada um dos Reinos.

Defendia-se um Conselho de Estado em que os conselheiros fossem em igual número «pelo Reino de Portugal e Estados Ultramarinos», sem se levar em conta os contingentes populacionais, e a mesma igualdade se exigia para as futuras Cortes ordinárias. Mais veemente ainda foi a defesa de um governo central no Brasil, ao qual estivessem sujeitos os governos provinciais. E finalmente se falava já na necessidade de Códigos diferentes para os dois Reinos: «Que as Cortes da nação na redação do Código Civil, e Criminal tenham muito em vistas modificá-lo, segundo a diversidade de circunstâncias do clima, o estado da povoação, composta no Brasil de classes de diversas cores, e pessoas umas livres e outras escravas, pois estas considerações, e circunstâncias exigem uma legislação civil particular» ([25]).

Na sessão 344 das Cortes foi lido um parecer da Comissão encarregada da redação dos artigos adicionais da Constituição para o Brasil, assinado por Fernandes Pinheiro, Ribeiro de Andrada, Vilela Barbosa, Lino Coutinho e Araújo Lima, em que se leva adiante os pontos fundamentais já contidos nas instruções. Agora estava este núcleo de brasileiros convencido de que «o sistema de unidade inteira dos dois Reinos é quase de absoluta impossibilidade»; que «a legislatura a respeito de certos negócios deve de necessário ser diversa em cada um dos respectivos Reinos»; que «o Poder Executivo não pode obrar no Brasil sem uma delegação permanente e ampla»; e que «todas as suas ramificações devem ser independentes imediatamente de Portugal» ([26]).

Agora defendia-se mais abertamente a dupla legislatura, uma Assembleia Legislativa brasileira, e argumentava-se nesse

---

([24]) António de Oliva de Sousa Siqueira, *Projecto para o estabelecimento político do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves*, Coimbra, 1821 e reimpresso no Rio de Janeiro, no mesmo ano.

([25]) *Diário Constitucional*, n.º 3, 11 de Fevereiro de 1822.

([26]) *O Constitucional*, n.º 53, 10 de Agosto de 1822.

sentido. «O Reino do Brasil é muito arredado de Portugal, a sua localidade, e circunstâncias o diferenceiam essencialmente de qualquer regime europeu, e tudo isto exige que haja um meio local de fazer estas leis, e de as fazer executar». Um Congresso único em Portugal retardaria a tomada de decisões de interesse para o Brasil, além de que seria pedir demais a perda da sua elite intelectual e política bienalmente. «Como não sofrerá muito o país privando-se de dois em dois anos de setenta a oitenta pessoas conspícuas em saber, e costumes e isto para formarem uma constante menoridade?» Por outras palavras, seria demasiado dispendioso mandar a Portugal deputados que, além disso, sempre estariam em minoria, não podendo portanto impor os seus pontos de vista.

Ora no Rio de Janeiro, desde o decreto de 16 de Fevereiro de 1822, convocando os procuradores das Províncias do Brasil, se vinha preparando a representação nacional, embora, nos termos do decreto, D. Pedro o apresentasse mais como uma espécie de Conselho de Estado. De qualquer modo este Conselho dos Procuradores, conquanto convocado, não se reuniu senão em Junho, depois portanto que o Senado da Câmara do Rio de Janeiro encaminhou a 22 de Maio uma representação ao Regente pedindo a convocação de uma Assembleia Geral das Províncias do Brasil. Esta ainda não aparecia então claramente como Constituinte, a não ser no sentido de «estabelecer as emendas, reformas e alterações» com que a Constituição portuguesa, que estava sendo elaborada nas Cortes de Lisboa, devia ser recebida e jurada no Brasil. Mas já era então encarada abertamente como legislativa: «a mesma Assembleia Geral entrará, apenas instalada, no exercício do Poder Legislativo, que lhe é essencial» ([27]).

Os folhetos políticos publicados no Rio de Janeiro, assim como a imprensa periódica desta cidade, contribuiram eficazmente para a divulgação da ideia de um poder legislativo brasileiro. Na *Carta ao sacristão de Tambi, sobre a necessidade da reunião de Cortes no Brasil,* lemos: «Eis, meu amigo,

([27]) *Sentinela Bahiense,* n.º 3, 17 de Julho (1822).

o que não devemos jamais apartar da nossa lembrança: Poder Legislativo no Brasil, tal seja também o alvo a que atirem todos os nossos desejos». Meta esta que ainda não coincidia com uma ideia forte de independência, mas que aparecia como o resultado da minoria brasileira nas Cortes de Lisboa, e também de todas as discussões em torno da sede da monarquia, como apontava em 1822 um outro folheto político, *Considerações sobre as Cortes do Brasil*. Lemos aí: «O centro político da monarquia, este lugar forte e seguro, donde a nação legitimamente representada difunde com igualdade as suas forças por toda a esfera, tem sido o ponto melindroso das nossas diferenças, apesar do estudado silêncio de nossos rivais a este respeito. Pelo ciúme de que os igualássemos, tendo-nos eles aplainado as primeiras dificuldades, e receosos de que ainda lhes avantajássemos, não duvidaram tornar-se menos generosos a respeito de nossos direitos, que ora nos é mister sustentar. Esta a origem da convocação das Cortes Legislativas no Brasil; este o estado da presente questão».

Mas a ideia de umas Cortes brasileiras não era unanimemente aceita, nem mesmo no Rio de Janeiro, onde a *Reclamação do Brasil* n.º 14 condenava a convocação de uma Assembleia das Províncias «com absurda e monstruosa indedependência, e ao mesmo tempo afetada correspondência com as Cortes de Portugal».

Mesmo não levando em conta o papel do Príncipe Regente D. Pedro na declaração da independência brasileira, pois essa análise constituiria um outro artigo, podemos dizer que a ideologia separatista tomou forma mais concreta entre fins de 1821 e inícios de 1822, quando a permanente minoria da bancada brasileira nas Cortes de Lisboa, aliás nem sempre coesa nas suas votações nem nos princípios defendidos, levou primeiro a propostas de uma nova situação em que os brasileiros pudessem estar em igualdade de circunstâncias com os metropolitanos pelo abandono do princípio da proporcionalidade da representação política, princípio este que sempre seria desfavorável aos representantes brasileiros dados os números da população livre numa região onde abundavam os

escravos. E em segundo lugar levou à defesa, sobretudo no Rio de Janeiro, de um poder legislativo paralelo ao de Lisboa, em que as leis de interesse para o Brasil pudessem ser feitas sem a oposição de uma bancada majoritária, como ocorria no Soberano Congresso, além de se pensar também na adaptação da Constituição portuguesa à situação brasileira. Mas em breve, com a evolução dos acontecimentos e com a questão também fundamental do Poder Executivo e da sua delegação ou não no Brasil, essa Assembleia Legislativa brasileira transformou-se com a declaração da independência numa Assembleia também Constituinte, encarregada de elaborar a Constituição do novo Império.

Maria Beatriz Nizza da Silva

lindroso das nossas diferenças, ap[illegible] de nossos rivais a este respeito. Pelo ciúme de que os igualás- [illegible]ado as primeiras dificuldades, e receosos de que ainda lhes avantajássemos, não duvidaram tornar-se menos generosos a respeito de nossos direitos, que ora nos é mister sustentar. Esta a origem da convocação das Cortes Legislativas no Brasil; este o estado da presente questão».

Mas a ideia de umas Cortes brasileiras não era unanimemente aceita, nem mesmo no Rio de Janeiro, onde a *Reclamação do Brasil* n.º 14 condenava a convocação de uma Assembleia das Províncias «com absurda e monstruosa independência, e ao mesmo tempo afetada correspondência com as Cortes de Portugal».

Mesmo não levando em conta o papel do Príncipe Regente D. Pedro na declaração da independência brasileira, pois essa análise constituiria um outro artigo, podemos dizer que a ideologia separatista tomou forma mais concreta entre fins de 1821 e inícios de 1822, quando a permanente minoria da bancada brasileira nas Cortes de Lisbon, aliás nem sempre coesa nas suas votações nem nos princípios defendidos, levou primeiro a propostas de uma nova situação em que os brasileiros pudessem estar em igualdade de circunstâncias com os metropolitanos pelo abandono do princípio da proporcionalidade da representação política, princípio este que sempre seria desfavorável aos representantes brasileiros dados os números da população livre numa região onde abundavam os

ALTERIDADE E CONQUISTA ESPIRITUAL NA «CARTA» DE PERO VAZ DE CAMINHA

O tema da conquista espiritual é talvez aquele mais indicado para a melhor compreensão do processo de difusão do texto de Pero Vaz de Caminha na vida cultural portuguesa antes de uma sua maior e mais objectiva vulgarização (1). A «Carta» se apresenta imediatamente como o testemunho de um homem aberto à revelação e às descobertas, disponível para o encontro com espaços e expressões humanas diferentes das suas. É a disponibilidade típica do humanismo renascentista, atento aos valores antropológicos, gerais e diferenciados, numa busca incansável de mundos e novas comunicações (2).

---

(1) Como é sabido, a «Carta» de Pero Vaz de Caminha teve a sua primeira edição em 1817, no Rio de Janeiro, na *Corografia Brasílica* do Pe. Manuel Aires do Casal. Porém, a sua história é variada e já conhecida antes de sua primeira impressão. Para o melhor conhecimento da história do texto perovaziano, veja-se Jaime Cortesão, *A Carta de Pêro Vaz de Caminha*, 2.ª ed., Lisboa, Portugália ed., 1967, cap. II.

(2) Na rica bibliografia sobre a Renascença portuguesa, deixando de lado outros títulos, v. A.A. V.V., *L'Humanisme portugais et l'Europe* (actes du XXIe Colloque International d'Études humanistes), Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, 1984; com realce para as seguintes comunicações: José V. de Pina Martins, «L'Humanisme chrétien au Portugal (XVIème siècle)»; Joaquim Barradas de Carvalho, «Sur la spécificité de la Renaissance portugaise»; Jean Aubin, «Le Portugal dans l'Europe des années 1500»; Vitorino Magalhães Godinho, «Innovation et changement ao XVème silcles»; Luis de Albuquerque, «Science et Humanisme dans la Renaissance portugaise»; Margarida Barradas de Carvalho, «Nature et naturalisme dans l'*Esmeraldo de Situ Orbis* de Duarte Pacheco Pereira»; Alfredo Margarido, «La vision de

Já nas ações de D. Manuel I — o destinatário privilegiado do texto perovaziano — principalmente no tocante à política de definitiva conquista dos domínios portugueses no Oriente, depois de 1500, e até mesmo quanto aos tímidos acenos de colonização das novas terras americanas de Portugal, o espírito da «Carta» assume valor emblemático, fazendo da voz manuelina o sinal significativo do novo conquistador cristão, imbuído das lições do humanismo cinquecentista, em oposição à tradição do cruzado medieval (3).

Naturalmente, D. Manuel se concentra em modo predominante sobre factos e realidades do Oriente, sede privilegiada da épica batalha portuguesa por uma sua afirmação como potência político-econômica na sociedade européia do século XVI. Porém, mesmo procedendo desta maneira, o Rei Venturoso parece aplicar sempre, ainda que em terras não-brasileiras, a possível ideologia contida na mensagem perovaziana, reveladora do «novo mundo»:

> «/ pero a terra em sy he de mujto boos aares frios e tenperados coma os de Antre Doiro e Minho porque neste tempo d'agora asy os achavamos coma os de la / / agoas sam mujtas jmfimdas. E em tal maneira he graciosa que querendoa aproveitar darsea neela tudo per bem das agoas que tem. / pero o mjlhor fruito que neela se pode fazer me parece que sera salvar esta jemte e esta deve seer a principal semente que vossa altesa em ela deve lamçar. / E que hy nõ ouvesse majs ca teer aquy esta pousada pera esta navegaçom de Calecut. abaastaria / quanto amjs desposiçã pera se neela conprir e fazer o q. vossa altesa tamto deseja. s. acrescentam^to^ da nosa santa fe» (4).

---

l'autre (Africain et Indien d'Amerique) dans la Renaissance portugaise»; Aníbal Pinto de Castro, «La Poétique et la Rhétorique dans la pédagogie et dans la littérature de l'Humanisme porugais»; Paul Teyssier, «L'Humanisme portugais et l'Europe».

(3) V. o meu ensaio «O Brasil como lugar e universo mítico na pesquisa humanístico-renascentista entre os séculos XVI e XVII», in S. Castro et altri, *Contributi sulla genesi della idea di Brasile*, Pádua, Univ. di Padova, 1985, cap. I.

(4) Sílvio Castro, *A Carta de Pero Vaz de Caminha* (O Desco-

Assim, com o albor do século XVI a afirmação do poder temporal — representado pelo Rei cristão, defensor da Fé, que toma posse das terras descobertas e das gentes reencontradas — apresenta-se, mais acentuadamente que antes, em clara consonância com a propagação do cristianismo e da palavra de sua verdadeira Igreja (5).

A tradição manuelina, ligada ao espírito da «Carta» de Pero Vaz de Caminha, passa integralmente a D. João III, já agora, porém, com a valorização da sede exaltada pelo escrivão de Pedro Álvares Cabral. Desde o início do reinado joanino, em 1521, até à morte do Soberano, em 1557 — mais particularmente a partir de 1549 com o 1.º Governador Geral do Brasil e com o início da acção de catequese jesuítica em terras brasileiras — o movimento da conquista espiritual sintetizado no texto perovaziano atinge a mais profunda aplicação. A coerente identificação entre conquista espiritual e colonização político-econômica, a partir da decisiva elaboração de um estatuto administrativo para a empresa colonial na América, faz da visão joanina do Brasil o espelho dos conceitos básicos do primeiro cronista da identidade brasileira. Então, o Brasil se equipara ao Oriente como meta para a elevação de Portugal como guia do mundo cristão e defensor da Igreja (6).

---

brimento do Brasil), Porto Alegre, L&PM ed., 1985, p. 58. Todas as citações do texto perovaziano se fará a partir desta edição, «Transcrição crítica». Pode ser vista igualmente a edição italiana do mesmo trabalho: *La Lettera di Pero Vaz de Caminha sulla scoperta del Brasile*, Pádua, Univ. di Padova, 1984.

(5) Como exemplos textuais de uma tal perspectiva, do ponto de vista da história portuguesa, podemos citar, em particular, as bulas *Inter coetera*, de 3 e 4 de Maio de 1493, que pode ser vista in *Colecion general de documentos relativos a las islas Filipinas*, Barcelona, 1918, tomo I; onde pode ser igualmente vista a bula *Dudum siquidem*, de 26 de Setembro de 1493; no *Documento selecta e Tabulario secreto Vaticano*, 1894, pode ser lida a bula *Eximiae*, de 3 de Maio de 1493; e, particularmente in *Pauliceae lusitana monumenta historica*, org. de Jaime Cortesão, Lisboa, 1956, vol. I, pode-se ver a melhor edição do texto do *Tratado de Tordesilhas* (7 de Junho de 1494).

(6) A exaltação da importância do Brasil e sua correspondente equiparação em importância nos interesses portugueses no século XVI é uma tarefa longa que ocupou muitas pessoas, em particular Duarte Coelho, o singular capitão-mor de Pernambuco. Graças ao seu empenho, à sua visão moderna sobre um sentido de trabalhador agrícola fixado na colónia, o seu empenho de adesão à nova terra, ela conse-

Para o Soberano católico, descobridor ou simples conquistador de novos mundos, a conquista espiritual é a outra e indivisível face da expansão de seu poder material e político. A consciência de paladino da verdadeira e única Fé, agora doada gratuitamente àqueles povos ingênuos e ignaros da universalidade da mensagem católica ou imposta ao infiel redimido, faz que ele não dissocie o interesse por bens e riquezas materiais da aspiração de uma comunhão de gentes diversas no seio da religião de Cristo. Desta maneira, a conquista religiosa corre sempre paralelamente à expansão do poder político do Soberano, expurgando essa de qualquer tom de usurpação indevida ou injusta.

Para um homem simples, quase ingénuo e honestamente patriota como Pero Vaz de Caminha a conquista espiritual é o corolário lógico da grandeza de seu Rei diante de uma nova descoberta. A posse de tantos bens e realidades materiais completa-se naturalmente na propagação da Santa Fé — nossa — dele, Pero Vaz de Caminha e de seu Rei.

> «E que hy nõ ouvesse mais ca teer aquy esta pousada para esta navegaçom de Calecut. baastaria o q. vossa alteza tamto deseja .s. acrescentam^to^ da nosa santa fé» (7).

Para atingir esta consciência benéfica, quase ingénua, da necessidade absoluta da conquista espiritual pela propagação da própria fé cristã, Pero Vaz de Caminha deve debruçar-se sobre o mundo exterior, o universo do «outro, apoiando-se na sua pessoal convicção religiosa. Nele, homem, quase

---

gue chamar a atenção de D. João III para as riquezas do Brasil. Até chegar àquela forma de típica utopia renascimental da possibilidade de passagem da Corte para as terras brasileiras. Sobre a notável figura do Capitão-mor pernambucano, v. Costa Porto, Duarte Coelho, Rio de Janeiro, SD-MEC, 1961.

Para a elaboração dessa nova imagem do Brasil, contribuições essenciais são aquelas de autores como Gabriel Soares de Sousa, *Tratado descriptivo do Brasil em 1587;* Pero de Magalhães Gandavo, *História da Província de Santa Cruz e Tratado da terra do Brasil;* Fernão Cardim, S.J., *Tratados da terra e gente do Brasil;* Ambrósio Fernandes Brandão, *Diálogos das grandezas do Brasil.*

(7) S. Castro, *A Carta de Pero Vaz de Caminha,* p. 58.

ingênuo muitas vezes na visão aberta para o mundo, mas ao mesmo tempo homem vivido, sofrido, experiente de tantas práticas políticas e sociais (8), o sentimento religioso é componente natural da própria existência. A sua é uma fé religiosa simples, quotidiana, plana, coerente com as coisas. Ela encontra tradução no conhecimento que Pero Vaz de Caminha tem e usa de um léxico ligado à tradição, léxico habitual, correntio, muitas vezes convencional ao ponto de fazer-se incapaz de qualquer expressividade além da imediata, intrínseca denotação semântica própria, mas, ao mesmo tempo, testemunho de serena visão do mundo:

> «E asy segujmos nosso caminho per este mar de lomgo ataa terça feira de *oitavas de pascoa*» (...) «... e neeste dia a *ora de bespera* ouvemos vjsta de terra» (9).

Algumas vezes este léxico plano, quase convencional, movimenta-se em expressividade para traduzir a mais profunda conotação espiritual, ainda que limitado pela adesão a um facto quotidiano medíocre:

> «ao domingo de pascoela pola manhãa detremjnou o capitam de hir ouvir misa e preegaçam naquele jlheeo. e mandou a todolos capitaães que se corejesem nos batees e fosem cõ ele asy foy feito. / mandou naquele jlheeo armar huũ esperavel e dentro neele alevantar altar muy bem coregido a aly com todos nos outros fel dizer misa a qual dise o padre frey Amrique em voz entoada e oficiada cõ aquela meesma voz pelos outros padres e sacerdotes que aly todos heram» (10).

Mas, o simples e quase ingênuo Pero Vaz de Caminha é capaz de exaltar o universo semântico desse mesmo léxico convencional até endereçá-lo a alturas de profundas ressonâncias:

---

(8) Para o conhecimento da vida de Pero Vaz de Caminha, v. J. Cortesão, *ob. cit.*

(9) S. Castro, *ob. cit.*, p. 39.

(10) *Idem, ibidem*, p. 45.

> «... a qual misa segundo meu parecer foi ouvida per todos cõ muito prazer e devaçom. aly era com o capitam a bandeira do Cristo com que sayo de Belem a qual esteve senpre alta aa parte do avamjelho. acabada a misa desvestiosse o padre e posese em huũa cadeira alta e nos todos lamçados per esa area e preegou huũa solene e proveitosa preegaçom da estorea do avamjelho. e em fim dela trautou de nossa vijnda e do achamento desta terra cõformandose cõ o sinal da crus so cuja obediencia vijmos a qual veo mujto a preposito e fez muita devaçom» (11).

Certamente é sobre esta clara e coerente convicção religiosa que Pero Vaz de Caminha se baseia para confrontar-se com o *outro* (12). É um confronto que se expressa quase sem limitação (ões): interesando a) ao «eu» que se confronta com o «outro», mas que ainda não conhece a própria disponibilidade de comunicação; b) ao «eu» em face da alteridade que descobre a clara identidade do «outro»; c) deste mesmo «eu» que na comunicação com a alteridade se vê modificado na nova consciência de si mesmo; d) ainda deste «eu» que em confronto com o «outro» descobre a interelação da comunicação estabelecida; e) mais, este «eu» que se transfere na alteridade e aspira a ser o «outro». O universal sistema de alteridade resultado do confronto entre o «eu» e o «outro», base do texto perovaziano, propaga-se em tantos e variáveis signos correspondentes às derivações combinadas nas expressões vagantes do «nós» e «outros».

O «eu» que se confronta com o «outro», mas que ainda não conhece a própria disponibilidade de comunicação é o tom mais geral da «Carta» e corresponde à grande harmonia da personalidade espiritual de Pero Vaz de Caminha. Inicialmente se traduz no medo em relação ao ser desconhecido,

---

(11) *Ibidem*, p. 46.

(12) Sobre a religiosidade de Pero Vaz de Caminha, v. Margarida Barradas de Carvalho, «L'Ideologie religieuse dans la «carta» de Pero Vaz de Caminha», in *Bulletin des Études Portugaises de l'Institute Français du Portugal*, nouvelle série, tome vingt-deux, 1959-60.

de suas reações, seus gestos. É uma reação consciente de alguém que chega de repente, surpreendentemente, não esperado. Que chega para tomar.

> «... trasiam arcos nas maãos e suas seetas. vijnham todos rijos pera o batel e Nicolaao Coelho lhes fez sinal que posesem os arcos e eles os poseram» (13).
>
> «... e nõ fezeram nhuũa mençam de cortesia nem de falar ao capitam nem a ninguem» (14).

> «/ andavã todos tam despostos e tam bem feitos e galamtes cõ suas timturas que pareciam bem. / acaretavam desa lenha quanta podiam com muy boas vontades e levavãna aos batees e amdavam ja mais mansos e seguros antre nos do que nos amdavamos antre eles» (15).

Logo depois a incomunicabilidade gerada pela atitude instintiva de auto-defesa contra o desconhecido começa a atenuar-se, para chegar a um confronto não claro de trocas de presentes. Ainda aqui a acção daquele que chega encontra expressão num dar-comunicar que não poderá jamais completar-se positivamente porque parte do pressuposto do «engodo», a «encarna» do léxico perovaziano:

> «... de manra que com aquela emcarna casy nos queriam dar a maão» (16).

O engodo, a «encarna», endereçado a um dar-não-dando é já por si mesmo uma não-comunicação. Enquanto persiste a linguagem do engodo persiste a incomunicabilidade, principalmente no comportamento do agente ativo da «encarna».

---

(13) S. Castro, *ob. cit.*, p. 40.
(14) *Idem, ibidem*, p. 42.
(15) *Ibidem*, p. 54.
(16) *Ibidem*, p. 44. Como regista Sílvio Batista Pereira, *Vocabulário da Carta de Pero Vaz de Caminha*, Rio de Janeiro, 1964, o vocábulo aparece nas duas formas: *encarna* e *emcarna*.

É uma não-linguagem que isola o «eu» na sua própria singularidade, impedindo-lhe de conhecer verdadeiramente o «outro» e de completar-se na partecipação com a alteridade.

> «... e Nicolaao Coelho lhes fez sinal que posesem os arcos e eles os poseram. aly nom pode deles auver fala ne entendimento que aproveitasse polo mar quebrar na costa. soomente deulhes huũ barete vermelho e huüa carapuça de linho que levava na cabeça e huü sombreiro preto» ([17]).

A fala diversa faz do «outro» um desconhecido; é a profunda incapacidade de comunicação se o «outro» não corresponde às mais simples realidades do «eu».

> «... aly por emtam nom ouve mais fala ne entendimento cõ eles por a berberya deles seer tamanha que se nom entendia nem ouvia njnge. / açenamoslhe que se fosem e asy o fezeram» ([18]).

Ao primeiro estágio do confronto entre o «eu» e a alteridade do mundo objetivo recém-descoberto — estágio que perdura longamente nos termos gerais da «Carta» como tradução das características culturais daquele que chega surpreendentemente para conquistar — corresponde um segundo momento de esclarecimento das coisas. A persistência do «outro» — como realidade visiva — conduz o «eu» a participar lenta, mas conscientemente, com a alteridade persistente.

O dado informador da nova tomada de consciência é o «diverso». A partir das diferenças o «eu» se apropria do «outro» e o identifica. Dentre as notas de diferenciação, a nudez é o dado que mais profundamente atua neste primeiro instante, conduzindo o «eu» para o confronto com o espaço exterior. Isto acontece porque a nudez do indígena das novas terras, confrontada com o habitual comportamento do «eu»

([17]) *Ibidem*, p. 40.
([18]) *Ibidem*, p. 44.

quanto ao próprio corpo, leva-o a dois movimentos de ampla sincronia: um, inicialmente moral, de comparação de comportamentos; outro, imediatamente correspondente, de natureza estética, admiração pela visão dos corpos nús, principalmente daqueles femininos.

A partir da nudez, violenta diferenciação num momento inicial de comunicação, mas logo atenuada e transformada em força de catalização de outras descobertas, novas diferenças surgem na visão da alteridade, fazendo-se referimentos para o diálogo entre o «eu» e o «outro». a cor da pele, a beleza das formas físicas, as características gerais da anatomia dos indígenas, seus enfeites, vestuários, expressões gestuais, comportamento. São dados que conduzem o «eu» a uma clara visão do «outro», em variadas dimensões físicas e psicológicas.

Quando o «eu» da comunicação perovaziana se integra completamente no confronto com a alteridade, ele não é mais o mesmo. Desde o momento em que o «outro» foi identifiacdo, o «eu» se vê acrescido, alargado. A sua visão de alguém que chega para tomar alguma coisa se modifica. A participação concreta com o «outro» conduz a singularidade do «eu» a partecipar objetivamente da alteridade confrontada, e já agora o «eu» é ele e mais o «outro» revelado. O «eu» assume uma nova consciência de si mesmo, partecipante do «eu» inicial e enrequecida pela identificação do «outro».

São estes os momentos em que Caminha se dirige com ampla consonância de tendências com o seu Rei, D. Manuel, expondo-lhe com intenso entusiasmo a perspectiva de lucro que a descoberto de uma tal gente, mais do que qualquer mina de ouro ou pedras preciosas, pode e representa para Portugal. Esta posição de Caminha encontra clara compreensão na síntese elaborada por Valeria Bertolucci Pizzorusso: «*... Caminha assicura con enfasi un ben diverso guadagno, il «lucrum animarum», verso il quale presuppone nel re — allineandosi in tal modo alle tesi ufficiali sui fini della conquista extraeuropea — il massimo interesse. Si delinea così un'opposizione semantica primaria che orienta tutto il testo, spirituale*

(ansi religioso) vs materiale, con un'eccezionale minimizzazione del secondo elemento» (19).

A partir deste momento o processo entre o «eu» e o «outro» é de objetiva interelação. O testemunho de Pero Vaz de Caminha, desde então, revela como o «outro» atua sobre o «eu», e reciprocamente. É o momento maior da expressão perovaziana, momento em que a sua serena e simples espiritualidade e personalidade religiosa atinge as mais convincentes expressões em relação ao mundo novo, à gente, à mesma natureza, imensa, que se abre diante de seus olhos.

A natureza se revela em Caminha através da visão da gente. Ela representa o lugar onde a nova gente conhecida vive, e Caminha se emociona com ela em razão da comoção espiritual que esta nova gente lhe transmite. É uma visão antropológica da natureza, na qual a voz perovaziana extravasa ainda mais o seu incontido amor cristão por aqueles homens e mulheres.

> «(...) / traz ao lomgo do mar em algüas partes grandes bareiras delas vermelhas e delas bramcas e a terra por cima toda chaã e mujto chea de grandes arvoredos. / de pomta a pomta he toda praya parma mujto chaã e mujto fremosa. / pelo sartaão nos pareceo do mar mujto grande porque a estender olhos nõ podiamos veer se ño terra e arvoredos que nos parecia muy longa terra. / neela ataa agora nõ podemos saber que aja ouro nem prata nem nhuüa cousa de metal nem de fero. nem lho vjmos. / pero a terra em sy he de mujto boos aares frios e temperados coma os de Antre Doiro e Minho proque neste tempo d'agora asy os achavamos coma os de la / / agoas sam mujtas jmfindas. E em tal maneira he graciosa que querendoa aproveitar darsea neela tudo per bem das agoas que tem» (20).

---

(19) Valeria Bortolucci Pizzorusso, «Uno spettacolo per il Re: l'infanzia di Adamo nella «Carta» di Pero Vaz de Caminha», in *Quaderni portoghesi*, n.º 4, outono 1978, pp. 49-82.

(20) S. Castro, *ob. cit.*, p. 58.

«... nhuũ deles nõ era fanado mas todos asy como nos» ([21]).

Chegado ao máximo de participação entre o «eu» e o «outro», o «eu» se transfere na alteridade e aspira a ser o «outro».

O espectáculo visivo das múltiplas relações entre o «eu» e o «outro», no inédito cenário de um novo mundo, se dilata em cenas de amplos significados e matises:

1) Visão-encontro do «outro»:

«(...) daly ouvemos vista de homees q. amdavam pela praya obra de bij ou biij (...) e o capitam mandou no batel em terra Njcolaao Coelho pera veer aqle rrio e tamto que ele começou pera la de hir acodirã pela praya homees quando dous quando tres de maneira que quando o batel chegou aa boca do rrio heram aly xbiij ou xx homees pardos todos nnus sem nhuũa cousa que lhes cobrisse suas vergonhas. traziam arcos nas maãos e suas seetas. vijnham todos rrijos pera o batel» ([22]).

2) A nudez como elemento distintivo:

«(...) heram aly xbiij ou xx homees pardos todos nuus sem nhuũa cousa que lhes cobrisse suas vergonhas» ([23]).

3) O «outro» fora do «eu»:

«(...) aly nom pode deles auver falar ne entendimento que aproveitasse» ([24]).

([21]) «...nhuũ deles nõ era fanado mas todos asy como nos». S. Castro, *ob. cit.*, p. 45. A moderna concepção do «outro» como centro de gravitação das ciências sociais e como signo significativo da indagação antropológico-cultural tem um significativo desenvolvimento em Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Ed. du Seuil, 1982.

([22]) S. Castro, *ob. cit.*, p. 40.

([23]) *Idem, ibidem*, p. 40.

([24]) *Ibidem*, p. 40.

4) Visão exterior do «outro»:

«(...) tomou em huũa almaadia dous daqueles homees da terra mancebos e de boos corpos. e huũ deles trazia huũ arco e bj ou bij seetas e na praya amdavam mujtos cõ seus arcos e seetas e nom lhe aprouveitaram» ([25]).

5) Visão analítica do «outro»:

«(...) trouveos loo ja de noute ao capitam omde foram recebidos com muito prazer e festa. / a feiçam deles he seerem pardos maneira de avermelhados de boõs rrostros e boos narises bem feitos. — amdam nuus sem nhuũaa cubertura. nem estimam nhuũa coussa cobrir nem mostrar suas vergonhas. e estam acerqua disso com tamta jnocemcia como teem em mostrar o rrostro» ([26]).

6) Visão e contemplação do «outro» no espaço exterior:

«(...) o capitam quando eles vieram estava asetado em huũa cadeira e huũa alcatifa aos pees por estrado e bem vestido cõ huũ colar de ouro muy grande ao pescoço. (...) e nõ fezeram nhuũa mençam de cortesia nem de falar ao capitam nem a njinguem» ([27]).

7) O «outro» como representação:

«(...) aly amdavam antre eles tres ou quatro moças bem moças e bem jentijs com cabelos mujto pretos conprjdos pelas espadoas e suas vergonhas tam altas e tã çaradinhas e tam limpas das cabeleira que de as nos mujto bem olharmos nõ tijnhamos nhuũa vergonha. / aly por emtam nom ouve mais fala ne emtendimento

([25]) *Ibidem*, p. 41.
([26]) *Ibidem*, p. 41.
([27]) *Ibidem*, p. 42.

cõ eles por a berberja deles seer tamanha que se nom emtendia nem ouvja njnge. / açenamoslhe que se fossem e asy o fezeram e pasaranse aalem do rrio e sairã tres ou quatro homees nossos dos batees e encherã nõ sey quantos barrijs d'agoa que nos levavamos e tornamonos aas naaos. / e em nos asy vijndo acenarãnos que tornasemos. / tornamos e eles mandarom o degredado e nom quiseram que ficasse la cõ eles. / o qual levava huũa bacia pequen e duas ou tres carapuças vermelhas pera darla ao S^{or} se o hy ouvese. / nõ curarã de lhes tomar nada e asy o mandaram com tudo e entam Bertolameu Dijz o fez outra vez tornar que lhes dese aquilo. e ele tornou e deu aquilo e vista de nos aaquele que o da prim^{a} agasalhou e enteam veosse e trouvemolo» ([28]).

8) O «eu» transferido no «outro»:

«(...) este que o agasalhou era ja de dias e amdava todo por louçaynha cheo de penas pegadas pelo corpo que parecia asseetado coma Sam Sebastiam. outros traziã carapuças de penas amarelas e outros de vermelhas e outros de verdes. e huã daquelas moças era toda timta de fumdo acjma daquela timtura a qual çcerto era tã bem feita e tam rredonda e sua vergonha que ela no tijnha tam graciossa que a mujtas molheres de nossa terra vendolhe taaes feições fezera vergonha por nom teerem a sua come ela. / nhuũ deles nõ era fanado mas todos asy como nos» ([29]).

9) O «outro» visto como o «eu»:

«(...) em quanto estavamos na misa e aa pregaçom seriã na praya out^{a} tanta gente pouco mais ou menos como os de omtem cõ seus arcos e seetas os quaaes amdavam folgando e olhandonos e asentaramse» ([30]).

([28]) *Ibidem*, pp. 44-45.
([29]) *Ibidem*, p. 45.
([30]) *Ibidem*, p. 46.

10) Negação do «outro» como necessidade:

«(...) e tamto q a concrusam foy tomada. pregun-tou mais se seria boo tomar aquy per força huũ par destes homees. para os manda a vosa alteza e leixar aquy por eles outros dous destes degradodos. / a esto acordaram que nõ era necesareo tomar per força ho-mees» ([31]).

11) O «outro» que corre em direção do «eu»:

«(...) era ja a comversaçam deles comnos tanta que casy nos torvavam ao que aviamos de fazer» ([32]).

12) O «outro» como expressão da sensualidade do «eu»:

«(...) tanbem andavam antre eles iij ou b molheres moças asy nuas que nom pareçiam mal» ([33]).

13) O «outro» e o «eu» em contacto eu-outro-eu:

«(...) pasouse emtam aalem do rrio Diego Dijz alx[o] que foy de Sacavens que he home gracioso e de prazer e levou consigo huũ gayteiro noso cõ sua gaita e me-teose cõ eles a dançar tomandoos pelas maãos e eles folgavam e rriam e amdavam cõ ele muy bem ao soõ da gaita. despois de dançarem fezlhe aly amdando no chaão mujtas voltas ligeiras e salto rreal de que se eles espantavam e rriam e folgavã mujto» ([34]).

14) Conhecimento do «outro» identificado com o «eu»:

«(...) abasta que ataa aquy como quer que se eles em alguũa parte amansasem logo de hũa maão pera a

([31]) *Ibidem*, pp. 47-48.
([32]) *Ibidem*, p. 53.
([33]) *Ibidem*, p. 48.
([34]) *Ibidem*, p. 49.

outra se esquijvam como pardaaes de cevadoiro e home nom lhes ousa de falar rrijo por se mais nom esquijvarem e todo se pasa como eles querem polos bem amansar» ([35]).

15) Tarnsferimento no «eu» no «outro»:

«(...) E em tal maneira se pasou a cousa que bem xx ou xxx pessoas das nosas se forã cõ elels onde outros mujtos deles estavam com moças e molheres» ([36]).

16) Afirmação do «outro»:

«(...) mujtos deles vijnham aly estar cõ os carpenteiros e creo que o faziã mais por veerem a faramenta de ferro com q a faziã q por veerem a cruz porque els nõ teem cousa que de fero seja e cortam sua madeira e paaos com pedras feitas coma cunhas metidas em huũ paao entre duas talas muy bem atadas e per tal maneira que andam fortes segº os homees que omtem a suas casas deziam porque lhas viram la» ([37]).

17) O «eu» que se reconhece através do «outro»:

«(...) acaretavam desa lenha quanto podiam com muy boas vontades e levavãna aos batees e amdavam ja mais mansos e seguros antre nos do que nos amdavamos antre eles» ([38]).

18) Tomada de consciência do «outro» por transferimento do «eu»:

«(...) porque certo esta jente he boa e de boa sijnprezidade e enpramarsea ligeiramente neeles qualqr crunho que lhes quisesem dar» ([39]).

([35]) *Ibidem*, p. 50.
([36]) *Ibidem*, pp. 50-51.
([37]) *Ibidem*, pp. 52-53.
([38]) *Ibidem*, p. 54.
([39]) *Ibidem*, p. 55.

19) O «outro» como «eu»:

> «(...) aly dise misa o padre frey Amrique a qual foy camtada e ofeciada por eses ja ditos. / aly esteveram cõnosco a ela obra de 1 ou 1x deles asemtados todos em giolhos asy coma nos e quãdo veo ao avamjelho que nos erguemos todos e pee cõ as maãos levantadas. eles se levantaram cõnos e alçarom aas maãos. estando asy ata seer aiabado. / e entam tornaramse a asentar coma nos. E quando levantarom a Deus que nos posemos em giolhos eles se poserã todos asy coma nos estavamos cõ as maãos levantadas e em tal maneira asesegados que certifico a vossa altesa que nos fez mujta devaçom!» (40).

Com o conhecimento do «outro», lenta tomada de consciência do «eu» em Pero Vaz de Caminha, tomada intimamente ligada à sua convicção religiosa e à honestidade de sua fé no catolicismo, nascem as propostas que o Rei Venturoso recebe do texto perovaziano no sentido de uma predominância do «espiritual» no sistema de conquista do «novo mundo» português.

A conduta geral do comportamento diante da descoberta vem decidido depois de um encontro colegial entre os principais membros da expedição comandada por Pedro Álvares Cabral, sendo enviado um navio de retorno a Lisboa com diversas relações escritas a D. Manuel, a fim que ele possa *melhor descobrir* a nova terra.

> «(...) e tamto que comemos vieram logo todolos capitaães a esta naao per mandado do capitã moor com os quaes se ele apartou e eu na companhia e preguntou asy a todos se nos parecia seer bem mandar a nova do achamento desta terra a vosa alteza pelo navjo dos mantijm^{tos} pera a milhor mãdar descobrjr e saber dela mais do que agora nos podiamos saber por hirmos de nosa

(40) *Ibidem*, p. 56.

viajem e antre mujtas falas que no caso se fezeram foy por todos ou a mayor parte dito que seria mujto bem. e njsto concrudiram» (41).

É o acto oficial da proposição de uma tomada da terra através de uma conquista espiritual — endereçada à salvação da gente, mansa e gentil, reencontrada na nova terra, conforme lerá o Soberano no texto parovaziano — que de uma possível corrida na direção de uma única tomada de bens materiais e da consequente negação do «outro». Por isso mesmo, logo depois da decisão colegial de comunicar a D. Manuel o ideal contido na venturosa descoberta, decide-se igualmente de não enviar nenhum indígena tomado com a força, mas, pelo contrário — quase como um claro caminhar do «eu» na direção do «outro» — deixar na terra dois degredados para que com a gente convivessem, deles aprendessem língua e costumes, na finalização de uma verdadeiro conhecimento daquela alteridade (42).

Pero Vaz de Caminha confia intensamente na possibilidade de frutos derivados desse diálogo, porque se sente atraído pela gentileza de ânimo daquela gente:

«(...) pareceme jente de tal jnocencia que se os home emtendese a eles a nos que seriam logo cristaãos porque eles nõ teem nem emtendem em nhuũa creemça segundo parece. E por tamto se os degradados a que aqui am de ficar. aprenderem bem a sua fala e os emtenderem. / nom dovido segundo a santa tençam de vossa alteza fazeremse cristaãos e creerem na nosa samta fe. aa qual praza a nosso S.^{or} que os traga. / porque certo esta jente he boa e de boa sijnprezidade e enpremarsea

(41) *Ibidem*, p. 47.

(42) Sobre a importância do intérprete e do conhecimento linguístico no sistema português de colonização, veja-se Alfredo Margarido, ensaio citado. O sistema de relação do «eu» e o «outro» a partir do ponto de vista linguístico é o ponto central do iluminante estudo, acima citado, de Valéria Bertolucci Pizzorusso. E ambos os sentidos, veja-se Tzvetan Todorov, o. citada.

> ligeiramente neeles qualqr crunho que lhes quiserem dar e logo lhes nosso S.^{or} deu boos corpos e boos rrostros coma a boos homees. e ele que nos per aquy trouve creo que nom foy sem causa e por tanto vossa alteza pois tamto deseja acrescentar na santa fe catolica. deve emtender em sua salvaçam e prazera a Deus que com pouco trabalho sera asy» (43).

Parece que o espírito de uma tal política encontra imediatamente uma sua aplicação, Pedro Álvares Cabral faz com que aquela gente veja como a terra é tomada sob o signo da cruz de Cristo. Ele introduz solenemente o símbolo da fé católica no novo ambiente, faz com que sejam oficiadas duas missas solenes na breve estadia da armada nas novas terras, e em todas essas manifestações o nobre descobridor do Brasil deseja a comunhão entre os seus e os «outros». Era a inauguração, ainda que em termos menores, da política de colonização a partir da conquista espiritual (44).

Na conclusão da notícia que dá ao seu Rei da descoberta, Pero Vaz de Caminha não mais se acontenta de uma expressão convencional, mas fala diretamente ao Soberano, no qual reconhece o verdadeiro defensor de sua Fé, e o convida à grande conquista das almas:

> «(...) pero o mjlhor fruito que neela se pode fazer me parece que sera salvar esta jemte e esta deve seer a principal semente que vossa alteza em ela deve lamçar» (45).

Quando em 1549, com a chegada na Bahia de Tomé de Sousa, 1.º Governador Geral do Brasil, e do Pe. Manuel da Nóbrega, primeiro Provincial jesuíta em terras brasileiras, tem início a regular política de colonização do Brasil por

---

(43) Sílvio Castro, *ob. cit.*, p. 55.
(44) Veja-se S. Castro, *ob. cit.*, pp. 56-57.
(45) *Idem, ibidem*, p. 58.

vontade de D. João III, inicia-se igualmente a aplicação real dos termos da «Carta» de Pero Vaz de Caminha.

Aparentemente, no sistema de colonização preconizado pela política joanina, deve predominar o sentido da catequese sobre aquele do domínio. O mesmo Manuel da Nóbrega, apenas chegado e imediatamente empenhado na imensa missão, declara que esta terra, este paraíso recuperado «hé nossa empresa». E grande é a sua adesão ao «novo mundo», assim como acontecerá com todos os jesuítas missionários em terras brasileiras, de José de Anchieta a Vieira ([46]).

Porém, a «empresa» de Nóbrega será dura e difícil. A união entre os interesses materiais da colonização e as metas espirituais da «conquista» cedo apresenta grandes dificuldades. E a propagação da Fé cristã logo se estabelece naquelas dimensões típicas da ortodoxia católica da época. Mesmo não convivendo com um espírito de domínio radical, como se verificava contemporaneamente na atormentada área castelhana em terras americanas dos maias, incas e astecas, o sistema jesuítico iniciado por Nóbrega se estabelece necessariamente baseado naquela ortodoxia católica que o domenicano Diego Durán, seu quase contemporâneo, definia nas terras da Nueva España: «a nossa fé católica é una e nela se funda uma Igreja única que tem por objeto um só verdadeiro Deus e que não admite junto a si nenhuma outra forma de adoração ou fé em outros deuses» ([47]).

Será o efeito da presença de uma ortodoxia geral deste sentido que cedo mudará igualmente em terras brasileiras a atmosfera mágica revelada pelo conhecimento do «outro». E então, ... «Logo depois o espírito da palavra de Pero Vaz de Caminha começa a perder-se. Para a conservação das riquezas ameaçadas, os portugueses mudam de número e de

---

([46]) Neste sentido, veja-se S. Castro e altri, *Contributi sulla genesi della idea di Brasile*, Pádua, 1984.

([47]) Sobre a personalidade e obra de Diego Durán, v. T. Todorov, *ob. cit.*, Parte IV.

natureza. Já não mais a serena amorável relação. Mas a tomada do poder. Tudo contra a gentileza de ânimo da gente e da terra» ([48]).

Silvio Castro

([48]) Sílvio Castro, «Brasil, Brasis, Brasília: ensaio de compreensão da evolução cultural do Brasil, a partir da «Carta» de Pero Vaz de Caminha», in *A Carta de Pero Vaz de Caminha. O descobrimento do Brasil,* ed. citada.

BIBLIOGRAFIA CRÍTICA MÍNIMA

José de Anchieta, S.J., *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões,* edição de António Alcântara Machado, Rio de Janeiro, 1933.

Frei Bartolomé de Las Casas. *Del Único modo de atraer a todos los pueblos a la Verdadeira Religion,* México, Universidad Autonoma, 1982.

———. *Brevíssima relação da destruição dos índios. O Paraiso destruido,* 2.ª ed., Porto Alegre, L&PM Ed., 1984.

Sílvio Castro. *A Carta de Pero Vaz de Caminha. O Descobrimento do Brasil,* Porto Alegre, L&PM Ed., 1985.

———. *La lettere de Pero Vaz de Caminha sulla scoperta del Brasile,* Pádua, Università di Padova, 1984.

Sílvio Castro, Giampaolo Tonini, Isabel Martins Tomé, Maria Celeste Pinto, Julieta de Oliveira Lo Greco, Laura Scalambrin. *Contributi sulla genesi della idea di Brasile,* Pádua, Universitá di Padova, 1984.

Jaime Cortesão. *A Carta de Pêro Vaz de Caminha,* 2.ª ed., Lisboa, Portugália Ed., 1967.

Vitorino Magalhães Godinho. *Os Descobrimentos e a economia mundial,* 3 vv., 2.ª ed. aumentada, Lisboa, Ed. Presença, 1981.

Luís Graça. *A Visão do Oriente na literatura portuguesa de vagens: os viajantes portugueses e os itinerários terrestres* (1560-1670), Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983.

Manuel da Nóbrega, S.J. *Cartas do Brasil (1549-1560),* edição de Serafim S. Leite, Alfredo do Vale e Rodolfo Garcia, Rio de Janeiro, 1931.

J. S. da Silva Dias. *Correntes do sentimento religioso em Portugal nos séculos XVI e XVII,* 2 vv., Coimbra, 1960.

———. *A Política cultural da época de D. João III,* Coimbra, 1969.

John Hemming. *Storia della conquista del Brasile* (tit. orig.: *Red gold,* 1978), Milão, Rissoli, 1982.

Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do Paraiso* (Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil), São Paulo, Ed. Nacional, 1969.

Serafim S. Leite, S. J. *História da Companhia de Jesus no Brasil,* 10 vv., Lisboa-Rio de Janeiro, 1938-50.

Alfredo Margarido. «La Vision de l'autre (africain et indien d'Amérique) dans la renaissance portugaise», in *L'Humanisme portugais et l'Europe,* Paris, Fondation C. Gulbenkian, 1984.

Valéria Bertolucci Pizzorusso. «Uno spettacolo per il Re: l'infanzia di Adamo nella «Carta» di Pero Vaz de Caminha», in *Quaderni Portoghesi,* n.º 4, outono 1978, Pisa, pp. 49-82.

Costa Porto. *Duarte Coelho,* Rio de Janeiro, SD-MEC, 1961.

Tzvetan Todorov. *La Conquéte de l'Amérique. La question de l'autre,* Paris, Ed. du Seuil, 1982.

BIBLIOGRAFIA CRÍTICA MÍNIMA

José de Anchieta, S.J., *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*, edição de Antônio Alcântara Machado, Rio de Janeiro, 1933.

Frei Bartolomé de Las Casas. *Del Único modo de atraer a todos los pueblos a la Verdadeira Religion*, México, Universidad Autonoma, 1982.

———. *Brevíssima relação da destruição dos índios. O Paraíso destruído*, 2.ª ed., Porto Alegre, L&PM Ed., 1984.

Silvio Castro. *A Carta de Pero Vaz de Caminha. O Descobrimento do Brasil*, Porto Alegre, L&PM Ed., 1985.

———. *La lettere de Pero Vaz de Caminha sulla scoperta del Brasile*, Pádua, Università di Padova, 1984.

Silvio Castro, Giampaolo Tonini, Isabel Martins Tomé, Maria Celeste Pinto, Julieta de Oliveira Lo Greco, Laura Scalambrin. *Contributi sulla genesi della idea di Brasile*, Pádua, Università di Padova, 1984.

Jaime Cortesão. *A Carta de Pêro Vaz de Caminha*, 2.ª ed., Lisboa, Portugália Ed., 1967.

Vitorino Magalhães Godinho. *Os Descobrimentos e a economia mundial*, 3 vv., 2.ª ed. aumentada, Lisboa, Ed. Presença, 1981.

Luís Graça. *A Visão do Oriente na literatura portuguesa de vagens: os viajantes portugueses e os itinerários terrestres (1560-1670)*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983.

Manuel da Nóbrega, S.J. *Cartas do Brasil (1549-1560)*, edição de Serafim S. Leite, Alfredo do Vale e Rodolfo Garcia, Rio de Janeiro, 1931.

J. S. da Silva Dias. *Correntes do sentimento religioso em Portugal nos séculos XVI e XVII*, 2 vv., Coimbra, 1960.

———. *A Política cultural da época de D. João III*, Coimbra, 1969.

John Hemming. *Storia della conquista del Brasile (tit. orig.: Red gold, 1978)*, Milão, Rissoli, 1982.

Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do Paraíso (Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil)*, São Paulo, Ed. Nacional, 1969.

Serafim S. Leite, S. J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, 10 vv., Lisboa-Rio de Janeiro, 1938-50.

Alfredo Margarido. «La Vision de l'autre (africain et indien d'Amérique) dans la renaissance portugaise», in *L'Humanisme portugais et l'Europe*, Paris, Fondation C. Gulbenkian, 1984.

Valéria Bertolucci Pizzorusso. «Uno spettacolo per il Re: l'infanzia di Adamo nella «Carta» di Pero Vaz de Caminha», in *Quaderni Portoghesi*, n.º 4, outono 1978, Pisa, pp. 49-82.

Costa Porto. *Duarte Coelho*, Rio de Janeiro, SD-MEC, 1961.

Tzvetan Todorov. *La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Ed. du Seuil, 1982.

(**) Silvio Castro, «Brasil, Brasis, Brasília: ensaio de compreensão da evolução cultural do Brasil, a partir da «Carta» de Pero Vaz de Caminha», in *A Carta de Pero Vaz de Caminha. O descobrimento do Brasil*, ed. citada.

FUNDAMENTAÇÃO FILOSÓFICA DO DIREITO E DO ESTADO EM S. AGOSTINHO

Um dos méritos incontestáveis de toda a especulação agostiniana consiste em ter fundado a lei natural na lei eterna e em ter inscrito a ordem jurídica, social e política na ordem cósmica, como parte de um todo mais englobante e originário.

O núcleo essencial desta ordem cósmica é constituído pela lei do amor que se dilata e repercute indefinidamente por todas as ordens particulares que da primeira recebem estímulo e orientação. Esta doutrina possui a evidência dos fundamentos, quer dizer, daquilo que sempre se pressupõe e está latente sob as mais longínquas aplicações e desenvolvimentos. Porque se trata de um princípio nem sempre explícito procuraremos evidenciar as suas articulações maiores no tocante à doutrina social e política do bispo de Hipona.

A ORDEM ONTOLÓGICA

Para S. Agostinho, como aliás para Plotino, o mundo da nossa experiência apresenta-se como uma ordem ou hierarquia de seres *(ordo rerum)*. *Ordem* equivale aqui a razão ou justificação do mundo ou às leis que presidem ao seu devir (1). Não tendo o mundo justificação em si mesmo, a

(1) Sobre o tema da ordem em S. Agostinho, veja-se Ramiro Florez, *Presencia de la verdad*, Madrid, 1971, cuja exposição seguimos

redução da unidade à multiplicidade e o desdobramento da unidade na diversidade que nele observamos, remetem-nos para uma ordenação ou lei absoluta que o transcende. O princípio original, eficiente desta ordem é o amor. Mas, diversamente de Plotino segundo o qual a origem do mundo reside na necessidade de expansão do Uno, S. Agostinho afirma que tudo quanto existe além de Deus é fruto duma criação divina. E porque terá Deus criado o céu e a terra? *Porque quis,* responde categoricamente Agostinho. Portanto, é no querer de Deus que reside a razão de ser do céu e da terra e, por isso, a sua vontade é maior do que o céu e a terra (2). Fundada na vontade divina, a causa criadora nada tem de necessário, não procede de nenhuma exigência de expansão de si mesma; tem como fonte exclusiva uma pura generosidade, um acto de amor livre e gratuito: «é da plenitude da tua bondade que toda a criatura subsiste» (3). É assim afirmada a absoluta incondicionalidade do ser divino em todo o seu obrar fora de Si mesmo *(ad extra)* e, singularmente, neste obrar único e exclusivo, que é o acto criador. Deus é absoluto, não depende de nada nem de ninguém, mas apenas de Si mesmo. Nisto consiste a essência da criação, que é a própria produção do ser sem matéria preexistente: Deus quis que as coisas fossem e elas foram. Não se trata, porém, de um acto arbitrário ou caprichoso, destituído de toda a razão ou finalidade. Deus, sapientíssimo e Bondade suma, quis tornar participantes da sua bondade e felicidade outros seres e, por isso, os criou. Amou-os em si mesmos e por si mesmos sem quaisquer intuitos de utilidade para Si. Na criação se revela a pura essência do amor: não por indigência ou necessidade, mas por libérrima e gratuita generosidade Deus ama todas as criaturas

---

de perto. Sobre o pensamento político em geral, cf. Campo del Pozo, *Filosofia del Derecho segun San Agustin,* Valladolid, 1966; Gustave Combrès, *La doctrine politique de Saint Augustin,* Paris, 1927; L. Dubief, *Essai sur les idées politiques de Saint Augustin,* Moulins, 1859.

(2) Voluntas enim Dei causa est coeli et terrae et ideo maior est voluntas Dei quam coelum et terra — *De Gen. contra Man.,* I, 2,4.

(3) Ex plenitudine quippe bonitatis tuae creatura tua substitit — *Conf.* XIII, 2,2; XIII, 4,5.

dando-lhes o ser que são (4). Esta dependência radical torna possível um vínculo mais íntimo entre as criaturas espirituais e o Deus que as criou.

A obra da criação exprime o projecto da Sabedoria de Deus, quer dizer, do Seu pensamento consubstanciado nas *razões eternas,* nas quais se encontra o porquê, a essência e o estatuto de cada criatura em particular. Na sequência da fé cristã, Agostinho distingue entre a geração eterna do Verbo no seio do Pai e a produção das criaturas no tempo. O Verbo, igual ao Pai, contém em Si a ideia de todos os seres a criar, sendo criador juntamente com o Pai. A criatura espiritual, pelo contrário, não é gerada, mas criada a partir do nada, e, por isso, não é de natureza divina. Deste modo, a criação por amor especifica-se como criação pelas *ideias,* no sentido concreto que Agostinho conferiu a este termo platónico. Cada uma das coisas foi criada segundo a sua *razão,* segundo a sua *ideia,* tal como existe na mente do Criador (5). Deus não viu as coisas em si mesmas antes de as criar, mas viu-as no projecto ou modelo que delas tem em sua mente: «viste-as feitas ali onde as viste como possíveis» (6). Nós vemos as coisas porque elas existem; mas elas só existem porque foram vistas e chamadas a ser por Deus (7). As criaturas vieram à existência como resposta ao desejo e à vontade amorosa de Deus criador. Com base neste projecto divino, Agostinho pode falar legitimamente de uma *ordem de coisas* ou, como prefere dizer, de uma *ordem do universo.* Nesta ordem universal entram todas as coisas, tanto as grandes como as pequenas, as boas como as menos boas, pois ordem indica hierarquia e hierarquia quer dizer diferença e subordinação segundo a maior ou

---

(4) Inest enim Deo benignitas summa et sancta et iusta et quidem non ex indigentia sed ex beneficientia veniens amor in opera sua — *De Gen. ad lit.* I, 5,11; *Conf.* XIII, 4,5.

(5) Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse nisi mente Creatoris? — *De div. quaest 83,* 46,2.

(6) Tu autem ibi vidisti facta ubi vidisti facienda — *Conf.* XIII, 38.53.

(7) Nos ista quae fecisti videmus quia sunt, tu autem quia vides ea, sunt — *Conf.* XIII, 38,53.

menor intensidade do ser. Ordenadas entre si, as coisas estão também ordenadas entre si mesmas, sendo a ordem, por isso, um dos transcendentais mais importantes de toda a ontologia agostiniana.

Deste modo, o mundo criado é um *cosmos*, quer dizer, uma realidade permeada ou penetrada de *logos*, de *razão* que lhe imprime inteligibilidade e beleza. E, ao contrário do que acontece no sistema plotiniano, a matéria entra também na ordem universal, na beleza do *cosmos*, fruto, como tudo o mais, do *amor generoso* e gratuito de Deus. Na medida em que fazem parte integrante da estrutura ontológica dos seres criados, as *razões eternas*, que presidiram à criação, desempenham função de *razões espermáticas* ou *seminais* (mundo material e biológico) e *razões de conhecimento e acção* (mundo humano).

Sendo «a disposição que assinala a cada coisa o seu lugar, o lugar que lhe compete segundo os eternos desígnios de Deus» (8), a ordem corresponde ao amor, que por dentro habita todas as coisas e como um peso as inclina para o seu fim natural. A ordem ontológica é assim a lei e o princípio que confere consistência própria a tudo quanto existe. Todas as coisas agem movidas pelo seu peso, orientam-se para os seus lugares pelo seu peso (9). O peso ou amor constitui, assim, uma espécie de gravitação universal de modo que a ordem do amor é a causa, a lei e o fim de tudo quanto existe (10).

A consequência imediata do respeito e observância da ordem ontológica, inscrita na própria estrutura das coisas, é a *paz*, definida por S. Agostinho como a *tranquilidade da ordem* (11). A esta paz tendem todas as coisas, principalmente

---

(8) Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio — *De Civ. Dei* XIX, 13,1.

(9) Corpus pondere suo nititur ad locum suum... ponderibus suis aguntur, loca sua petunt — *Conf.* XIII, 9,10.

(10) Animus quippe, velut pondere, amore fertur quocumque fertur — *Epist. 157*, 2,9; Cf. *De Civ. Dei* XI, 28.

(11) Pax omnium rerum tranquilitas ordinis — *De Civ. Dei* XIX, 13.1; Para outras definições de paz, ver V. Capanaga, *Agustin de Hipona*, Madrid, 1974, pp. 454-456.

o homem, o qual, como criatura racional que é, deve converter a ordem ontológica em que se encontra numa ordem moral, respondendo não de maneira cega e necessária ao convite ou vocação da sua natureza, mas de uma maneira inteligente, livre e amorosa. Aqui reside a grande, a verdadeira tarefa do homem: assimilar a ordem ontológica configurando-se cada vez mais com a vontade divina que presidiu a toda a criação.

Em resumo, podemos dizer que a ordem universal ou ordem do amor não é uma realidade meramente estática, mas uma força dinâmica que contém um convite ou desafio lançado ao homem para se realizar moralmente, em conhecimento e amor, trabalhando no desenvolvimento integral do universo. Por mediação do homem, a ordem ontológica do amor, acede ao nível antropológico e moral.

A ORDEM ANTROPOLÓGICA

Como acabamos de ver, o homem é portador de uma vocação inerente à sua situação ontológica. Por ela foi chamado e posto na existência. No entanto, uma vez introduzido o pecado original no mundo, essa vocação concretiza-se como regresso ao primitivo estado criacional, condição a partir da qual terá de conceber e realizar o projecto da sua vida: «somos chamados a realizar em nós a perfeição daquela natureza em que Deus nos constituiu antes do pecado» ([12]). Historicamente falando, podemos dizer que é essa a vocação essencial da Humanidade, em geral, e de cada indivíduo, em particular. Só na medida em que a ela corresponder, poderá o homem e, com ele, a Humanidade, aproximar-se da verdadeira vocação da ordem e paz universais.

Implantado na ordem universal, o homem encontra-se ainda confrontado com a situação histórica derivada do pecado que sobre ele pesa como um destino inexorável. Esta

---

([12]) Vocamur autem ad perfectam naturam humanam qualem ante peccatum nostrum Deus fecit — *De vera religione* 46,88.

situação é responsável por um determinado mundo de desejos e de aversões, de atracções e repulsas que estão longe de coincidir com a ordem ontológica do amor. Trata-se de uma estrutura antropológica e psicológica com a qual o homem tem de contar na realização do seu ideal de perfeição e que, em parte, deverá superar sem jamais a conseguir eliminar. A estrutura original que configura a ordem ontológica do amor é anterior à consciência e à moral e surge como um apelo e uma vocação. Mas é precisamente aqui que o pecado introduz um obscurecimento e uma hesitação que, fazendo-a oscilar, a faz perder o norte e bifurca-se em direcções diametralmente opostas. É assim que todo o homem descobre em si, anterior a toda a reflexão e decisão, um amor de si *(amor sui)* que é um egoísmo natural, e um amor de Deus *(amor Dei)* que o lança numa busca incansável do infinito (13). São estes os dois amores que, projectados na ordem social, fizeram duas cidades: a de Deus e a dos homens (14). Do mesmo modo que as coisas físicas, também o homem possui uma lei natural que dá impuso à sua vocação, ao *dever-ser* com tanta maior intensidade quanto mais a sua situação histórica o afasta da ordem ontológica. Logo que, mediante a consciência e a reflexão, se apercebe deste *dever-ser* e da distância a que dele se encontra, o homem acede à ordem ética ou moral.

A ORDEM ÉTICA E MORAL

Foi neste contexto da ordem ontológica e antropológica do amor que Agostinho pôde definir a virtude também ela como uma ordem de amor: «pelo que me parece que uma definição breve e autêntica da virtude é a de ordem no

(13) Deus quem amat omne quod potest amare, sive sciens sive nesciens — *Sol.* I, 1,2.

(14) Fecerunt itaque civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui — *De Civ. Dei* XIV, 28.

amor» ([15]). O primeiro significado literal desta nova ordem é o *como dever-ser do amor*, o como o amor deve estar ordenado, quer dizer, hierarquizado. As coisas devem ser amadas segundo a sua medida e dignidade no ser, de modo que as inferiores estejam submetidas às superiores — as mutáveis às imutáveis, as temporais às eternas — como ensina a doutrina do *uti* e do *frui*. Também aqui a lei da *ordem* é decisiva. Nesta perspectiva, a criação representa a primeira ordem ou regra do amor enquanto expressão da vontade soberana de Deus ([16]). Porque dotado de inteligência e vontade, o homem é capaz de construir a ordem moral, ou seja, de projectar a ordem ontológica numa tarefa verdadeiramente humana, tanto do indivíduo como da sociedade, ao longo da história. Fundamentalmente, essa tarefa consistirá em manter e respeitar essa ordem estrutural em todas as suas dimensões da vida e da acção. Esta ideia constitui a base da concepção agostiniana da ética e da moral. Assim se explica que todos os vícios e virtudes sejam traduzidos por Agostinho em termos de amor segundo as duas orientações fundamentais do *amor sui* e do *amor Dei*, que o comportamento humano em relação às coisas se configure como *uti* ou *frui*, que tenha projectado a dinâmica desses dois amores na explicação da história e, por último, que o vértice da perfeição se consubstancie num gesto de amor: ama e faz o que quiseres ([17]).

Importa sublinhar que obedece à mesma ideia o esforço desenvolvido por Agostinho em construir toda a moral cristã sobre a ordem ontológica do amor que lhe serve de base e converge para o conteúdo evangélico pela integração de todos os seus elementos na doutrina da perfeição pela caridade. É o que se pode depreender desta síntese lapidar: «Vive justa e santamente quem aprecia as coisas pelo que elas valem exactamente, quer dizer aquele que tem o seu amor ordenado» ([18]).

([15]) Unde mihi videtur quod definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris — *De Civ. Dei* XV, 22.

([16]) *De ord.* I, 1; *De musica* VI, 29; *De Gen. contra Man.* II, 12.

([17]) *In Epist. I Joan.* VII, 8.

([18]) Ille autem juste et sancte vivit qui rerum integer aestimator est; ipse est autem qui ordinatam dilectionem habet — *De doct. christ.* I, 27,28.

A LEI ETERNA COMO FUNDAMENTO DO DIREITO E DO ESTADO

Sendo, como vimos, fundamento e princípio de toda a actividade cósmica e humana, o amor é, por isso mesmo, também a base da ordem social e política.

A presença da ordem ontológica do amor articula-se, no domínio social e político, em torno dos conceitos fundamentais da *lei eterna* e *lei moral*, da *lei natural* e da *lei positiva*, da *justiça* e da *paz*, como garantia e legitimação do poder político. A qualidade do amor determina a qualidade da cidade, sendo a história e a humanidade praticamente a história das relações entre a Cidade de Deus e a Cidade dos homens.

Na visão teleológica do mundo tal como S. Agostinho a concebeu e na qual em harmoniosa conexão tudo se coordena e subordina em relação ao fim último que é Deus, é necessária uma regra ou lei geral que presida a esta ordenação. A lei primeira e suprema, identificada com a ordem ontológica do amor, é a *lei eterna*, assim chamada para se distinguir de outros tipos de lei que mais não fazem do que explicitá-la. Esta lei é definida por S. Agostinho como sendo «a razão ou vontade divina que manda respeitar a ordem natural e proibe que se perturbe» ([19]). A identificação entre a razão e a vontade divinas pode confirmar-se por outras definições eventuais de lei nas quais S. Agostinho emprega indiferentemente as expressões *ratio* e *voluntas Dei* ([20]). Por conseguinte, a lei eterna é fruto não só do conhecimento que Deus tem da maneira como as coisas se devem ordenar e dirigir para o seu fim, mas fruto também de uma decisão que vincula as coisas de modo permanente e inviolável à ordem por Ele pensada e estabelecida. Podemos dizer que a lei corresponde a um

---

([19]) Ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens et perturbari vetans — *Contra Faustum manicheum* XXI, 27.

([20]) *De div. quaest.* 97,1; *De lib. arb.* I, 6,15; *Enar. in Psalm.* 36, 3,5.

plano ideal traçado por Deus para todo o universo, a ser realizado na unidade e diversidade de todas as coisas que compõem o mundo criado. Deus, surge, portanto, como legislador soberano. a sua razão concebe a ordem do mundo, a sua vontade actualiza-a e a sua providência conserva-a. São três as características que distinguem esta lei: a *eternidade,* que se deve entender não só no sentido de uma existência anterior à criação, mas sobretudo no sentido de que é sempre viva e actual porque se situa acima e fora das coordenadas de lugar e de tempo «elevando-se infinitamente por cima de todo o lugar e permanecendo eternamente imutável acima de todo o tempo» ([21]); a *imutabilidade,* como consequência do aspecto precedente e que a distingue da lei positiva; enfim, a *universalidade,* o que implica que nada existe na ordem cósmica que não dependa dessa lei e não reflicta, de algum modo, o seu espírito. Enquanto os seres irracionais realizam necessariamente a lei eterna, o homem é chamado a realizá-la por convicção e reconhecimento da sua bondade e justiça.

A determinação exacta da natureza da lei eterna é de importância capital para todas as decisões sucessivas em matéria jurídica. O fundamento da doutrina agostiniana do direito reside aí. Como vimos, a justiça identifica-se, para S. Agostinho, com a essência de Deus. Deus é a verdadeira justiça e o homem será justo na medida em que observar os mandamentos de Deus ([22]). Podemos então perguntar se uma justiça assim concebida não se encontra vinculada a uma ordem e a uma visão do mundo estritamente religiosas e se não fica contaminada e absorvida por uma concepção sobrenatural da realidade, o que lhe retira qualquer fundamento natural. Importa advertir que Agostinho teve consciência da aporia e tentou superá-la. De facto, encontramos nas suas obras outras definições de justiça que prescindem da referência imediata de Deus e que, tendo presente os direitos humanos,

---

([21]) *De vera religione* 43,81.

([22]) Est plane ille summus Deus vera justitia vel ille verus Deus summa iustitia — *Carta 120,* 4,19.

se limitam a considerações de ordem puramente natural ([23]). Desta justiça também são capazes os pagãos, como já tinha declarado S. Paulo a quem recorre S. Agostinho no seu *Contra Faustum, XIX, 2.* Por conseguinte, é fora de dúvida que Agostinho admite, ao lado da lei eterna, uma *lei natural:* «Acaso o povo de Israel não possuia esta lei? Certamente que sim, porque também eles eram homens; não a possuiriam, se, contra a ordem da natureza, pudessem não ser homens» ([24]). Por outras palavras, o homem, como ser criado por Deus, é súbdito e portador de uma lei que abrange todo o campo de acção natural, o que não exclui de modo algum que deva ser completada e integrada por todas as leis positivas necessárias à prática de uma mais perfeita e completa justiça.

A lei eterna é aquilo graças ao qual é justo que tudo seja perfeitamente ordenado. A lei natural vem a ser «a participação do homem na lei eterna, o reflexo da lei eterna no espírito humano» ([25]), enquanto o homem, pela sua natureza racional, pode aplicá-la aos casos particulares, convertendo a ordem ontológica numa ordem ética. De notar o empenho com que S. Agostinho põe em relevo a conformidade da lei natural com a lei inerente à ordem ontológica: *juxta lege,* a alma domina o corpo *(De mor.* I, 8) e é *lege inviolabili et incorrupta* que Deus submete o corpo à alma e a alma a si mesmo (*De quant. an.* 80) e é *aeterna lege* que a razão *(ratio)* domina as outras partes da alma (*De lib. arb.* I, 18). Para exprimir esta conformidade da lei natural com a lei eterna, S. Agostinho utiliza com frequência expressões tais como *transcrição, cópia, impressão* ([26]). O seu apriorismo traduz-se

---

([23]) Por exemplo: iustitia est habitus animi, naturae modo atque rationi consentaneus — *De div. quaest.* 83,31.

([24]) Numquid autem lex ista naturalis non erat in populo Israel Erat plane, quonian et ipsi homines erant; sine lege autem naturali essent si praeter naturam humani generis esse potuissent — *En. in Psalm.* 118, 25,4.

([25]) Gunnar Hultgren, *Le Commandement de l'amour chez Augustin,* Paris, 1939, p. 38; *De Civ. Dei* V, 11.

([26]) Ut igitur breviter aeternae legis notiones quae impressae nobis est — *De lib. arb.* I, 6,15; Quasi transcripta est naturalis lex in animam rationalem, ut ipsa vitae huius conversatione moribusque

numa espécie de iluminação moral que permite encontrar no íntimo da consciência o critério, a regra e a norma das nossas acções ([27]).

A lei ou legislação positiva transfere para si aquele direito natural, adaptando-o às necessidades do devir histórico apesar da diversidade das suas manifestações. Na sua actividade, o legislador deve ter sempre como ponto de referência obrigatório a lei natural e, através desta, os princípios invioláveis da *lex aeterna*. A lei positiva tornou-se necessária não porque a lei natural seja em si mesma insuficiente, mas porque os preceitos naturais deixaram de ser advertidos claramente pelos homens por virtude da sua concupiscência e inclinação para o mal depois do pecado: «os preceitos encontravam-se escritos no coração dos homens, mas estes não os queriam ler. Então Deus pô-los diante dos seus olhos com as tábuas da lei para que fossem obrigados a vê-los na sua consciência; o que está escrito na lei estava escrito nos corações, mas os homens tinham fugido de si mesmos (para os não lerem)» ([28]).

A lei positiva é, portanto, a manifestação exterior da lei natural e o seu fundamento não pode ser outro senão a justiça: não as opiniões populares ou a vontade do príncipe, não os costumes tradicionais ou outros usos correntes podem fazer surgir as leis, dar fundamento e legitimidade ao direito, mas apenas uma exigência de justiça, um princípio racional, uma indelével e incoercível lei da natureza «que proibe fazer aos outros o que não queremos que nos façam a nós» ([29]). Por isso, S. Agostinho declara terminantemente: «nada existe

---

terrenis homines talium distributionum imagines servent — *De div. quaest.* 83, 53,2.

([27]) Ubi sunt istae regulae scriptae? Ubi nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? Unde omnis lex iusta describitur et in corde hominis qui operatur iustitiam, non emigrando sed tanquam imprimendo, transfertur; sicut imago ex annulo et in ceram transit et annulum non relinquit — *De Trin.* XIV, 15,21.

([28]) *Enar. in Psalm.* 57,1.

([29]) *De doct. christ.* III, 14,22.

de justo e de legítimo nas leis temporais que não derive da lei eterna» ([30]); «não me parece que possa existir lei alguma se não for justa» ([31]).

Se os homens agissem sempre correctamente, bastaria a lei natural e as leis positivas não seriam necessárias. Atendendo, porém, à situação histórica resultante do pecado original, a lei positiva é chamada a desempenhar uma função essencial e imprescindível; por isso, embora se divida em constitucional, civil, penal, administrativa, etc., a sua finalidade e função é sempre a mesma: assegurar a ordem na cidade, promovendo a justiça e a paz entre os cidadãos. Os seus preceitos são plenamente legítimos desde que respeitem e integrem os ditames do direito natural ou da razão. A essência do direito reside na actividade racional do homem inspirada na ordem natural que assegura a cada um o que lhe pertence e realiza aquela concórdia comum ou comunhão de vontades que faz de uma multidão uma sociedade ou estado.

O FUNDAMENTO NATURAL DO ESTADO

Quanto aos fundamentos em que se apoia a concepção agostiniana do estado, eles resultam da consideração da natureza humana, que é social por essência. A este propósito, Agostinho declara expressamente que «o homem é levado pelas leis da sua natureza a entrar em sociedade e a viver em paz com os outros homens» ([32]). E, noutro lugar: «plenamente de acordo no tocante à afirmação de que a vida social é própria de sábios» ([33]). E distingue três tipos fundamentais de sociedade: a *domus* (sociedade familiar), a *civitas* (pátria)

([30]) *De lib. arb.* I, 6,15.

([31]) *De lib. arb.* I, 5,11. Cf. *Enar. in Psalm.* 145,15.

([32]) Homo fertur quodam modo naturae suae legisbus ineundam societatem pacemque cum hominibus — *De Civ. Dei* XIX, 12.

([33]) Quod autem socialem vitam volunt esse sapientis, nos multo amplius adprobamus — *De Civ. Dei* XIX, 12.

e o *orbis* (o orbe, o mundo) assinalando ao Estado a função de assegurar a paz nos espíritos mediante uma justa distribuição de obrigações e de direitos, de prémios e de castigos. A hierarquia e as diferenças sociais são exigidas pela ordem natural. O dever de mandar, providenciar e de consultar *(officium imperandi, providenti et consulendi)* é necessário ao bom funcionamento da vida colectiva (34). As leis são indispensáveis porque servem para ordenar e disciplinar as diferentes vontades dos homens.

É certo que S. Agostinho nem sempre raciocina nesta linha e em muitos lugares deparamos com declarações mais pessimistas sobre o Estado e a vida social, em geral. Nesta perspectiva, pode-se dizer que considerou a sociedade estatal mais como um *remedium peccati* do que como uma realidade válida e subsistente por si mesma. Perante a vontade absoluta de Deus, numa ordem puramente religiosa e espiritual, as questões temporais acerca da forma de governo, da condução dos negócios do Estado, do amor da pátria com todo o complexo de paixões e de interesses que implica, teria de aparecer inevitavelmente, aos olhos de Agostinho, como sinal de miséria e vaidade. Por conseguinte, não é de estranhar que, nesta ordem de considerações, se tenha limitado a dizer que o discurso da Montanha constitui a melhor forma de organização social, a carta magna da sua constituição, acalentando a ideia de pequenos estados pacíficos e coexistentes, ao mesmo tempo que faz votos para que os que mandam sejam servos dos que têm de obedecer.

Mas o homem prático que nele vigiava, fez sentir a sua voz, observando que nas condições históricas em que se encontram, os homens têm de viver protegidos por uma disciplina de segurança recíproca, na busca de uma forma, pelo menos aproximada, de bem-estar e de prosperidade. Neste sentido, a função do Estado é não só útil, mas verdadeiramente necessária e providencial.

---

(34) Cf. nota complementar 15 de *Oeuvres de Saint Augustin*, Bibliothèque augustinienne, 14, Paris, 1960, p. 743.

O que a este propósito se oferece dizer é que nos seus juízos sobre a realidade política e social S. Agostinho utiliza critérios diversos, mas não de todo discordantes e, numa visão mais ampla e compreensiva da história e das instituições, sabe dar uma interpretação que, conservando embora o fito religioso final, enriquece o quadro com outros elementos, conferindo aos factores temporais valor de meios, de auxílios e instrumentos indispensáveis na construção da própria cidade de Deus.

Feitas estas distinções, já se compreende melhor que S. Agostinho tenha afirmado vigorosamente a natural sociabilidade humana ([35]). De facto, em nenhum animal a tendência associativa é tão forte como no homem sobretudo porque a sociedade animal é instintiva e pouco susceptível de progresso, enquanto a sociedade humana tem a sua raiz numa finalidade devida a um impulso teleológico que corresponde a um plano providencial. A sociedade assenta em bases racionais derivadas das leis intrínsecas da natureza humana. Mas, depois do pecado, o Estado adquiriu um carácter coercitivo que originariamente não tinha e as relações sociais revestem, por vezes, aspectos menos gratos devido à corrupção da natureza humana. Porém, no ordenamento primitivo havia um equilíbrio quase automático entre a autoridade e a liberdade, entre as leis e o seu cumprimento, resultante da compreensão espontânea do interesse colectivo. Nesta mesma ordem de ideias não se deve identificar a entidade mística da *civitas terrena* com o *regnum,* a *respublica* ou *populus,* os quais devem ser encarados como fruto da tendência natural do homem a realizar uma paz temporal que é comum aos bons e aos maus — *quae bonis malisque communis est* ([36]).

A partir daqui podemos determinar alguns requisitos a que devem obedecer as sociedades políticas. E, em primeiro lugar, quanto à sua estrutura. Segundo a lei natural, o homem

---

([35]) *De Civ. Dei* XII, 21.
([36]) *De Civ. Dei* XIX, 26.

não tem nenhum direito de autoridade sobre outro homem porque o seu poder exerce-se sobre as coisas e sobre os animais apenas: «Deus criou assim o homem para que ele reine sobre os peixes e sobre as aves, mas não quis que um ser racional reinasse sobre os outros seres a não ser sobre os que não possuem razão» (37). E, noutro lugar: «Porventura Deus disse: exerça o homem o seu poder sobre os homens? Não! Que o homem exerça o seu poder é um direito conforme à natureza, mas sobre quem o exercer? Sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre os répteis. De onde o poder do homem sobre os seres criados? Porque foi feito à imagem de Deus. E em que parte do seu ser foi impressa tal imagem? Na sua inteligência, na sua alma, no homem interior, precisamente ali onde pode compreender a verdade, distinguir o justo do injusto, conhecer Aquele que o fez, louvar o seu Criador» (38). A razão de semelhante critério é evidente. Todos os homens possuem uma alma, todos são livres e iguais; portanto, todos se encontram em condições de, ao menos potencialmente, se dirigirem a si mesmos. Como aparece então a autoridade, a hierarquia sem a qual a sociedade não poderá subsistir? É por força de uma lei natural que o homem faz alianças com os seus semelhantes para sua maior segurança, para viver em paz e é deste pacto, desta *compositio voluntatum*, desta união de sentimentos e de interesses que brota um *pactum*, se criam vínculos legais, nasce a cidade. Para que todos respeitem escrupulosamente os compromissos assumidos é necessário um chefe, e é assim que numa harmoniosa gradação cada um assume a sua tarefa. De facto, as sociedades surgiram para promover a paz — *ad ineundam pacem* —, e para proteger os homens contra as injustiças — *ut homines se tutos ab injuriis facerent* —, e a união dos cidadãos tem

---

(37) Rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi impacionabilibus dominari; non hominem homini, sed hominem pecori — *De Civ. Dei* XIX, 15.

(38) *In Epist. Joan.* VIII, 6.

como resultado a concórdia que atribui a uns a autoridade e a outros exige a obediência ([39]).

Acerca do critério a observar na escolha da autoridade, pode-se dizer que ele repousa na própria natureza que indica quem é o melhor e, portanto, quem está destinado a mandar. Mas a autoridade, o poder, o *imperium* não deve ser um domínio, mas um serviço que se presta. Portanto, a escravatura, porque antinatural, deve ser abolida. Deste critério acerca do carácter da verdadeira autoridade deriva uma importante consequência: a de que a autoridade de um homem sobre outro não deriva dos homens, mas de Deus que neles delega uma parte do seu poder. É apenas a manifestação de tal delegação que se realiza através dos meios humanos: a herança, o sufrágio, etc. ([40]).

Deste princípio deriva logicamente que todo o regime político tem, no seu tempo e no seu lugar, uma misteriosa delegação do poder de Deus e cumpre a sua função no respeito de certos princípios que permanecem invioláveis. Importa desde já frisar que à luz desta doutrina, é indiferente a forma concreta de governo porque não é aí que reside a legitimidade ou não legitimidade de um Estado.

Se toda a autoridade vem de Deus, é óbvio que ela só pode ter como fundamento a justiça, ou seja, a justiça terá de ser o critério da sua actuação: «sem uma grande justiça parece que não se legitima nem se pode manter a república» ([41]). Quem detém o poder deverá promover a justiça. O uso da força, o poder coercitivo só se justifica na medida em que for necessário para aplicar as leis e, portanto, para fazer prevalecer a justiça contra as arremetidas da injustiça: «a força deve vir depois da justiça e não antes; deve seguir a ordem e recordar-se de que a justiça ocupa o primeiro lugar» ([42]).

([39]) *De Civ. Dei* XIX, 12.

([40]) *De Civ. Dei* V, 9.

([41]) Nisi magna iustitia geri non posse rempublicam videtur — *De Civ. Dei* XIX, 21.

([42]) Potentia vero sequi debet iustitiam, non praeire — *De Trin.* XIII, 13,17.

DA JUSTIÇA E DA PAZ COMO VÍNCULOS DA ORDEM SOCIAL E POLÍTICA

Arrastadas pelo seu peso, pelo seu amor, todas as coisas e, principalmente, o homem, procuram a felicidade, entendida como plenitude da própria realização. Ora só a posse ou *fruitio Dei* nos torna plenamente felizes. E isto acontece porque só em tal *fruitio* cada coisa se pacifica e viver em paz é a grande finalidade da vida. São múltiplos os aspectos da paz, mas na verdade todos eles convergem num grandioso e crescente acordo de todas as coisas que se encontram no seu devido lugar — *pax omnium rerum est tranquilitas ordinis* — «a paz é a tranquilidade na ordem» ([43]). Portanto, a ordenação deve tender para uma unidade que apenas se encontra em Deus: «respeita a ordem das criaturas: a alma é a vida do corpo, a vida da alma é Deus; observa a ordem, procura a paz: tu a Deus, a ti a carne; que haverá de mais justo, de mais belo? tu ao maior, a ti o menor. Serve aquele que te fez para que te sirva a ti aquilo que foi feito por tua causa» ([44]). Nesta ordem hierárquica que tem o seu ponto culminante em Deus e no qual todas as coisas encontram a paz que as torna verdadeiramente felizes, os seres afirmam a sua liberdade e realizam nas suas relações recíprocas a *justiça*. Portanto, além da paz, também a justiça encontra o seu lugar nesta ordenação hierárquica ou nesta ordem de amor *(ordo amoris)* querida por Deus. E é, na justiça, sobretudo, que se encontra o fundamento doutrinal, a justificação filosófica do direito e do Estado na doutrina agostiniana.

Podemos concluir por um texto que devia ser programático para todo o exercício do poder político: «Comporta-te segundo a justiça e terás a paz; se não amas a justiça, não amas a paz; de facto, a justiça e a paz amam-se e beijam-se,

---

([43]) *De Civ. Dei* XIX, 13.

([44]) Ordinem attende creaturarum: vita corporis anima est, vita animae Deus est; agnosce ordinem, quaere pacem: tu Deo, tibi caro; quid iustius? quid puchrius? tu maiori, tibi minori. Servi tu ei qui fecit te ut tibi serviat quod factum est propter te — *Sermo* 65, 4,5.

de modo que aquele que se conduz segundo a justiça encontrará, por isso mesmo, a paz. Alguns querem uma sem a outra, querem a paz (e quem a não quer?), mas não curam de proceder segundo a justiça. Pergunta à tua volta: queres a paz? A resposta será só uma: quero, desejo-a, amo-a. Mas, então, ama também a justiça porque a justiça e a paz são duas amigas inseparáveis e se não amas a amiga da paz também a paz não te amará e não virá a ti... A paz dir-te-á. «se és inimigo da minha amiga, porque me procuras? Eu sou amiga da justiça e por isso não aceito quem for inimigo da minha amiga. Queres a paz? Pratica a justiça» (45). Estas formulações incisivas contêm uma lição de ética política sempre actual. É necessário situar a função do Estado, a finalidade e actuação prática dos governos numa perspectiva de ética verdadeiramente humana. Os Estados existem para o bem-estar dos homens, para manter a ordem dentro da justiça e da paz. Se outros motivos não houvesse bastaria o ter sublinhado, em fórmulas inolvidáveis, a dimensão ética da política, para reconhecermos a perene actualidade do pensamento de S. Agostinho.

Manuel Costa Freitas

---

(45) Fac iustitiam et habebis pacem; ut osculentur se iustitia et pax. Si enim non amaveris iustitiam, pacem non habebis: amant enim se duo ista, iustitia et pax, et osculantur se; ut qui fecerit iustitiam inveniat pacem osculantem iustitiam. Duae amicae sunt; tu forte unam vis et alteram non facis: nemo est enim qui non vult pacem; sed non omnes volunt operari iustitiam. Interroga omnes homines: Vis pacem? Uno ore tibi respondet totum genus humanum: Opto, cupio, volo, amo. Ama et iustitiam; quia duae amicae sunt iustitia et pax; ipsae se osculantur: si amicam pacis non amaveris, non te amavit ipsa pax nec veniet ad te... Inimicus es amicae meae, dicit tibi pax; quid me quaeris? Amica sum iustitiae, quemcumque invenero inimicum amicae meae non ad illum accedo. Vis ergo venire ad pacem? Fac iustitiam. — *Enar. in Psalm.* 84,12.

LES SORTILÈGES DU RÊVE CHEVALERESQUE

PROPOS SUR JORGE FERREIRA DE VASCONCELOS ET SON «MEMORIAL DAS PROEZAS DA SEGUNDA TÁVOLA REDONDA»

Si les vicissitudes dont les écrivains du XVIe siècle ont eu à souffrir avaient épargné la production romanesque de Jorge Ferreira de Vasconcelos ([1]), nous ne disposerions pas aujourd'hui d'un unique roman de cet auteur mais de trois.

Il ne sert à rien de savoir que le premier — *Triunfos de Sagramor* ([2]) — a été imprimé à Coimbra, par João Álvares, le 22 mars 1554, deux mois après le décès du Prince D. João, à qui l'oeuvre est dédiée. Qu'est donc devenu ce livre? F. A. de Varnhagen, à Rio, en 1873, puis, avec persévérance, Carolina Michaëlis de Vasconcelos, et, après elle, d'autres historiens de la littérature, l'ont cherché en vain.

A Coimbra également, le second ouvrage — *Memorial das Proezas da Segunda Távola Redonda* ([3]) — sort des presses de João de Barreira le 12 novembre 1567. Le *Prologo* en fait hommage au roi D. Sebastião. S'agit-il d'une refonte du premier

---

([1]) Par souci d'allègement formel, dans la suite de cette étude je me permettrai d'appeler cet auteur simplement Vasconcelos. Les titres longs de ses romans, je les réduirai à *Sagramor* et à *Memorial*.

([2]) «*Livro primeyro da primeyra parte dos Triunfos de Sagramor Rey de Inglaterra e França, em que se tratam os maravilhosos feitos dos cavaleyros da segunda Tavola redonda*», etc. Voir la description détaillé e de ce livre disparu dans António Joaquim Anselmo, *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*, Lisboa, 1926, n.° 62, pp. 17-18.

([3]) Voir également la description que donne de cette ouvrage António Joaquim Anselmo, *op. cit.*, n.° 199, p. 54. L'édition que j'utiliserai est celle de Lisbonne, 1867.

livre? Sous un titre différent, retrouve-t-on la même matière? C'est ce que semble croire Carolina Michaëlis (4). Il s'agit là d'une hypothèse qu'il convient de nuancer (5).

Le troisième roman de Vasconcelos a-t-il été publié? Dans l'*Adurtencia ao Leitor* qui précède, dans la seconde édition de *Ulysippo,* la seule qui nous soit parvenue, le texte de la comédie, le gendre de Vasconcelos, António de Noronha, promet de publier sous peu la troisième comédie — *Aulegrafia* — ainsi que le *Sagramor* profondément remanié:

> «A outra comedia (não tratando da Eufrusina) com a primeira parte da Tavola redonda, que pera a terceira impressaõ emendou o Autor em sua vida de sorte, que do meyo em diante em tudo ficou differente. E assi mais a segunda parte da mesma historia, podeis começar a esperar muito em breve...» (6)

Au terme de ce bref inventaire, retenons l'attrait exercé sur Vasconcelos par le thème chevaleresque. C'est lui qui, un an avant *Eufrosina,* sa comédie de jeunesse, tisse sa première oeuvre publiée, qui reparaît vingt-trois ans plus tard, et qui, en fin de vie, le stimule encore au point de lui faire modifier

---

(4) «Creio que o *Memorial* é 2.ª ed. do *Sagramor* com o título mudado por impróprio». (Marcelino Menéndez y Pelayo, *Orígenes de la novela,* Madrid, 1905-1915, 4 vols., p. CCXXXIII, n.º 1).

(5) Dans le *Prologo* au *Memorial* (p. VII) Vasconcelos écrit bien à D. Sebastião que le Prince D. João avait eu connaissance du roman et qu'il lui avait même expressément demandé de relater le tournoi organisé en son honneur à Enxabregas en août 1552. Observons quand même que, sous peine d'incohérence à la fois temporelle et psycholgique, les trois derniers chapitres du *Memorial,* si *saudosos,* si élégiaques, ne peuvent avoir figuré tels quels dans le *Sagramor,* dédié au Prince, et y exprimer la tristesse collective résultant de la mort de celui-ci. Toutefois, l'extrême précision avec laquelle est décrit le tournoi de Enxabregas fait penser à une relation rédigée au moment des faits. Elle pouvait fort bien avoir eu su place dans le *Sagramor,* dédié au Prince, mais sans l'ombre portée par la mort du Prince, ce qui suppose un texte assez profondément différent.

(6) Jorge Ferreira de Vasconcelos, *Comedia Vlysippo... Nesta segvnda impressaõ apurada, & correcta de algũs erros da primeira...,* Lisboa, 1618, p. 5.

totalement la seconde moitié d'un roman manuscrit et, parce que trop tardif, privé d'édition posthume.

Ces variations chevaleresques fixées comme irrémédiablement dans un même registre dès la première page du premier roman, pourquoi Vasconcelos les a-t-il écrites? Pourquoi donc, de la jeunesse à la vieillesse, a-t-il, sans se lasser, chevauché les mêmes chimères?

LES MOTIVATIONS DE JORGE FERREIRA DE VASCONCELOS

1 — Très succintement, afin de ne pas sortir du cadre de cette étude, jetons un regard sur le reste de l'oeuvre. Et d'abord sur les trois comédies, destinées non pas à la représentation mais à la lecture, *Eufrosina, Ulysippo,* et *Aulegrafia.*

Pendant longtemps, les historiens de la littérature ont partagé un même mirage. Ils ont voulu y voir de l'«or ethnographique» et un trésor de langage. On pourrait y apprécier plutôt la maîtrise de l'écriture au service d'une illusion dramatique grâce à laquelle, malgré la rareté des péripéties, vit, avec verve et naturel, dans des relations essentiellement agonistiques, tout une galerie de personnages, sous l'oeil ironique de son créateur.

Ces aspects ne doivent pas masquer la profonde pulsion de *desabafo* qui imprègne ce théâtre. Les nombreux passages hors sujet grossissent ces pièces au point de les rendre injouables mais ils permentent à Vasconcelos de s'exprimer autrement, avec plus de liberté et plus d'abondance que s'il s'en était tenu à la linéarité d'un discours dramatique orthodoxe, strictement lié à l'intrigue.

Sous le masque de la gaîté apparente court un pessimisme lucide, parfois burlesque, souvent corrosif. Le trait commun à presque tous les personnages, c'est une pauvreté obsédante, qui les conduit sans cesse à quémander, à extorquer, et cela, parfois, les dégrade, les avilit. L'argument de la troisième comédie franchit un pas de plus dans le désenchantement. Avant même le début de la pièce, Grasidel voit ses amours

irrémédiablement détruites. D'un bout à l'autre, *Aulegrafia* est l'histoire d'un échec.

Par le truchement de créatures de théâtre tenant souvent des propos hors situation, la plume du courtisan raffiné qu'est Vasconcelos exprime par de multiples facettes un marasme social sans doute généralisé mais perçu avec une particulière acuité par une certaine noblesse menacée de déchéance dans la mesure où un ensemble de valeurs aristocratiques pétrifiées l'entrave dans sa nécessaire adaptation aux réalités du temps (7).

2 — Ce malaise diffus, protéiforme, Vasconcelos le dit dans ses comédies à valeur d'exutoire. Les malfaçons du corps social, entraînant des distorsions morales et des souffrances subjectivement, intensément, vécues, il les crie dans les quarante-trois huitains de son épître posthume, chef-d'oeuvre de la poésie politico-morale du XVIe siècle (8). Dans cette oeuvre fiévreuse d'écorché vif, qu'il faudrait citer tout entière, le *je* sans référent de l'écrivain classique n'est même plus un masque.

3 — En donnant naissance à ces différentes oeuvres où se combinent, heureusement, la forme, la pensée, la sensibilité, Vasconcelos, comme tout créateur inspiré, pratique certes un art d'assouvissement. Mais il y compose tout de même avec un psychodrame social auquel son écrit s'avère poreux et vulnérable comme son auteur.

Si le vécu quotidien difficilement assumé ne peut être modifié par l'oeuvre d'art, il en va tout à fait autrement pour l'esprit. L'écriture peut devenir pour lui le plus efficace des remèdes. Il lui suffit de faire appel à la magie du rêve.

---

(7) Dans le troisième tome, à paraître dans un proche avenir, de mon étude *Jorge Ferreira de Vasconcelos. Visages de son oeuvre et de son temps* (Coimbra, 1982), sera développé ce point de vue que j'avais déjà abordé dans des travaux antérieurs.

(8) *Carta que se achou entre os papeis de Iorge Ferreira de Vasconcellos,* dans Jorge Ferreira de Vasconcelos, *Comedia Aulegrafia... Agora novamente impressa à custa de Dom Antonio de Noronha...*, Lisboa, 1619, fol. 179-186.

Du même coup disparaît jusqu'au souvenir des contraintes du réel, des soucis, des angoisses, des entraves. Avec le roman de chevalerie, les insuffisances sociales ne sont plus dénoncées: elles sont remplacées par un grand corpus d'images qui s'épanouisent en une luxuriante floraison. A chaque malfaçon, vivement ressentie, correspond une correction implicite et idéale. Il n'y a plus d'insuffisance mais un afflux compensateur, berceur, à ordonner. Quel baume et quel philtre... Vasconcelos a été sous le charme de la matière de Bretagne tout au long de son activité d'écrivain. La nature particulièrement chimérique, presque onirique, de ce fruit de l'imaginaire médiéval, l'enchantait.

4 — Une autre motivation du gentilhomme-écrivain était, sans nul doute, de plaire aux grands seigneurs auxquels son service le liait, de les servir, et éventuellement, de les instruire. Le goût qu'il a toujours partagé avec eux pour les romans de chevalerie servait son propre statut social.

Tout jeune, au temps où il était valet de chambre de l'Infant Dom Duarte, il a lu, dans la bibliothèque de celui-ci, la vénérable traduction portugaise de la *Demanda do Santo Graal* qui s'y trouvait et qu'il cite au début du *Memorial* (9).

Devenu, ainsi que l'atteste Barbosa Machado, «hum dos mais distintos criados da Excellentissima Caza de Aveyro» (10). le voici ensuite attaché à Dom João de Lencastre, le premier duc d'Aveiro, qui s'enorgueillissait de posséder un manuscrit de l'*Amadis* attribué à Vasco de Lobeira et tenu pour l'original. Ceci explique que dans le *Memorial* un des principaux chevaliers de la nouvelle Table Ronde, Fidonflor (ou Fidomflor) de Mares, porte le titre de *Duque de Lencastro.* Il y est paré des grâces et des vertus qui en font un chevalier idéal (11). Et, au chapitre quarante-six, juste avant le tournoi de Enxa-

(9) «...segundo se conta na leitura da Demanda do sancto Grial» (*Memorial*, p. 13).

(10) Diogo Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana,* Coimbra, 1965-1967, 4 vols., t. II, p. 805.

(11) Voir les portraits flatteurs qu'en trace Vasconcelos aux pages 19 et 29 du *Memorial.*

bregas, c'est au tour du roi Jean Ier et de son illustre allié, le Duc de Lencastre, d'être évoqués ensemble ([12]).

Les hommages, indirect au Prince et direct à son fils le roi D. Sebastião, qui cristallisent dans le *Prologo* et dans texte même de l'oeuvre, s'accordent à la leçon de grandeur, de noblesse idéale, et à la valeur de manuel de cour, d'un tel livre.

Celui-ci rapproche le monarque de son sujet un peu comme la *Crónica do Imperador Clarimundo* rapprochait, en 1520, Jean III de João de Barros.

L'UNIVERS DE LA TABLE RONDE

1 — Une caractéristique surprenante, tout à fait extraordinaire, de la matière de Bretagne, c'est qu'elle apparaît dans des temps extrêmement reculés, dès le XIIe siècle, avec les linéaments essentiels fixés une fois pour toutes. Précédé peut-être par une floraison celtique, celui qui semble avoir ouvert la voie, le premier auteur de romans du Cycle Breton, c'est Chrétien de Troyes, dont la carrière de romancier tient toute entre 1160 et 1180. Toujours au XIIe siècle, la légende arthurienne vit dans les poèmes de Béroul, de Thomas, de Robert de Boron. Vers 1225 apparaît un vaste ensemble réparti en cinq volumes par un auteur anonyme: *Histoire du Graal, Merlin, Lancelot, Quête du Saint Graal, Mort d'Arthur.*

Des pages, des enluminures, de ces livres, essaiment les champions arthuriens d'autant plus armés de pied en cap pour traverser les siècles qu'à l'instar des héros de l'épopée médiévale, leurs frères, avec lesquels ils partagent le privilège d'être les meilleurs chevaliers du monde, quelques traits simples suffisent à les définir.

Certaines données un peu trop appuyées ou choquantes s'estomperont. On oubliera presque qu'Arthur est un époux trahi, que Lancelot l'a trompé, et la valeur mystique de la quête du Graal s'édulcorera tout normalement. Mais ils resteront en tant que héros intrépides d'exploits merveilleux.

([12]) *Idem*, p. 324.

A quatre siècles de distance, avec leurs circonstances faussement historiques, leur présence se profile dans le *Memorial* de Vasconcelos. Les derniers temps d'Arthur, la trahison de Mordred, son fils, la bataille fatale au roi et à la fine fleur des chevaliers de la Table Ronde, Merlin, l'île d'Avalon, la fée Morgane, s'inscrivent au début du livre. D'abord aux prises avec l'hostilité que Godifert et Dagobert ont héritée de Mordred, leur père, le roi Sagremor, image idéalisée de Jean III, occupe à son tour, au sein de la seconde Table Ronde, la place centrale de père spirituel jadis dévolue à Arthur. Dans le texte le plus ancien du Graal, Perceval ou *Le Conte du Graal,* de Chrétien de Troyes, Sagremor était déjà là, mais dans le rôle épisodique du chevalier qui ne peut retenir Perceval et se fait renverser par lui. Par ailleurs, relevons que dans le *Memorial* de Vasconcelos le principal héros, le Chevalier aux Armes Cristallines, Dom Lucidardos, est le fils de Tristan de Léonnois, un des principaux chevaliers de la première Table Ronde (13). Calibornia (ou Caliborna), son inséparable épée, au pouvoir magique, n'est autre que Escaliborn, la fameuse épée du roi Arthur (14).

A partir de l'*Amadis de Gaule,* de nouvelles et prolifé-rantes cohortes de chevaliers se pressent sous la bannière de la Table Ronde. L'éclat, la résonance, habitent leurs noms exotiques avant que leur première prouesse ne soit accomplie (15). Le héros a-t-il donc changé? Nullement. Immuable parce qu'archétypique, il reste strictement lui-même, au service d'un code chevaleresque inaltérable.

2 — Cependant, si l'on considère le thème chevaleresque dans une perspective diachronique, il convient de constater que la publication, en 1508, à Saragosse, de l'*Amadis de Gaule,* équivaut à un nouveau départ, suivi d'un essor qui le rend

(13) *Idem,* pp. 287 et 323.
(14) *Idem,* p. 91.
(15) En voici quelques-uns, relevés dans la trame du *Memorial:* Doristão Dautarixa, Lucidanor de Praga, le roi Uterpadragom, Eurimendom de Austria Pedragonte de Suz, Frisandor de Bondimargue, Carliantes de Forages.

soudain pléthorique. Dans une étude où il examine la fortune en Espagne des romans de chevalerie, Maxime Chevalier établit un inventaire extrêmement éloquent: entre 1501 et 1650, on enregistre 267 éditions, desquelles 157 entre 1501 et 1550, 86 entre 1551 et 1600; 46 romans originaux paraissent de 1510 à 1602 ([16]). Les arbres généalogiques développent dans le ciel de l'imaginaire des frondaisons impressionantes ([17]).

Il ne faudrait pas, pour autant, croire qu'il s'agit là d'un genre populaire. Sur ce point, le *Don Quichotte,* dont la parodie s'étend aux couches inférieures de la société, ne peut que nous induire en erreur. Des recherches récentes privilégient, pour l'Espagne, comme lecteurs de la littérature de fiction, le milieu aristocratique, les *letrados* et les *catedráticos,* une fraction du clergé ([18]). Bien des dames, qu'elles fussent de petite noblesse ou de sang royal, grossissaient également le nombre des lecteurs férus de prouesses chevaleresques ([19]). Et n'oublions pas les soldats qui sillonnaient le monde. Plus d'un Portugais a dû s'embarquer pour l'Inde avec, dans ses bagages, à côté de la guitare, un roman de chevalerie.

Il est significatif que la première pensée de Bernal Díaz del Castillo, compagnon de Cortès, découvrant émerveillé la ville de Mexico, ait été d'associer ce spectacle extraordinaire aux enchantements de l'*Amadis* ([20]).

([16]) Voir Maxime Chevalier, *Lecturas y lectores en la España de los siglos XVI y XVII,* Madrid, 1976, p. 67. On trouvera, p. 64, un tableau synoptique particulièrement suggestif des différentes éditions.

([17]) Le dédoublement et la multiplication des personnages illustres créent de veritables sagas. Cette caractéristique des romans de chevalerie est abondamment illustrée par Francisco de Morais dans les dernières pages du *Palmeirim de Inglaterra.*

([18]) Cf. Maxime Chevalier, *op. cit.,* pp. 29 et 71.

([19]) *Idem,* pp. 74-75. Maxime Chevalier dénombre parmi elles la reine Isabelle la Catholique, doña Sancha de Guzmán, mère du poète Garcilaso, et la mère de Sainte Thérèse.

([20]) «...y desde que vimos tantas ciudades y villas pobladas en el agua, y en tierra firme otras grandes poblaciones, y aquella gran calzada tan derecha por nivel cómo iba á Méjico, nos quedamos admirados y deciamos que parecia a las casas de encantamento que cuentan en el libro de Amadis...» (Bernal Díaz del Castillo, *Verdadera historia de los sucesos de la conquista de la Nueva-España,* B. A. E., XXVI, 1947, p. 82).

L'emprise sur les esprits d'une littérature de divertissement profane ne pouvait que liguer contre elle de nombreux détracteurs virulents. Des religieux, comme fray Juan de Tolosa ([21]), des humanistes tel Luís Vives, bien d'autres censeurs. Dans le *Prologo* du *Memorial,* Vasconcelos se fait l'écho de semblables attaques lorsqu'il évoque, pour Dom Sébastien, «as historias del Rey Artur, de Amadis de Gaula, e muytas outras cousas semlehantes, as quaes muyto sem causa sam julgadas por vaãs e sem fruyto (opinião leve e vulgarmente concebida)» ([22]).

Au début du XVIIe siècle sonne l'heure du déclin. Entre 1601 et 1650, on n'enregistre plus que 21 éditions de romans de chevalerie ([23]). Les deux parties du *Don Quichotte* paraissent en 1605 et en 1615. Comme le *Romancero,* genre multiséculaire, lui aussi, dont le rapproche, à partir de la fin du XVIe siècle, la foisonnante production *morisca,* facette brillante d'une chevalerie andalouse exotique et éphémère, le roman de chevalerie est-il victime d'une lassitude engendrée par une longévité excessive? Tout porte à le croire.

Il n'en est pas moins vrai que dans le champ de l'histoire le rêve chevaleresque perdure encore longtemps. En France, par exemple, les fêtes inspirées par les romans de chevalerie se poursuivent pendant tout le XVIIe siècle. En 1662, lors d'une éclatante représentation de cette nature, Louis XIV en personne figure dans un magnifique carrousel dont le nom est resté à la place où il eut lieu.

3 — Les deux interrogation majeures que suscite le rêve chevaleresque à qui veut tenter d'expliquer sa raison d'être et ses particularités conduisent à deux approches différentes, l'une historique, l'autre littéraire.

([21]) «*Libros de bellaquerías,* que no *de caballerías,* llegó a llamarse alguna vez a estos libros de vano entretenimiento. Asi el agustino fray Juan de Tolosa en el prólogo de sus *Discursos predicables, a modo de dialogos*»... (Francisco Rodriguez Marín, *La lectura de los libros de caballerías,* dans Miguel de Cervantes Saavedra, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha,* Nueva edición crítica. Patronato del IV Centenario de Cervantes, Madrid, 1947-1949, t. IX, pp. 62-63).

([22]) *Memorial,* p. VII.

([23]) Maxime Chevalier, *op. cit.,* p. 67.

Pourquoi la cristallisation de ce rêve a-t-elle produit, dès le XIIe siècle, ces images, séduisantes au point qu'elles ont été adoptées une fois pour toutes? Cette première question, que nous poserons d'abord, s'inscrit dans le champ de la durée, c'est-à-dire de l'histoire. Et aussi, pourquoi une telle ferveur? D'où vient cet incroyable pouvoir de séduction? Pour répondre sur ce point il convient, à l'évidence, d'explorer les motivations profondes, esthétiques et éthiques, du lecteur des oeuvres de chevalerie.

Projection symbolique des prédilections et des fascinations médiévales, la matière de Bretagne chante et magnifie le héros guerrier. Or, dans la personne du prince et dans celle du chevalier de la Table Ronde, vassal idéal, ce qui en fait une réplique, presque un avatar, de son suzerain, s'incarnent, symboliquement assimiliées, les valeurs fondamentales du système monarchique ([24]). Une profonde analogie unit les cours princières et royales qui se sont succédées, du lointain Moyen Age à la fin de «l'ancien régime», et la fiction chevaleresque d'un groupe formé par un roi charismatique — Arthur ou Sagremor — avec, s'ordonnant autour de lui, en position centrale, la fine fleur des chevaliers.

Devons-nous en conclure que nous sommes en présence d'un très long Moyen Age? Jacques Le Goff franchit le pas sans hésiter ([25]), et le remarquable historien qu'il est campe sur des positions solides. Si on le suit et on retient avec lui une parcille étiquette, trop simpliste pour ne pas être parciel-

---

([24]) «Au plan de la morale, au plan des obligations, la chevalerie est... montrée comme une sorte de prolongement de la fonction monarchique; elle reflète en une multitude de facettes l'image du prince»... (Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, 1978, pp. 333-334).

([25]) «Il faut donc faire sauter le bouchon de la Renaissance. Plus téméraire qu'Armando Sapori, je propose un long, un très long Moyen Âge dont les structures fondamentales n'évoluent que lentement du IIIe siècle au milieu du XIXe siècle. Alors la Révolution industrielle, la domination de l'Europe, la vraie croissance de la démocratie (dont la cité antique n'avait été qu'une très restreinte préfiguration) font naître un monde vraiment nouveau malgré la continuité de certains héritages et la permanence de certaines traditions» (Jacques Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, Paris, 1985, p. XII).

lement entachée d'erreur — comme celles que recèle par simplification excessive la trop elementer division en Classique et Baroque — il ne faudrait pas minimiser la Renaissance, la Réforme, l'émergence d'une bourgeoisie nouvelle, et oublier que le regard du fils ne se confond jamais avec le regard du père.

A ces réserves près, la notion de long Moyen Age semble pouvoir être retenue. Parmi les données qui la confortent le plus, il y a la permanence pluriséculaire du rêve chevaleresque qui, de génération en génération, farcit d'idéales prouesses aristocratiques, la vie subjective, secrète, vécue par tous et masquée au regard de chacun.

Du coup, le *Memorial* de Vasconcelos reprend en 1567, avec des variations qui ne changent en rien le matériel thématique, le rêve compensateur, concret, infantile, des hommes du XIIe siècle.

L'emprise du rêve chevaleresque a été si forte qu'il en est résulté des effets particulièrement perturbateurs. Ce n'est pas un simple hasard si Don Quichotte a perdu la raison. Avant lui, en 1240, Ulrich de Liechstenstein était parti sur les routes, dans une véritable quête chevaleresque, en se faisant passer pour le roi Arthur ([26]). J. Huizinga observe que dans la deuxième moitié du XVIe siècle «François de la Noue affirme que les romans d'Amadis causaient «un esprit de vertige» dans sa génération — qui cependant avait subi la trempe de l'humanisme ([27])»... On pourrait multiplier les exemples.

Archétypique au plus haut degré, le chevalier de la Table Ronde offre une image mythique, idéale, à laquelle adhèrent d'autant plus totalement les aspirations secrètes des lecteurs qu'elle rassemble tous les aspects admirables, aimables, et émouvants, que le rêve peut suggérer.

Il est un homme contraint, mais quelles belles contraintes puisqu'elles lui sont dictées par le code chevaleresque qui régit l'honneur, la générosité, l'amour, la pitié. Et il est un homme libre dans ses choix et dans ses errances à travers

---

([26]) Voir Michel Stanesco, *Sous la masque de Lancelot*, dans «Poétique», 1985, n.° 61, pp. 23-33.

([27]) J. Huizinga, *Le déclin du Moyen Âge*, Paris, 1967, p. 81.

de vastes espaces. Beau et héroïque comme St Georges et St Michel, vaillant et galant à la fois, la lance ou l'épée à la main, il pourfend sans cesse, au péril de sa vie, les monstres, les bêtes fauves, les méchants aux forces herculéennes.

De plus, dans le champ du romanesque, le jeu de l'imagination estompe les préjugés et dénoue les entraves sociales. Et c'est ainsi que, sous le voile de la fiction, le *Memorial* de Vasconcelos recèle des tolérances qui n'auraient pu s'exprimer dans des oeuvres d'une autre nature. Succintement, retenons - en trois.

1 — Le thème mauresque s'épanouit sans préjugés contre les infidèles qui, à l'occasion, se convertissent, mais pas toujours. Il est révélateur que le champion maure Iusquibel triomphe successivement de plusieurs chevaliers de la Table Ronde, au grand dépit du roi Sagremor ([28]). Le grand Dom Lucidardos, le Chevalier aux Armes Cristallines, ne connaît qu'une passion, respectueuse, intense, comme il se doit, et c'est pour Celidonia, la ravissante fille de Muleyzider, roi des Espagnes.

2 — Les dames restent libres de leur choix. Bien que chevalier invincible, Dom Brisam connaît les plus cruelles mésaventures par la faute de la perfide Floresinda, qui ne cesse de lui mentir et de le tromper. Quant à Celidonia, elle ne se laisse en rien impressionner par les hauts faits de son glorieux amant, l'inégalable héros. Si elle le garde, c'est provisoirement, dans l'attente d'autres amours qui la contentent davantage:

> «... faria o que lhe a ventura ordenasse, ca sua determinação era correr ho mundo te achar cousa que a satisfezesse. Porque esta foy a dama mais altiva de condiçam que se vio. E a que em menos teve toda outra openião a respeyto da sua. Per modo que tinha este estremo ygual ao de formosura... Tal foy esta fermosa dama que nam se obrigando ao Amor do cavaleyro das armas

([28]) *Memorial*, p. 156.

cristalinas de que sabia certo ser muyto amada, nem ao muyto que por ella tinha feyto, cuydou em como ho traria em vaãs esperanças...» ([29])

3 — Point n'est besoin, pour les amants, de satisfaire aux formalités en usage. Leur mariage peut être réduit à la plus directe, la plus simple expression:

«... Masilia com Astribonio... se casaram nam longe dali em huma lapa a que se recolheram...» ([30])

Autre succulence: tout naturellement, le merveilleux s'épanouit au coeur d'un spectacle féerique d'autant plus efficient qu'il est plus invraisemblable. D'où la multiplication d'un surréel de conte de fées, peuplé de châteaux enchantés, d'objets magiques, de dragons ([31]) etc. Sous le double signe d'une étiquette de cour pointilleuse et d'une tolérance implicite, l'exotisme, le fantastique, et une éthique éclatante, imprégnée d'esthétisme, se confondent dans des combinaisons délectables.

LE TOURNOI DE ENXABREGAS

1 — Le rêve chevaleresque, parce qu'il éveille et entretient un mirage d'identification avec le héros, a conduit, au cours des siècles, les princes assez riches et puissants pour transformer leur fantaisie en réalité, à mimer, dans le cadre de fêtes faustueuses, les gestes exemplaires des chevaliers de la Table Ronde. Le romanesque prend la forme d'événements historiques — fêtes d'adoubement, joutes et tournois — relatés par les chroniques des différents pays avec force détails hauts en couleur.

Ces vignettes à l'éclat d'enluminures séduisent au point qu'elles en engendrent d'autres, aussi jolies qu'elles, mais apo-

---

([29]) *Idem*, p. 286.
([30]) *Idem*, p. 275.
([31]) On trouvera un inventaire du merveilleux médiéval dans Jacques le Goff, *op. cit.*, pp. 17-39.

cryphes. Dans cette collection d'images ne sauraient manquer cleles qui émanent de la noblesse lusitanienne, raffinée, ouverte depuis toujours aux valeurs courtoises. Ainsi, Camões enchâsse dans Les Lusiades l'épisode des Douze d'Angleterre, dominé par Magriço ([32]). Et avant lui, en préambule aux trois derniers chapitres, historiques, du *Memorial*, Vasconcelos, qui veut asseoir, avec la force d'une postulat, les hautes valeurs du guerrier portugais, a déjà retenu, pour leur valeur iconographique, ces images chevaleresques, mi - réelles, mi - fabuleuses, de champions préeminents ([33]).

Le prestige, la gloire, qui les auréolent les un et les autres, ne sont en rien altérés par la différence de nature entre la prouesse accomplie sur le champ de bataille et celle qui a pour cadre la lice du tournoi. Socle référentiel, invisible mais permanente, l'image idéale du chevalier de la Table Ronde — qui est aussi celle du héros des romans de chevalerie — fait vibrer acteurs, spectateurs, lecteurs, par tout un jeu d'analogies, d'associations d'idées, aux multiples résonances.

2 — Aussi est-ce sans heurt et sans changer de registre que Vasconcelos insère, dans les chapitres 46 à 48 du *Memorial*, la description fort détaillée du tournoi de Enxabregas, fête où, le 5 août 1552, le prince D. João fut armé chevalier.

Tout de même, quel singulier phénomène que l'osmose, sans la moindre trace de fracture ou d'hiatus, d'un roman de chevalerie, fruit d'une fantaisie débridée, sans entrave, et d'une minutieuse évocation de faits historiques contemporains.

A quoi tient une aussi parfaite réussite? Certes, au savoir-faire du grand écrivain qu'est Vasconcelos, ce dont té-

---

([32]) *Os Lusíadas*, I, 12; VI, 53 et suiv..

([33]) «...nam se nega aos Lusitanos, des ho tempo dos Romanos que fezeram memoria dos feytos heroycos, hum abalisado e raro grao de cavalaria. E em tempo del Rey dom João de boa memoria sabemos que seus vassalos no cerco de Guimarães se nomeavam por cavaleyros da tavola redonda: a elle por el rey Artur. E de sua corte mandou treze cavaleyros Portugueses a Londres, que se desafiaram em campo çarrado com outros tantos Ingrezes nobres e esforçados, por respeito das damas do Duque Dalencastro. E de Santarem sayram tres cavaleyros andantes a buscar aventuras, por Espanha gaynhando muyta honra: e em nossos tempos foram outros a Italia, Inglaterra e França»... (*Memorial*, p. 324).

moigne, par exemple, l'effacement subtil grâce auquel, sans disparaître, Foroneus, l'auteur apocryphe, et la magicienne Merlindia, se dessaisissent de leur pouvoir de narration au profit du *je* de l'historien, dont la voix convient mieux à un discours où la chronique supplante la fiction. Et aussi à la nature même des motifs entretissés, esthétiques, décoratifs, belles images qui cristallisent autour du thème central du tournoi.

La fête a le cadre qu'elle mérite: le paysage vert, lieu de frondaisons et de fruits, où se détache Lisbonne, dont les blancs bâtiments, s'étendant d'un mont à l'autre, suggèrent à Vasconcelos une grue sur le point de prendre l'envol, dont le cou serait traversé par le Tage comme par une flèche dorée (34).

Et c'est dans un tel décor, au bord du fleuve, que se découpe la lice, cadre relativement étroit mais sacré, où l'évocation extrêmement scrupuleuse de l'écrivain fixe une imagerie en même temps réelle et féérique.

Retenons quelques-unes de ces facettes scintillantes:

— la magnificence du champ clos, avec ses hauts mâts décorés de branches, de fleurs, d'oriflammes, et porteurs, la nuit, d'illuminations éblouissantes;
— la musique joyeuse et guerrière des fifres, des tambours, etc.;
— les armes, surtout les vêtements de luxe, à l'importance inouïe, où voisinent panaches ondoyants et parures ruisselantes de perles et de pierres précieuses;
— l'ordonnance stricte, solennelle, du rituel de la fête;
— la participation des *aventuriers* nobles, venus combattre, dans le respect des règles, devant le roi et sa famille, la cour et ses belles dames, et celle du prince héritier et des mainteneurs, gentilshommes de haute lignée;
— et, du début à la fin, extrêmement appréciés, créatures en carton-pâte ou vivantes et déguisées, intervien-

(34) *Memorial*, p. 329.

> nent les êtres fabuleux: satyres, sauvages, géants, nains, phénix, serpents, hippocampes, lions, aigles, sorcières, Diane et ses nymphes.

Ainsi, tandis que l'imaginaire et le réel fusionnent, l'espace d'un moment, Lisbonne apparaît déguisée sous la parure de la Table Ronde.

3 — Mais par ailleurs, parce que la fiction chevaleresque a débouché sur l'événement historique, les trois derniers chapitres, texte homogène, qui célèbre l'illusion, révèlent une vision modifiée, celle de Vasconcelos témoin du tournoi de Enxabregas et, plus largement, de son temps.

La visée a donc changé. Des réactions, des préoccupations, que l'auteur partage avec ses contemporains, se font jour.

Le souci d'exactitude révèle des limites au spectacle idéal, diverses, mineures, prêtant à sourire. Ici perce l'amusement du chroniqueur. Glanons-en quelques exemples.

La loi somptuaire interdisant l'usage de la soie, dont Momus, dans le prologue de *Aulegrafia,* disait que même les *moços de esporas* la critiquaient, rappelle (35) une volonté royale d'économie que contredit tout de suite l'extraordinaire richesse des costumes surchargés d'ornements précieux.

Gomes Freyre, «cavaleyro de tão nobre openião e confiança», a la malheur de perdre l'épée au combat. Il en devient furieux et Vasconcelos ajoute, en commentaire malicieux, un proverbe espagnol:

> «... poderase dizer por elle. Por el otro que se le iva, las barbas se está messando...» (36).

Lorsque le prince D. João, héros de la fête, s'avance pour combattre, son adversaire, António de Noronha, refuse, par respect, de croiser le fer avec lui:

---

(35) *Idem,* pp. 326-333.
(36) *Idem,* p. 341.

«Dom Antonio ao encontrar levantou ho pique, ca não lhe soffreo seu leal esprito tocar no ungido...» ([37]).

Tandis que le prince en est vivement chagriné et frustré, à contretemps, les instruments de musique s'obstinent à remplir l'air de sons belliqueux:

«Os atambores e pifaros neste tempo soavam que parecia romperem os maiores exercitos do mundo...» ([38]).

L'esprit de croisade efface un exotisme qui ne subsiste plus que dans l'habit turc des rameurs ([39]). Reflet d'une orthodoxie militante, il engendre quelques expressions fortement manichéennes. Le Maure redevient l'Infidèle, «semente do falso Propheta da abominavel Seyta», et le roi de Portugal retrouve son statut de «Christianissimo rey» ([40]).

L'exaltation de la famille royale, qu'il observe en spectateur respectueux et attentif, dicte à Vasconcelos des morceaux de bravoure descriptive, d'une émotion contenue. Des thèmes de mauvais présage inscrivent dans la texture des couleurs sombres: trois fées chantent un *romance* tristement prophétique ([41]); au début, une partie du toit du palais s'écroule sous la surcharge des spectateurs ([42]), et, surtout, vers la fin du spectacle, Luís da Cunha, valet de chambre du prince, se noie ([43]).

Cela n'empêche pas que D. João, entouré des «moços Fidalgos de sua criação» ([44]), soit consacré, au cours de ce qui est cérémonie initiatique, en tant qu'héritier prêt à prendre la relève à la tête de la nouvelle génération. Moment fugitif où triomphe une jeunesse menacée. La mort fera bientôt son oeuvre:

([37]) *Idem*, p. 355.
([38]) *Idem*, *ibidem*.
([39]) *Idem*, pp. 342, 350.
([40]) *Idem*, p. 325.
([41]) *Idem*, pp. 327-328.
([42]) *Idem*, p. 336.
([43]) *Idem*, p. 358.
([44]) *Idem*, p. 326.

«Passado pouco tempo, andaram colhendo algumas flores destes cavaleyros quando em África começavam dar fruyto temporão de sua natureza, morrendo a lançadas de immigos da fé, vendendo com muyto esforço as vidas a preço de sangue pagão, e cumprindo com a obrigação de seus avós...» ([45]).

Lis coupé, D. João va mourir à son tour, plongeant le Portugal dans une angoisse interminable. Le si jeune, si délicat, chevalier nouveau de Enxabregas, prend, à la fin du *Memorial*, dans l'élégie chantée par les trois Grâces et constellée de *ah* qui sont autant de cris de douleurs, la forme euphémisée d'Adonis.

Toujours prêts à investir, à habiter, la psyché portugaise, à l'époque classique, coexistent deux rêves fascinants, apparemment semblables par une sensibilisation particulière à la grandeur épique, mais irréductiblement opposés pour l'essentiel.

Pour des hommes en proie à un profond marasme économique, le premier est séduisant comme une tentation du diable. Il n'est pas pour autant à portée de la main. Une interminable attente, les dangers de l'immense voyage, il faudra les supporter, avant d'espérer accroître sa *honra* grâce aux trésors de l'Outre-mer, au prix de grands risques pour le corps et pour l'âme. Le second est le rêve chevaleresque.

Il manque au premier ce qu'a le second: une figure idéale où s'ancrer symboliquement. Entaché de *cobiça*, il s'enfièvre à l'éclat de l'or. Comme il heurte de plein fouet les valeurs chrétiennes, les moralistes, les plus grands écrivains, le prennent légitimement pour cible.

Il est significatif que ce monument de littérature aristocratique qu'est le *Cancioneiro Geral* ne lui fasse aucune place.

Par contre, de Nun'Álvares à D. Sebastião, il n'est pas un grand du royaume qui ne porte l'empreinte médiévale du

([45]) *Idem*, p. 359.

second. C'est que tous y ont puisé les hautes vertus du code courtois, leur idéal éthique, esthétique. Par lui passe, en parculier, une évasion lyrique, source d'énergie, de générosité, et de grandeur.

Et plus tard, quand, dans sa détresse, le peuple trouve refuge auprès de l'image d'un D. Sebastião transformé en mythe, ce mythe n'est autre qu'un avatar du chevalier sans peur et sans reproche du cycle arthurien.

Jean Subirats

Lis coupé, D. [illegible] Portugal dans une angoisse interminable. Le si jeune, si délicat [illegible] nouveau de Enxabregas, prend, à la fin du *Memorial*, dans l'élégie chantée par les trois Grâces et constellée de *ah* qui sont autant de cris de douleurs, la forme euphémisée d'Adonis.

Toujours prêts à investir, à habiter, la psyché portugaise, à l'époque classique, coexistent deux rêves fascinants, apparemment semblables par une sensibilisation particulière à la grandeur épique, mais irréductiblement opposés pour l'essentiel.

Pour des hommes en proie à un profond marasme économique, le premier est séduisant comme une tentation du diable. Il n'est pas pour autant à portée de la main. Une interminable attente, les dangers de l'immense voyage, il faudra les supporter, avant d'espérer accroître sa *honra* grâce aux trésors de l'Outre-mer, au prix de grands risques pour le corps et pour l'âme. Le second est le rêve chevaleresque.

Il manque au premier ce qu'a le second: une figure idéale où s'ancrer symboliquement. Entaché de *cobiça*, il s'enfièvre à l'éclat de l'or. Comme il heurte de plein fouet les valeurs chrétiennes, les moralistes, les plus grands écrivains, le prennent légitimement pour cible.

Il est significatif que ce monument de littérature aristocratique qu'est le *Cancioneiro Geral* ne lui fasse aucune place.

Par contre, de Nun'Alvares à D. Sebastião, il n'est pas un grand du royaume qui ne porte l'empreinte médiévale du

(**) *Idem*, p. 359.

EXALTACION Y CRISIS DE LA RELIGIOSIDAD ESPAÑOLA EN EL SIGLO XVII

I. *DEL TEMA Y DEL METODO*

Los historiadores suelen despachar sin entusiasmo y, lo que es peor, con bastante desconocimiento al siglo XVII. La *religiosidad,* que da vida y color a la entraña, y al entorno del Barroco, no se escapa a ese trato generalizado de «aquella centuria tan mal conocida aún» (1). Se da por supuesto que las hemorragias y los vaivenes de la política aceleraron la descomposición del país, tanto en la fuerza de su brazo como en la entereza de su fe (2). Y se olvida que el siglo XVII estuvo dominado y animado, en lo *religioso,* por las directrices de Trento, remozadoras y combativas: a par que la *defensa del imperci* se luchó en mil frentes por la *defensa de la fe,* como si ambas realidades históricas, trono y altar, fuesen una misma

(1) Antonio Domínguez Ortiz, «Economía y sociedad en la Córdoba del siglo XVII», en: AA. VV., *Córdoba. Apuntes para su Historia,* Córdoba, 1981, p. 11: «La deterioración general del Estado se advierte en el menor rendimiento de la burocracia, y en vez de las minuciosas y bastantes fiables encuestas del siglo XVI, las del XVII no sólo son en menor número sino de inferior calidad, lo que dificulta enormemente la labor del investigador. No resulta fácil trazar, ni siquiera con aproximación, la curva de la evolución demográfica, y esto, ya de entrada, nos dificulta toda investigación seria, porque el elemento humano, básico siempre, lo era aún más en aquellos tiempos en que, con un aporte muy moderado del útil, de la máquina, la economía dependía de la proporción de la población activa, del número de brazos disponibles».

(2) Véase, por ejemplo, la caracterización general que pergeña J. García López, *Literatura española,* Barcelona, Grafos, 1976, pp. 175-178.

cosa. El presunto descenso de tensión religiosa contrasta con la enorme actividad evangelizadora, que en su proselitismo defensivo y conquistador es fruto de una religiosidad arraigada y, como veremos, «exaltada», aunque la zarandeen los vendavales de las «crisis». La fe viva «crece vertiéndose y repartiéndose se aumenta», según opinó, con genial sagacidad, don Miguel de Unamuno ([3]).

En la exposición del tema no pretendo reducir el análisis de la exaltación y de la crisis de la religiosidad española del siglo XVII como si fuesen componentes exclusivas, aunque, eso sí, son componentes típicas. O sea, no se trata de simplificar el problema, como si estuviésemos ante el haz y el envés de la moneda histórica — viva — de la religiosidad del Barroco, sino simplemente de «aislar» dos ragos característicos, entre otros, con su matiz de innegable contraste. La misma *exaltación* es ya señal de cierta *crisis*, un «manierismo» defensivo, una reacción a la invasora marea «anticatólica».

Para ceñirnos al tema y calarlo en profundidad, intentaré primeramente aducir algunos *testimonios* «ajenos» de egregias figuras del Barroco; de seguido me fijaré en los *modelos* de la religiosidad, que no son ni podían ser otros que los *santos*, representantes de un «ideal religioso» siempre: los *procesos de canonización* de las primeras décadas del siglo XVII son bruñido espejo en el que se reflejan los nuevos ideales, a la vez que las *galas festivas* y las *plasmaciones artísticas* son exponentes jocundos de cómo se vivía y se idealizaba el triunfo de la Iglesia Católica en sus *santos;* en fin, procuraré meter en ojo los *síntomas* más acusados de la *crisis*.

Advertiré, por último, que la exposición rehuye, metodológicamente y de principio, la intención dogmática, aunque en algunas ocasiones el tono resulte combativo y apodíctico. El discurso es de tanteo y aproximación al tema. Lo que equivale a decir que está abierto al dialógo y a la réplica.

([3]) Miguel de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Madrid, Espasa-Calpe, 1964, p. 43.

II. *ALGUNOS TESTIMONIOS AJENOS*

1. Simone CONTARENI nos ofrece un diagnóstico agudo, casi maquiavélico, de la situación española a principios del siglo XVII. Ve, como quien dice, los toros desde la barrera, con la mirada astuta del escrutador al servicio de una minipotencia no rival de España, pero tampoco amiga: Venecia. En 1605 informa Contareni a la Serenísima: «El estado de las cosas de España no es bueno, porque deseando los pueblos mejorarse del gobierno de Felipe II, han alcanzado otro más desigual y confuso». España es todavía un gran imperio: «tan grande», que «abarca del mundo lo que hasta hoy siempre ha poseído». Un imperio no se construye en un año, ni se desmorona en un día. Pero la conciencia de los españoles detecta ya — y el informador, también — una grieta grave: en vez de mejorar con el cambio, han empeorado, ya que Felipe III, joven, rubio y cazador, «no es soldado, ni amigo de armas», ni capaz de regir el timón de la inmensa nave de la Monarquía Católica. Esa incapacidad rectora (*rex* viene de *regere*, regir, gobernar, como anotaba en su *Rimado de Palacio* el canciller Pérez de Ayala siglos antes) produce un sentimiento común de pena. «lo que con más extremo sienten» los españoles, observa agudamente Contareni, «es conocer que no tienen rey», sino un figurín de rey. Quien «reina», de hecho, es el valido, el temido y odiado Duque de Lerma. Luis Cabrera de Córdoba, que *historió* con tan gallarda brillantez el reinado de Felipe II, no logra más que agavillar *sucesos* del reinado de Felipe III, imputables al atrabiliario Duque (4).

Para Contareni, el organismo del estado está minado por las ambiciones y las intrigas cortesanas, salvándose quizá el Consejo de la Inquisición, que conserva relativa independencia. Tan relativa, que tendrá que pactar con los judíos portugueses e hipotecar su blasón de anticriptojudaísmo. En fin, el informador se atreve a dar a la Serenísima un maquiavelísimo con-

(4) Luis Cabrera de Cordoba, *Relaciones de las cosas sucedidas en la Corte de España desde 1599 hasta 1614*, Madrid, J. Martín Alegría, 1857.

sejo político: «la mayor guerra que se les puede hacer (a los españoles) es dejarlos consumir y acabar con su mal gobierno». ¡Que se pudran solos! Si se les azuza, sacan fuerzas de flaqueza y arremeten con inaudita bravura».

Aparentemente, el diagnóstico de Contareni es de pronóstico reservado, es de nave a la deriva, es de muerte anunciada. Pero no estaba el alma española tan enferma como parece: Contaneri concluye su relación secreta indicando «dos cosas» o dos fuentes de energía que están sanas y que, ¡oh retintín!, «me alegraron mucho»; a saber: está «bien asentada la religión católica» y el país está «lleno de hombres doctísimos en todas letras y facultades» ([5]).

No es flaca garantía de salud espiritual esa firmeza de la fe y esa exuberancia de saber. Lo que fallaba era la salud política y, mal crónico, la salud económica.

El informe y el diagnóstico de Contareni posee un indiscutible valor objetivo, aunque teñido de malévolas sugerencias. De todas formas, se trata de un testimonio «desde fuera», de un testigo al que ni le va ni le viene ni le duele la mala singladura del gobierno hispano. De ahí que resulte oportuno oír otros testimonios más apasionados, más «desde dentro», más en carne viva. Y que sean testimonios de calidad, as decir, de españoles alerta, de los 'bien asentados' en la religión y de los ilustres en diferentes facultades del saber.

2. Sea el primero el de CERVANTES (+1616), español y cristiano hasta el tuétano ([6]), gran protagonista de la vida, gran observador del alma y de la realidad hispanas. Gran reflexionador, que no cae en desolado pesimismo, ni se tapa

---

([5]) El texto de la relación de Simone Contareni se publicó *ib.*, pp. 563-583.

([6]) Ver A. Navarro, «El ingenioso hidalgo Don Quijote, caballero andante, cristiano y santo», *Anales cervantinos*, 7, 1957, pp. 49-95.

Unamuno comenta algún pasaje en los siguientes términos: «es lo que más a las claras pone su hermandad espiritual [=la de Don Quijote] con los místicos de su propia tierra castellana, con aquellas almas llenas de sed de los secos parameros sobre que moraban y de la serena limpieza del terso cielo bajo el cual moraban»: *o.c.*, p. 176.

los ojos en alegre incosciencia, pero que quizá procura evadirse de la amarga ramplonería cotidiana tejiendo utopías caballerescas y cristianas, — *exaltando* la caballerosidad del hombre y la fe del creyente.

El ideal de vida humana no es el pícaro, por el que Cervantes siiente inmensa compasión; no es tampoco el cortesano, sumido en la holganza y en la intriga: «el regalo y el reposo allá se inventaron para los blandos cortesanos» (*Don Quijote* I, 13). En un horizonte social, cifró el ideal en el rico labrador, honrado e hijodalgo (II, 18). En una perspectiva evasiva y estimulante, en la idealización nostálgica del caballero, es decir, el héroe que encarnaría el prototipo del español armado *intus fide, foris ferro.* En un plano vertical, el ideal de la vida humana es, incluso para el caballero y para el escudero, el *santo.* La insistencia de la comparación cervantina de las profesiones virtuosas, inquietas, lanzadas a la conquista del bien honesto — del bien en sí, no del útil o del placentero — nos sirve de piedra de toque para medio comprender lo mucho que le preocupó el grave asunto de la realización de la vida humana auténtica, muy por encima de la banal. A través de este resquicio de su alma hispana hay que leer un buen número de sus textos. «El trabajo, la inquietud y las armas sólo se inventaron e hicieron para aquellos que en el mundo llaman caballeros andantes». De trabapos, de armas, de inquietud y de pobreza se iba tejiendo, día a día, la existencia de Don Miguel. «Vuestra merced ha profesado una de las más estrechas profesiones que hay en la tierra, y tengo para mí que aun la de los frailes cartujos no es tan estrecha». La comparación raya en el desacato irreverente, y por eso la precisa y matiza: «no quiero yo decir, ni me pasa por pensamiento, que es tan buen estado el del caballero andante como el del encerrado religioso; sólo quiero inferir, por lo que yo padezco, que sin duda es más trabajoso y más aporreado y más hambriento y sediento, miserable, roto y piojoso» (I, 13). El poner un estado o profesión laica por encima del estado o profesión religiosa incidía en los asuntos de que se ocupaba la Santa Inquisición... Pero algo de 'religión' tenía, al menos la mitad, la profesión de csaballería, según una teoría forjada

ya en la Edad Media por Santo Tomás (7), admitida por el infante Don Juan Manuel y reflejada por el mismo Cervantes: «somos ministros de Dios en la tierra, y brazos por quien se ejecuta en ella su justicia».

No queda, pues, fuera de contexto ideológico la exaltación de la profesión caballeresca a la zaga de la profesión religiosa, poniendo como cima o modelo al *santo*, que es el verdadero héroe, el realizador de la existencia cristiana auténtica, el espejo de la honra limpia y de la libertad lograda: «Estos santos y caballeros profesaron lo que yo profeso, que es el ejercicio de las armas; sino que la diferencia que hay entre mí y ellos es que ellos fueron santos y pelearon a lo divino: y yo soy pecador, y peleo a lo humano. Ellos conquistaron el cielo a fuerza de brazos, porque el cielo padece fuerza, y yo hasta ahora no sé lo que conquisto a fuerza de mis trabajos» (II, 58). Pocos pasajes hay más reveladores de una *mentalidad religiosa heroica* como ésta, y simultáneamente de más dramática autobiografía.

La alusión a las *canonizaciones*, de las que me ocuparé más abajo, tampoco falta en este diagrama de la religiosidad del siglo XVII:

— «Los cuerpos de los santos... elevan los reyes sobre sus hombros.

— ¿Qué quieres que infiera...?

— Quiero decir, dijo Sancho, que nos demos a ser santos...

— Religión es la caballería.

— Sí, respondió Sancho, pero yo he oído decir que hay más frailes en el cielo que caballeros andantes» (II, 8).

---

(7) «Utrum aliqua religio ordinari possit ad militandum». Respuesta: «Potest... ad subventionem proximorum no solum quantum ad privatas personas, sed etiam quantum ad totius reipublicae defensionem...; ordinari etiam potest ad conservationem divini cultus... Unde convenienter potest institui aliqua religio ad militandum... propter defensionem divini cultus et publicae salutis, vel etiam pauperum et oppressorum»: *Summa theologiae* II-II, q. 188, a.3.

Santos auténticos, santos canonizados recientemente, que la Iglesia proponía como modelos de la vida humana y cristiana. Cervantes no pierde de vista, aunque lo hace con extremo recato, la *crisis* religiosa, manifestada en «santidades fingidas y aparentes», flor en la que ya daban muchos y que será una de las plagas de la religiosidad del Barroco (II, 63). También alude, creo yo, veladamente a la otra gran plaga que era el alumbradismo. «Son menester infinitas luces para tantos deslumbrados», dice con fina ironía glosando *Luz del alma*, de Felipe Meneses (II, 62).

Cervantes, gran observador de la religiosidad en torno, es muy moderado en la crítica de las 'relucientes' y hueras santidades. Las que cuentan y valen y acicatean son las santidades de los santos canonizados: estimulan a serlo (I, 37).

3. El segundo testimonio es el de QUEVEDO (+1645), más barroco y gesticulante, e igualmente más combativo. Ningún testigo, en efecto, expresó como él el dolorido sentir de la patria malherida, en trance de desmoronamiento:

> «Miré los muros de la patria mia,
> si un tiempo fuertes, ya desmoronados,
> de la carrera de la edad cansados,
> por quien caduca ya su valentía».

Las causas de este *desmoronamiento vital* son múltiples y heterogéneas. vejez, fatiga, corrupción interna, confabulación de los enemigos de la hegemonía hispana... Le revuelven el alma a Quevedo los vicios cortesanos, afeminadores, desarmadores:

> «Ahito me tiene España,
> provincia, si antes feliz,
> hoy tan trocada, que trajes
> cuida, y olvida la lid».

Pero si el mal doméstico es punzante, lo es aún más el foráneo, ya que todos los estados diríanse confabulados en

contra de uno — España —, envidiosos de su grandeza. El verso le restalla en la pluma, dolorido y defensivo:

> «Y es más fácil, ¡oh España!, en muchos modos,
> que lo que a todos les quitaste sola
> te puedan a tí sola quitar todos».

La expresión poética — diríamos mejor patética — del dolorido sentir español de Quevedo es más conocida que la expresión en prosa. Ésta es, sin embargo, más analítica, más rica, más caudalosa. Quevedo no andaba a solas con sus pensamientos, como Lope, ni con sus evasiones de la cruda realidad como Cervantes, sino muy metido en el laberinto de la Corte. Era un político nato y, sobre todo, un meditador de la realidad española. Se preocupa por el lento e inexorable envejecimiento, por la merma de fuerzas dominativas, por la pérdida de la antigua garra conquistadora, por el remedio de lo quizá irremediable.

De sus numerosos escritos se inducen dos constantes ideológicas que son, a mi parecer, el meollo de su pensamiento: 1.ª) España es no sólo una potencia mundial por sus dominios, sino también una potencia cultural; 2.ª) España debe salir urgentemente del marasmo en que se halla envuelta por la inepcia, la corrupción y el afeminamiento cortesanos para conservar su grandeza, atacada desde fuera y desde dentro. Reaparece, por tanto, la incitación cervantina al heroismo, a los valores del espíritu.

En la obrita *España defendida y los tiempos de ahora*, dedicada, en vano o ineficaz vasallaje, a Felipe III (+1621), declara que está «cansado de ver el sufrimiento de España». «Hijo de España, escribo sus glorias. Sea el referirlas religiosa lástima de verlas a escuras». Y apunta un rasgo muy personal, y muy español: «No fuera yo español si no buscara peligros, despreciándolos antes para vencerlos después» (8).

---

(8) Francisco de Quevedo, *Obras*, vol. I, Madrid, Aguilar, 1969, p. 489.

La arrogancia sirve de espuela al heroísmo, pero a veces se hunde en el polvo de la derrota. No deja de producirnos estupor en Quevedo ese desafío al peligro, esa seguridad de victoria, salvo si la perícopa oculta un sentido de sarcasmo. En su derecho o en su deber estaba Quevedo para contar y cantar las «glorias» de España, lo que no le ofusca tanto que no señale con el dedo y con la pluma las «miserias» reales que la corcomen: la situación económica y social ha dado un bajón impresionante, y quien pone en evidencia el mal con tanta zozobra es porque tiene esperanza de una rápida mejoría.

También en Quevedo se percibe un bajón en la tensión religiosa, que declinaba, según él, a la facilonería y a la superstición o, dando un rodeo, a 'canonizaciones populares' de defectuoso cuño: «hay valerosos capitanes, doctos prelados y algunos hombres buenos, a quien común devoción y novelero pueblo anticipó el nombre de santos» (9).

Las ideas político-religiosas de Quevedo están mucho más estructuradas en su obra *Política de Dios, gobierno de Cristo, tiranía de Satanás,* espléndido tríptico literario que vio la luz en Madrid, 1626, dedicado al ya plenipotente Don Gaspar de Guzman. o sea, al Conde-Duque, valido de Felipe IV. Con justa razón figura Quevedo entre los escritores espirituales del siglo XVII en la reciente *Antología,* de Sáinz Rodríguez. Pero la *Política de Dios* es también un tratado de política de los hombres, de política española en concreto, muy atenta al sesgo de aquel instante crucial — nuevo monarca, Felipe IV; nuevo valido, el Conde-Duque, que, al menos en sus primeros años, hizo concebir buenas esperanzas de reajuste económico, hegemónio y religioso. La sintonía de Quevedo con el programa político del Conde-Duque no aparece sólo en la dedicatoria, sino en el contenido, alineándose, por ejemplo, con la nueva política económica y tratando de convencer a los españoles de un deber que casi ninguno acepta sino es a la fuerza: el contribuir a los gastos del Estado con el propio peculio. «No puede haber rey ni reino, dominio, república ni monar-

(9) *Ibidem,* p. 524.

quía sin tributos... Los vasallos se persuaden que el recibir les toca a ellos siempre, y al príncipe siempre el dar. siendo esto tan al revés, que a los vasallos toca el dar..., y al príncipe el recibir» ([10]).

El Conde-Duque esquilmó, por las buenas y las menos buenas, al país, sus proyectos de restauración fracasaron y ¡cómo lo sintió en su propia carne el mismísimo Quevedo! A la caída del Conde-Duque, 23 enero 1643, escribió Quevedo su *Panegírico a la majestad del rey nuestro señor don Felipe IV*, en el que apunta: «Dios da a V.M. a sí mismo» ([11]). Era una ilusión óptica: Felipe IV, con su voluntad paralítica, no aceptó la ocasión, providencial, de ser él, de ser rey de los españoles. Siguió en manos ajenas. España no tenía remedio: caminaba con altibajos hacia la tumba, lenta pero inexorablemente.

Todavía es posible oír más de cerca la voz doliente de Quevedo: en sus cartas, agavilladas por L. Astrana (Madrid, 1946), no hay teóricas abstracciones; hay grito lúcido y desgarrado desde la *cuna a la sepultura*. Todo el pesimismo personal y político, junto a una admirable resignación estoico-cristiana, respira en el *Epistolario* del «español más universal». A través de sus epístolas nos adentramos en su mundo interior, realizamos, como Neruda, un «viaje al corazón» y al alma de Quevedo. En plena juventud, allá por 1604, entre fiebre y visión, escribía a Justo Lipsio: «Quid de mea Hispania non querula voce referam? Vos belli praeda estis; nos otii et ignorantiae. Ibi miles noster, opesque consumuntur; hic nos consumimur; et desunt qui verba faciant, non qui dent» (p. 6). Más tarde, en la época esperanzada del Conde-Duque, le florecen las ilusiones; y le escribe: «tiene por tarea la atención a las mayores conveniencias de la corona y del estado de nuestra sagrada religión, QUE NUNCA PUEDEN SER DIFERENTES» (p. 132). He trascrito en mayúsculas la última frase, porque es un testimonio del maridaje *estado-religión*,

([10]) *Ibidem*, pp. 609 y 611.
([11]) *Ibidem*, p. 947.

tal como se concebía en aquellos albores del siglo XVII. Las esperanzas se fueron marchitando, y reaparece el claroscuro de la visión pesimista del pensador político. No tanto, sin embargo, que pierda la claridad mental, la visión del presente contrastada con la irreal fuga al pasado: «Hoy nos parece más grave» la situación, «porque lo pasado es relación de otros, y lo presente carga nuestra; suspira el que lleva la carga, no el que la ve llevar. No seas de los vulgares que dicen que todo tiempo pasado fue mejor, que es condenar el porvenir sin conocerle; pues forzosamente dirá el futuro, en llegando, que es mejor éste, no por ser bueno, sino por ya pasado. En el mundo con más verdad se reparte peor y malo que bueno y mejor» (pp. 422-423). La vida, a medida que avanzaba, le fue propinando zarpazos físicos y políticos, y aun después de ver eclipsada la estrella del Conde-Duque — «yo, que estuve muerto día de San Marcos, viví para ver el fin de un hombre que decía había de ver el mio en cadenas» (p. 499) — cree que España no tiene ya remedio. Está como él: moribunda. «La habla me duele y la sombra me pesa», dice de sí mismo (p. 470). Y de España: «Esto, señor don Francisco, ni sé si se va acabando, ni si se acabó, que hay muchas cosas que, pareciendo que existen y tienen ser, ya no son nada, sino un vocablo y una figura» (p. 503).

España: un vocablo, una figura. Una sombra. Postrado en el lecho del dolor y de la muerte, Quevedo «veía» así a España el 21 agosto 1645. El 8 de setiembre de aquel mismo año falleció en una celda del convento de los dominicos en Villanueva de los Infantes; «Dios me ayude y me mire en la cara de Jesucristo», fueron las últimas palabras que dictó al amanuense (p. 505). Tenía 65 años, vividos con una intensidad fecunda, militante, españolísima y cristiana.

4. El último testimonio que quiero citar, en este haz de convulsos gritos, es el de PALAFOX (+1659), el *venerable* e intrépido bastardo aragonés que, fiel a la trayectoria de los de su condición, luchó, quizá inconscientemente, por sacarse la espina a fuerza de personales hazañas. Hombre de extraordinaria lucidez y de esmerada preparación, desde muy joven

se dedicó a la política y, sobre todo, a la piedad. Pocos hombres de su tiempo tuvieron un conocimiento más directo y clarividente de la realidad española. Y pocos la sirvieron con tan puroo afán de entrega. Palafox era lo que hoy se llama un temperamental. Y el epíteto es exacto si se entiende eso del temperamento como generosa, lúcida capacidad de heroismo, sin pizca de ambición, con entrañable lealtad, con extremoso sentido del deber. Desde Nueva España, donde, en calidad de virrey y de obispo, luchó a brazo partido contra todas las fuerzas políticas políticas y religiosas mancomunadas, diagnosticaba así la realidad doliente de la madre patria, de la Vieja España: «Yo considero esa monarquía un cuerpo gravemente enfermo», al que «le faltan fuerzas... de sangue y de calor natural» ([12]).

El diagnóstico, firmado casi en la raya meridiana del siglo XVII, es de... muerte inexorable. Sin embargo, Palafox, el santo obispo, el austero virrey, el sagaz político no anuncia la muerte, pide que España saque fuerza de flaqueza, sangre y calor de una nueva dieta política. No está falta de Consejos, ni de ministros, ni de bonetes (mitras); si acaso, a esos gobernantes les sobra presunción y estúpidamente suponen que se las saben todas y no admiten consejos de los que 'sirven' en lejas tierras o dominios. Llama la atención el elenco de remedios que Palafox propone para que España recobre su salud y, con ella, su papel hegemónico de imperio sano y robusto y, por tanto, temido: tres o cuatro millones de plata, veintemil infantes, seis mil caballos (es decir, un ejercito bien organizado y bien pagado), muchas familias que pueblen esos reinos (acusando la baja del índice demográfico), mucho comercio que las enriquezca (la ruralización no basta sin un comercio activo), paz muy constante o guerra muy acreditada.

([12]) Las citas textuales están tomadas de la carta que Palafox escribió a Iñigo de Fuentes (Xututepe, 24 febrero 1646), dada a la publicidad hace poco por Lisson en *Scripta theologica* 16, 1984, p. 491. Sobre la polifacética y discutida figura de Palafox, ver: V. Soladana, *El Venerable Don Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Osma (1654--1659*, Soria, 1982; A. Huerga, «Palafox y Mendoza, Jean», *Dictionnaire de spiritualité*, 12 (Paris, Beauchesne, 1983), 73-81.

Para Quevedo, «con el rey ha de nacer la paz; ésa ha de ser su primer bando» ([13]). Palafox es también pacifista. Pero el destino de la España de Felipe IV era la guerra, sobre todo la guerra defensiva. Y Palafox no la rehuye. Lo único que sugiere es que sea una guerra «acreditada», es decir, que la teman los enemigos, como en los buenos tiempos de los tercios del Duque de Alba o de Spínola.

Testimonios tan autorizados son suficientes para una aproximación a la política y a la religiosidad del siglo XVII español. Veamos ahora más de cerca la «exaltación» de esa religiosidad en los tres aspectos indicados: *el santo como héroe, las galas festivas* de las canonizaciones, la *plastificación* del heroismoo triunfante en el arte barroco.

III. *LOS SANTOS DEL BARROCO*

La religiosidad de las décadas barrocas estuvo fuertemente tensada por el espíritu tridentino. Como ha dicho H. Jedin, el ya clásico historiador moderno del Concilio, Trento fue el escenario en el que las potencias del siglo XVI — el Renacimiento, el humanismoo, la reforma, la idea moderna del Estado — batallaron por la conquista del alma y del comportamiento de Occidente ([14]). Trento fue un Concilio de afirmación de la fe católica y de reconquista interna. Fue, sobre todo, un Concilio de *reforma católica,* término que expresa mejor su honda preocupación que el afortunado y malhadado de *Contrarreforma.* «Al decir *reforma católica,* puntualiza H. Jedin, nos referimos al movimiento renovador o restaurador de la Iglesia en el *Cinquecento,* renovación acicateada sin duda por la *reforma protestante,* mas no producto de ésta, ya que sus raíces se remontan al *Quattrocento*» ([15]). Los frutos de la reforma católica se empezaron a cosechar pronto, pero

---

([13]) *O.c.,* p. 619.

([14]) Hubert Jedin, *Chiesa della fede-Chiesa della storia,* Brescia, Morcelliana, 1972, p. 472.

([15]) *Ibidem,* p. 627.

su más rica floración se logró en el siglo XVII. En cierto sentido, barroco y tridentinismo son sinónimos.

Y, claro está, la flor y nata de la religiosidad tridentino-barroca no podía burcarse sino en los *santos*, vistos ya en esa perspectiva. son la encarnación de esos ideales y son a la vez la prueba inequíoca, el triunfo de la catolicidad frente a los rebeldes y desarraigados. La Iglesia 'militante' podía, pues, presentar al mundo una entusiasmante teoría de héroes de la fe católica. No es difícil constatar el rápido auge de las canonizaciones. A ojo de buen cubero de la historia digo esto, sin detenerme a tejer una estadística. Pero no es el número, con ser considerable, lo que nos inquieta, sino el *nuevo modelo ideológico* en que se fraguan y se presentan los santos del Barroco: como *héroes* de la fe católica, como maravilla de la gracia divina y de las hazañas personalas (las «buenas obras»), como luchadores sin tacha y sin miedo, como caballeros «a lo divino». Veámoslo analíticamente en tres aspectos:

1. *Los procesos de canonización*

Una fuente primordial para el estudio del ideal barroco de santidad son los procesos de beatificación y canonización de los *siervos de Dios*. La novedad mayor que ofrecen es el *heroismo* como parámetro o medida de santidad. La imagen del santo estaba diseñada y calcada antes en la *multiplex excellentia virtutum*, supremo criterio pragmático para proceder a su canonización. Pero en 1602, al alba del Barroco, el voto del Colegio Carmelitano de teólogos — ¡los famosos *Salmanticenses!* — introducía como medida de esa excelencia el concepto de virtud heroica, nada menos que a propósito de la madre Teresa de Jesús. No deja de halagarnos — y, a la vez, de asustarmos — este hecho datado, este hecho rigurosamente histórico, este hecho de imprevisible fertilidad y de indiscusa fortuna. En un país católico, en el que el culto al heroismo y a la mística y al «vivir muriendo» es tan medular ([16]), brotó

([16]) Ya que no exhaustiva, si es ejemplar la monografía: G.

con espontáneo ímpetu el parámetro de la *virtus heroica* como crisol y piedra de toque de la santidad. Se ha observado que está así, en el concepto de *virtus heroica,* uno de los encuentros más fértiles de la teología y del humanismo. También se ha subrayado justamente que ese parámetro de *virtus heroica,* aplicado y hallado en los *siervos de Dios,* entrañaba una intención apologética antiluterana ([17]). Pero se pasa por alto que esa transposición de lo humano *a lo divino* es una de las características diferenciales de la dinámica conceptista del Barroco. De esto volveré a ocuparme con más detención. Al igual que de lo que me asusta: la posible *deformación,* por deshumanización, del *santo.*

De momento, podríamos contrastar las sugerencias apuntadas en el yunque de algunos procesos — y canonizaciones — fulgurantes: Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús, Carlos Borromeo... No es que menosprecie a otros santos «canonizados» en el siglo XVII. Si me fijo en los procesos de éstos se debe a que son paradigmas del nuevo modelo de hagiografía. Y si incluyo a San Carlos Borromeo, aparte mi personal devoción ([18]), es porque su causa fue promovida por el Rey Católicoo, que lo consideraba una perla rutilante de su Corona. Por análogo título promovió la causa de Gregorio López, el extraño ermitaño de Nueva España (el proceso no cuajó), o las de Toribio de Mogrovejo, Rosa de Lima y Martín de Porres. Los santos eran un bien nacional, un tesoro vivo.

El examen de los procesos de canonización de San Ignacio, de Santa Teresa y de San Carlos corrobora a poco andar la identificación del *santo* con el *héroe* «a lo divino». Como ya hubo ocasión de oír, Cervantes reflejó a las mil maravillas ese concepto de los santos del barroco en sus reflexiones teo-

---

Weise, «Das Element des Heroischen in der spanischen religiosen Literatur der Zeit der Gegenreformation», *Gesammelte aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens,* 10 band, Münster i.W., 1955, pp. 161-304.

([17]) Romeo de Maio, «L'ideale eroico nei processi di canonizzazione della Controriforma», recogido en: ID., *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento,* Napoli, 1973, pp. 257-278.

([18]) Ver A. Huerga, «Aproximación a la espiritualidad de San Carlos Borromero», *Teología espiritual,* 28, 1984, pp. 283-307.

lógicas. Y a su modo lo refleja don Miguel de Unamuno en las glosas a la *Vida de Don Quijote y Sancho*, glosas entreveradas de textos tomados de la *Vida* de San Ignacio, de Ribadeneira, y de la *Vida* de Santa Teresa, escrita por ella misma.

Los procesos de beatificación y canonización ofrecen todas las garantías historiográficas, si se tiene en cuenta que están impregnados de mentalidad tridentina y de intención apologética. Junto a ellos habría que poner, para captar más verticalmente la religiosidad del Barroco, las primeras *biografías* de esos *héroes* cristianos o santos. Estoy señalando pistas, ya que es imposible el análisis detenido. En otra sede me ocupé de la profusión y difusión de la biografía de San Carlos Borromeo en España, un fenómeno cultural interesante no sólo por el númro de vidas, sino principalmente por el *santo idealizado* que presentan. Las vidas de los santos son en el Barroco los nuevos libros de caballería «a lo divino» de que se nutren los ávidos lectores y los creyentes militantes...

2. *Los festejos*

Otro de los aspectos que debemos destacar es la celebración de las canonizaciones de los *santos del Barroco*. La religiosidad popular es siempre festiva, necesita de la fiesta para manifestar su gozo. Pero quizá en ninguna época se festejó tanto como en el siglo XVII la canonización de los *héroes* de la fe y de la vida cristianas. Sermones triunfalistas, galas poéticas — ¿será necesario recordar las poesías de Lope de Vega en honor y loor de santa Teresa? —, concursos de montajes apoteósicos, comedias de santos a pasto lo prueban. En la Corte, en la ciudad, en la aldea hervía el pueblo para festejar a los nuevos santos, festejando, a la par, el modelo del *santo-héroe*.

3. *La plasticidad artística*

El último eslabón en orden de enumeración, no de calidad, de la religiosidad del Barroco lo brindan las artes plás-

ticas. No me incumbe el estudio, ya que «doctores» tiene la materia aquí. Mas no sería lícito callarlo completamente. El ideal de santidad del Barroco se expresó con fuerza y belleza singulares en la escultura, en la pintura, en la iconografía, en los retablos. El máximo exponente lo tenemos en Bernini, y en su escuela. Pero no estará de más recordar la idea teológica que anima y da forma barroca a esa religiosidad. E. Orozco, autoridad en la materia, observó que la 'reforma' tridentina — que tan vital espacio otorgó a la plástica religiosa — propicia «un proceso de espiritualización y cristianización de los temas y motivos pagano-renacentistas que continuará y culminará en pleno barroquismo. Esto es, supone la utilización de las ideas, figuras y temas renacentistas que lleva a una parcial pero última negación de sus ideas. Tanto en la trama imaginativa como en lo propiamente figurativo», el arte de la pluma o de la gubia se sirve, en ese momento, «de lo renacentista pagano, volviéndole a lo divino o moral» ([19]).

Ortega y Gasset apuntaba en idéntica dirección, refiriéndose en concreto a la gesta de Ignacio de Loyola: «Y este signo de paso de lo mundano y secular a lo divino se encuentra igualmente en la misma Orden religiosa que, en lo activo, en su lucha contra el protestantismo, creará para combatirlo una orden al revés que las tradicionales [...], tomando como modelo precisamente el instituto más secular que existe: el ejército [...]. La Compañía de Jesús es un tercio castellano a lo divino» ([20]). Quizá cae aquí Ortega en un tópico. Su saída es, con todo, elegante y... esencialmente barroca.

En suma, la religiosidad del Barroco está imantada por el ideal heroico, es una religiosidad apologética, festiva y exuberante hasta el *retorcimiento.*

Al *retorcimiento* dedicaré más abajo una brevísima reflexión conclusiva.

([19]) Emilio Orozco, *Temas del Barroco,* Granada, 1947, p. XXX.

([20]) José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo: Obras,* vol. V, Madrid, 1947, p. 156.

IV. *SINTOMAS DE CRISIS*

La *exaltación heroica* de los santos es una constante evidente de la religiosidad española del Barroco. Pero a su vera hay que poner también la constante de la crisis de esa misma religiosidad, que es paralela a la exaltación y quizá un fenómeno inexorablemente ligado al declive o desgaste de la Monarquía Católica. Ya hemos oído el parecer conteste de egregios galenos que la declaraban enferma de gravedad.

Los síntomas de crisis religiosa son múltiples. Aquí indicaré solamente cinco:

1. El primer síntoma le percibirmos en ese mismo afán, a todas luces hinchado, de anhelo de triunfo, de exaltación y, a la postre, de deshumanización. A fuerza de 'divinizarlos', los santos del Barroco son inaccesibles, inimitables. A fuerza de héroes de gracia y obras, a fuerza de prodigios en la infancia, de hazañas sobrehumanas en la vida, de muerte 'gloriosa' y de soberano poder de intercesión daban en rostro a los luteranos, pero resultaban más espectaculares que eficaces modelos. «I santi della età della Controrriforma hanno costituito senza dubbio, per numero e varieta psicologica e operativa, un momento quasi magico nella storia della Chiesa. Ma la loro mitizzazione attraverso le biografie, incessanti e monotone, l'iconografia agiografica ha costituito anche un peso dalle enormi conseguenze di disfunzioni pastorali e di fanatismi cultuali» ([21]). Esos héroes son en su mayoría héroes de leyenda, es decir, pertenecen a tiempos pasados; es cierto que nunca faltan santos en la Iglesia, amamantadora de santidad; pero los santos del siglo XVII están aún en ciernes, como es lógico, y, cuando cuajen, ya el tiempo y los ideales habrán variado. Lo peor de todo es que la exaltación heroica conllevó cierta deformación de los mismos santos. Se le achaca, por ejemplo, a Ribadeneira la deformación de San Ignacio, colgándole heroismos que no soñó y antiluteranismos que

([21]) Romeo de Maio, *l.c.*, p. 276.

tampoco tuvo ([22]). La más reciente historiografía carmelitana ha sometido a dura crítica la *imagen heroica* de Santa Teresa, reduciéndola a su escueto perfil humano y religioso ([23]).

2. Un segundo síntoma de crisis lo detectamos en la sequía mística que persiste y se agrava a lo largo y a lo ancho del siglo XVII español. El estío y la gran cosecha de la mística española se producen en el siglo XVI, con tan abundosos frutos de experiencia vivida y de obras escritas. Cosechas de otro tipo — la literatura profana, la pintura, etc. — alcanzan plenitud en el siglo VII: pensamos en Cervantes, en Quevedo, en Góngora, en Lope, en Velázquez, en Carreño de Miranda. La mística no da ya producción original, sino de rebusque, de retorcimiento incluso doctrinal. La floración mística se anticipó, pero el campo aparece ya agostado en el siglo XVII, excepción hecha de algunos frutos tardíos, como puede verificarse en la *Antología,* de Pedro Sáinz Rodríguez, tomo IV, (Madrid, Fue, 1984).

3. Los esfuerzos por la vivencia mística se cifran quizá más en una conquista personal que en una gracia divina. Se propalará el principio de la *contemplación adquirida,* que es igual a la mística adquirida y, de suyo, engañoso y fácil al tropiezo. Los ejemplos de místicas del Barroco son bastante confusos o, en el mejor de los casos, se descubre en ellos cierto afán de mimetismo o de imitación. Sor María de Agreda, por ejemplo, no es tan límpida y señera como Teresa de Jesús, sin restarlo ni un ápice a lo que valga como escritora y sin juzgar si su vivencia fue auténtica o no.

([22]) Ver R. de Maio, *l.c.*, p. 277. Picado por su fervor erasmista, también M. Bataillon acusa a Pedro de Ribadeneira de 'deformar' la verdad histórica, con fines de hagiografía postridentina. La imagen de un San Ignacio «anti-Lutero» se halla ya en un escritor tan concienzudo como Francisco Suárez. Cf. José Goñi, «La imagen de Lutero en España: su evolución histórica», *Scripta theologica,* 15, 1983, pp. 488-502.

([23]) Ver AA. VV., *Perfil histórico de Santa Teresa,* Madrid, Revista de espiritualidad, 1981.

4. Se da en la flor de lo espectacular, de lo fingido, de lo supersticioso en una especie de plaga alarmante. En su estudio de la corte de Felipe IV, el doctor Marañón diagnostica: «Gravísimo problema era entonces la facilidad con que al lado de la verdadera fe religiosa crecían todas las supersticiones, milagrerías y alucionaciones, desde las de apariencia más razonable hasta las más absurdas. Y a su lado crecía también, porque es planta que vive en idéntico clima espiritual, la más disparatada creencia en toda clase de hechicerías. Apenas hubo gentes en aquellos años tristes de la decadencia espiritual que acertasen a libertarse de esta plaga» ([24]). Mis investigaciones del *alumbradismo barroco,* tanto el de la vieja España como el del Nuevo Mundo, evidencian que esa enfermedad típica de la religiosidad hispana adquirió su más alta cota de degeneración en el siglo XVII: es un alumbradismo de bajísima estofa.

5. El síndrome más agudo de la crisis de la religiosidad del Barroco es el preconizado por Miguel de Molinos: *un vaciamiento* de los contenidos místicos de la religiosidad hispana, una variante barroca del Alumbradismo tradicional, que se convierte en gesticulación, en retorcimiento doctrinal, en mística conceptista y desangrada. Otros piensan de otra guisa. Yo digo aquí mi opinión, leal y no sin fundamento histórico y teológico ([25]).

Alvaro Huerga

([24]) Gregorio Marañon, *El Conde-Duque de Olivares,* Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1950, p. 127.

([25]) Mis puntos de vista y mis juicios sobre la teología seudomística de Molinos los expuse en Gran Enciclopedia Rialp (v. *Molinos, Miguel* de), en «El antimolinosismo del b. Posadas», *Revista española de teología* 37, 1977, pp. 85-110, y con documentación al canto en el t. IV de *Historia de los Alumbrados* (sub praelo).

OS ABADES DO MOSTEIRO DE SANTO TIRSO

NO SÉCULO XV

Suscita as mais diversas dúvidas o conjunto de dados que Frei Leão de Santo Tomás nos oferece relativamente às instituições beneditinas. Apesar da validade da *Benedictina Lusitana* (1), terá de haver a máxima precaução sempre que se proceda à sua consulta, merecendo as mais sérias reservas as informações nela contidas, quer em relação à sequência dos abades dos mosteiros, quer ainda no que respeita à cronologia desses mesmos prelados.

O sentido das afirmações atrás expendidas torna-se válido em relação a Santo Tirso, onde os erros se amontoam com uma frequência bastante acentuada. As fontes que pudemos utilizar encontram-se no Arquivo Distrital do Porto, na sua grande maioria, o qual encerra um precioso acervo documental, com muita documentação original de quatrocentos, cujo tratamento se torna necessário pôr em execução. Para se fazer uma pequena ideia da importância desta documentação bastará referir que só o livro 149 do Mosteiro de Santo Tirso (2), contém setecentos e dez prazos, que os monges lançaram laboriosamente em cadernos de papel escritos no século XV. Mas não fica por aqui esta preciosa colectânea, cujo tratamento, tendo em vista a delimitação da propriedade desse convento, importa realizar a breve prazo, pois vamos encon-

---

(1) Frei Leão de Santo Tomás, *Benedictina Lusitana*, vols. I e II, introdução e notas de José Mattoso, Lisboa, 1974.

(2) Arquivo Distrital do Porto, *Mosteiro de Santo Tirso*, liv. 149.

trar largas centenas de documentos, relativas a aforamentos na sua maior parte, no livro 59 (3). Fica, assim, evidenciada a importância dos fundos documentais para a Idade Média que o Arquivo Distrital do Porto encerra, a que poderemos acrescentar muitos outros acervos pertencentes a outras instituições religiosas dessa época.

Sem abandonarmos a ideia inicial, afigura-se-nos ser de interesse procurar estabelecer um critério em que a ordenação dos abades de Santo Tirso obedeça a uma sequência mais consentânea com a verdade histórica.

Escreve Frei Leão de Santo Tomás que Dom Martim Aires ascendeu a abade do mosteiro de Santo Tirso «acerca dos annos de Christo mil e quatrocentos» (4). É possível que este prelado, natural da Galiza, tivesse ocupado a referida cadeira abacial a partir de 1398, graças à protecção que lhe dispensava o rei D. João I, de quem parece ter sido homem da sua confiança. Sabe-se, com efeito, através de uma sentença dada por Dom Frei Álvaro Gonçalves Camelo, prior do Hospital, marechal e meirinho-mor nas regiões de Entre-Douro-e-Minho e Trás-os-Montes, em 11 de Novembro de 1396, que nesta altura ainda não havia abade neste mosteiro por haver falecido o seu anterior titular D. Vicente Rodrigues. O cargo era desempenhado interinamente, até à designação de novo titular, pelo prior crasteiro Luís Domingues (5).

Contrariamente ao que supôs Frei Leão de Santo Tomás que apenas reconhece D. Francisco de Sousa como um dos primeiros comendatários de Santo Tirso, apesar de alegar não saber «ao certo o tempo em que os commendatarios deste mosteiro tiverão seu principio» (6), é do nosso conhecimento que D. Martim Aires foi o primeiro abade comendatário de Santo Tirso (7).

---

(3) Arquivo Distrital do Porto, *Mosteiro de Santo Tirso*, liv. 59.

(4) Frei Leão de Santo Tomás, *ob. cit.*, vol. II, p. 36. Cf. Armindo de Sousa, *O Mosteiro de Santo Tirso no século XV*, in «Estudos medievais», vol. I, Porto, 1981, pp. 116 e ss.

(5) Arquivo Distrital do Porto, *Mosteiro de Santo Tirso*, livro 272, fols. 7-7v.

(6) Frei Leão de Santo Tomás, *ob. cit.*, vol. II, p. 37.

(7) Arquivo Distrital do Porto, *Mosteiro de Santo Tirso*, livro 272, fol. 199v.

Uma sentença dada em 8 de Novembro de 1404 por João Martins, mestre-escola do bispado do Porto, beneficiou o abade deste mosteiro. O prior de Landim recusava-se a pagar a esta instituição pela granja de Fizieiro, situada na freguesia de Santiago, o censo de cinco maravedis ([8]). Idêntico benefício obteve em 1408 por bula apostólica, desta vez sendo isento de pagar ao Cardeal Jordão uma determinada quantia correspondente às bulas de confirmação concedidas a D. Martim Aires ([9]). Conhece-se, ainda, um instrumento, de 4 de Julho de 1430, mediante o qual tomou posse de umas casas situadas no Porto, na rua da Minhota, que haviam sido pertença de João Anes, frade do mosteiro de Santo Tirso, que entretanto falecera ([10]).

Diz-nos o citado cronista beneditino que Dom Martim Aires «depois de velho renunciou em hum seu sobrinho chamado Dom Soeiro, que actualmente era Abbade do mostejro de Tibaes, por não poder acodir ao governo da casa que era grande, por sua mujta idade, reservando certa pensão necessaria pera se sostentar na mesma casa» ([11]).

Afiguram-se-nos válidas as considerações tecidas por Frei Leão. Uma sentença proferida contra o prior de Guimarães, Rui da Cunha, mostra-nos que D. Soeiro Anes em 8 de Dezembro de 1431 passou a desempenhar as funções de abade-comendatário do mosteiro de Santo Tirso, por renuncia feita a seu favor por seu tio D. Martim Aires ([12]).

Dom Martim Aires, por testamento de 21 de Agosto de 1433, «instituio por seu herdeiro e testamenteiro a seu sobrinho». «O mencionado Martim Ayres, Arcediago de Barrozo, nelle pedio ao Infante D. Duarte, filho do Rey e Senhor D. João o 1.º [que] fizesse cumprir seu testamento, assim como fazia cumprir todos os mais do seu Reyno. Nelle ordenou que o sepultassem neste mosteiro entre a porta travesa

---

([8]) *Idem, Ibidem*, fol. 264.
([9]) *Idem, Ibidem*, fol. 171.
([10]) *Idem, Ibidem*, fol. 290-290v.
([11]) Frei Leão de Santo Tomás, *ob. cit.*, vol. II, p. 36.
([12]) Arquivo Distrital do Porto, *Mosteiro de Santo Tirso*, livro 272, fol. 264v.

da igreja e do Cabido e que se lhe desse dez marcos de prata. Nelle ordenou que se lhe fizesse duas festas cada ano com suas missas, que são dous aniversarios que nelle fazem cada anno, como se pode ver na taboa do coro, pera o qual tinha alcançado do Rey e Senhor D. João 1.º licença para comprar terras que rendessem cem libras portuguesas antigas para estabelecimento do dito legado». A referida licença foi concedida em o ano de 1413 «com a clauzulla de que não comprasse terras reguengas foreiras a ElRey. Nelle finalmente ordenou que se desse hum tonel de vinho das vinhas da Lage e de Almofaenes a comunidade deste mosteiro. E que seu sobrinho D. Soeiro Annes, em quem tinha renunciado esta abadia (...) outorgasse este seu testamento» (13).

A respeito de D. Martim Aires refere a fonte existente no Arquivo Distrital do Porto por nós utilizada que «se elle era religioso benedictino tinha chegado a relaxação deste mosteiro ao mayor auge que se pode considerar e se o não era como he o mais verosimil foi o primeiro abade commendatario deste mosteiro que so assim poderia fazer testemento. Digo ser o primeiro abade comendatario porque o seu antecessor Dom Vicente Rodrigues foi o ultimo abade da claustra eleito pela comunidade e confirmado pelo bispo do Porto D. Afonso» (14).

Antes de D. Soeiro Anes ter sucedido a seu tio D. Martim Aires na abadia de Santo Tirso, desempenhava idênticas funções em Tibães, cargo a que se alcandorara em 22 de Julho de 1412. Tal como já vimos atrás ascendeu em 8 de Dezembro de 1431 a abade-comendatário da instituição em apreço (15).

Quem era D. Soeiro? Trata-se de um fidalgo, também oriundo da Galiza, que gozou do especial favor do rei D. Duarte, de quem era seu capelão. Conforme reza um documento régio «em vida do dito senhor [D. Duarte] sempre foy guardado e muyto defeso elle e seu moesteyro e todas suas cousas

(13) *Idem, Ibidem,* fols. 199-199v.
(14) *Idem, Ibidem.*
(15) *Idem, Ibidem,* fol. 264v.

sem lhe fazemdo algũns agrauos nem forças». Com o falecimento do referido monarca, ocorrido em 10 de Setembro de 1438 «lhe faziam muytas cousas como nom deviam». Alusão evidente a um tratamento diferente que lhe dera o Infante D. Pedro, regente do reino a partir de Dezembro de 1439. Inferência que aliás se pode tirar da afirmação de «que nunca sse acheguara a nenhũua pessoa ssenam ao duque de Bragança, (...) ao quall o dito meu senhor e padre o tinha encomendado quando sse da dita cappela sayra que fora viver ao dito moesteyro» «[16]).

Na carta de protecção que lhe foi outorgada por D. Afonso V afirma-se «que por elle sentir e saber que elle sempre fora a nosso serviço e da senhora rraynha minha senhora e madre (...) e que porem nos pedia por mercee que o ouuessemos em nossa emcomenda e guarda poys que todo nosso he como era do dito senhor meu padre» ([17]).

Conhecem-se algumas sentenças que foram proferidas a favor de D. Soeiro Anes durante a regência do Infante D. Pedro. Assim, em Janeiro de 1443, obteve uma sentença de Pedro Vasques, cónego da igreja do Porto, contra Álvaro Gonçalves, a respeito da posse dos casais de Quintela, Bacelo e Parada, localizados em Santiago da Carreira no bispado do Porto ([18]). Anos antes, precisamente em Abril de 1440, obteve, através duma sentença contra Estevão Pereira, a posse de duas leiras pertencentes ao casal de Arcozelo, localizado em S. João de Água Longa no condado de Refoios ([19]).

Pouco tempo após Alfarrobeira, onde D. Soeiro Anes combateu ao lado das hostes régias, D. Afonso V fez-lhe con-

---

([16]) Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Livro 4 de Além-Douro*, fol. 182. No Colóquio de História Regional Regional e Local de Santo Tirso, efectuado em 1979, apresentámos uma comunicação intitulada *D. Soeiro Anes, abade do mosteiro de Santo Tirso e a situação política do seu tempo*, Actas do Colóquio, Santo Tirso, 1982, pp. 369-380.

([17]) Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Livro 4 de Além-Douro*, fol. 182.

([18]) Arquivo Distrital do Porto, *Mosteiro de Santo Tirso*, livro 272, fol. 265.

([19]) Arquivo Distrital do Porto, *Mosteiro de Santo Tirso*, livro, 272, fol. 264v.

cessão de privilégio, por carta régia de 6 de Julho de 1449, para que «o dito abade e seu moesteyro ajam em sua guarda e emcomenda (...) e nom lhe tomem do seu algũua cousa contra sua vontade» ([20]). Também D. Afonso V, confirmou em 8 de Janeiro de 1450, um alvará de 20 de Setembro de 1447, pelo qual se determinava que os mosteiros pudessem conservar os bens que houvessem adquirido até esse ano, sem que para tal pudessem ser demandados pela sua posse, o que revertia em natural benefício do mosteiro de Santo Tirso ([21]).

Até que ano se conservou Dom Soeiro à frente da instituição? Torna-se impossível para já apresentar uma resposta concludente. A este propósito escreve um memorialista do mosteiro que «quando principiou Frei Vasco a governar este mosteiro com o titulo de Iconimo por obito do Abade Dom Soeiro Annes, não se sabe o anno certo porque também se não sabe o anno certo em que faleceo o dito Soeiro Annes; sabese sim que o ultimo prazo que se fez pelo tempo do dito Soeiro Annes foi feito a 18 de Janeiro de 1450 (...) e o primeiro prazo que fez Frei Vasco com o titulo de Iconimo foi feito a 24 de Dezembro de 1459» ([22]).

Podem-se extrair da memória atrás mencionada duas conclusões: a primeira é de que muito provavelmente o governo abacial de D. Soeiro Anes se teria extendido até cerca de 1455; a segunda é que D. Vasco (Lourenço?), contrariamente ao que afirma Frei Leão de Santo Tomás, não chegou a assumir a dignidade de abade de Santo Tirso ([23]).

Como explicar a não designação de Frei Vasco para as funções de abade de Santo Tirso? Encontramos a resposta no próprio memorialista beneditino.

A este propósito escreve que« a cauza de estar este mosteiro huns poucos de anno ssem abbade forão as comendatorias que por este tempo parese se introduzirão neste

---

([20]) Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Livro 4 de Além-Douro*, fol. 182.

([21]) Arquivo Distrital do Porto, *Mosteiro de Santo Tirso*, livro 272, fol. 265v.

([22]) *Idem, Ibidem*, fols. 1v-2.

([23]) Frei Leão de Santo Tomás, *ob. cit.*, vol. II, p. 37.

Reyno principalmente neste mosteiro sendo Pontifice da Igreja de Deus Callisto 3.º, que antes se chamava Affonso de Borja eleito aos 6 dos Idos de Abril de 1455, em que parece elle foi o introdutor das rezervas das Igreijas, Beneficios e Mosteiros, rezultando a estes hũa tão má economia no espiritual e temporal, como declamou o Cardial Portuense (que he o 2.º do sagrado Collegio) ao Papa Paulo 2.º eleito no anno de 1464 pera que não concedesse em Comendas perpetuas ao que lhe respondeu o Papa que desde o tempo de Callisto 3.º, eleito no anno de 1455, não havendo entre hum e outro mais que Pio 2.º, estavão encomendados mais de 500 mosteiros a comendatarios perpetuos» (24).

Sabe-se que por morte de D. Soeiro Anes o Papa Calisto III reservou o mosteiro em comenda e deu-a ao Cardeal D. Jaime, filho do Infante D. Pedro, «pera o reger e governar em quanto vivesse» (25).

Temos informação segura que por essa altura, ou mais precisamente em Dezembro de 1455, quando Calisto III o nomeou, que D. Jaime estava em Itália. Em Roma recebeu mesmo a nomeação de administrador da arquidiocese de Lisboa sem que tivesse vindo a viver em Portugal o que deverá atribuir-se a possíveis más relações com o cunhado, o rei D. Afonso V, ou ainda a pesadas recordações que se prendiam com a morte de seu pai em Alfarrobeira e com a sua própria prisão e a do seu irmão D. João, que veio a ser rei de Chipre. Elevado a cardeal em Fevereiro de 1456 passou D. Jaime a residir em Florença, onde travou relações de amizade com alguns destacados humanistas desse tempo. Nomeado *legado a latere* do imperador da Alemanha em 1459, veio a falecer em fins de Agosto desse mesmo ano (26).

Teria o Cardeal D. Jaime chegado a tomar posse das funções para que fora nomeado em Santo Tirso? Tudo indica

---

(24) Arquivo Distrital do Porto, *Mosteiro de Santo Tirso*, livro, 272, fol. 2.

(25) *Idem, Ibidem*, fol. 2v.

(26) Joaquim Veríssimo Serrão, *Cardeal D. Jaime* (1434-1459), in «Dicionário de História de Portugal» de Joel Serrão, vol. II, Lisboa, s/d., pp. 574-575.

que não. O próprio memorialista do mosteiro escreve que por morte do Papa Calisto III, ocorrida em 8 de Agosto de 1458 se «suscitou a duvida a respeito das rezervas». O Papa Pio II seu sucessor declarava «as aprezentacoens por irritas e nullas e como sucedesse falecer fora de Roma o dito Jacob (Jaime) Cardial Diacono de Santo Eustácio sem ter tomado posse desta Abbadia a aprezentou o dito Santisimo Padre Pio 2.º em Lourenço Abbade do Mosteiro de Pagoordini e falecendo também o dito Lourenço fora de Roma sem se lhe terem ainda passado as Bullas» acabou por ser nomeado Frei Fernando Lopes do Carvalhal, monge professo da ordem de São Bento, por bula de Abril de 1460 ([27]).

Por razões que nos escapam inteiramente ignoram-se os motivos por que Frei Fernão Lopes do Carvalhal apenas anos mais tarde é que passou a exercer as funções de abade de Santo Tirso. Toda a documentação relativa a prazos no período que se estende de 1460 a 1463 apenas menciona o nome do Prior e do Convento e só a partir de 1467 é que nos surgem os primeiros contratos enfitêuticos em nome de Frei Fernão Lopes do Carvalhal ([28]).

D. Fernão Lopes do Carvalhal parece tratar-se dum fidalgo pertencente à estirpe dos Carvalhaes, que se encontravam aparentados com as linhagens dos Sousas e dos Pereiras ([29]). Convém lembrar, no entanto, que através de uma sentença lavrada pelo Doutor Nuno Gonçalves em 13 de Fevereiro de 1466 faz-se menção a este mosteiro, de que era abade D. Fernão Lopes, para que se não pagassem colheitas ao rei a não ser quando ele atravessa-se o Rio Douro nas suas digressões através do reino ([30]).

([27]) Arquivo Distrital do Porto, *Mosteiro de Santo Tirso*, livro 272, fol. 2v.

([28]) *Idem, Ibidem*, livro 149, fols. 142, 182 e 200.

([29]) Segundo informação que nos foi amavelmente prestada pelo Dr. Armindo de Sousa, docente da Faculdade de Letras do Porto, autor do citado estudo sobre *O Mosteiro de Santo Tirso no Século XV*, D. Fernão Lopes do Carvalhal foi nomeado abade pelo papa Pio II, de motu próprio e, logo, irregularmente à face da Regula Monachorum.

([30]) Arquivo Distrital do Porto, *Mosteiro de Santo Tirso*, livro 272, fol. 265v.

Conhecem-se duas sentenças a favor de D. Fernão Lopes do Carvalhal. A primeira dada por D. Afonso V em 18 de Janeiro de 1468 determinava, de acordo com um privilégio que vinha do tempo do Conde D. Henrique, que o mosteiro, através do seu abade, tivesse a jurisdição civil dos moradores do couto «em que entrava a pena dos omizios». Sucedia que após a morte do abade D. Soeiro Anes o poderoso fidalgo Rui Pereira (31), senhor de Refoios, «por força e authoridade propria quebrantara o dito couto e a jurisdição delle e o esforçara e esbulhara» (32). A outra sentença outorgada pelo Prior de Vilela, do Mosteiro dos Cónegos Regrantes, juiz apostólico, em 13 de Novembro de 1469, favorecia este mosteiro, além da Mitra do Porto e o Mosteiro de Paço de Sousa, contra Diogo Soares, senhor do couto de Avintes, que coagia os moradores desses institutos religiosos localizados dentro do referido couto a servi-lo com as suas pessoas e alfaias. De futuro Diogo Soares não podia tornar a obrigá-los a prestar quaisquer serviços em seu benefício (33).

Assumiu foros de certa gravidade a contenda que D. Fernão Lopes travou com João Rodrigues de Sá, alcaide-mor do Porto, por causa de umas terras situadas em S. João da Foz do Douro, que pertenciam ao mosteiro de Santo Tirso, as quais aquele fidalgo pretendia ocupar à viva força (34). As sentenças régias de 1 de Setembro de 1469 (35) e de 20 de Agosto de 1486 (36), proferidas, respectivamente, por D. Afonso V e D. João II, deram a razão ao abade de Santo Tirso.

---

(31) Acerca deste fidalgo, que foi o primeiro conde da Feira, veja-se Anselmo Braamcamp Freire, *Brasões da Sala de Sintra*, 3.ª ed., Lisboa, 1973, pp. 311-315.

(32) Arquivo Distrital do Porto, *Mosteiro de Santo Tirso*, livro 272, fol. 266.

(33) *Idem, Ibidem*, fols. 266-266v.

(34) Analisámos minuciosamente esta questão na comunicação apresentada ao I Colóquio sobre o Monacato Galego, realizado no Mosteiro de Osera em Março de 1981, intitulada *A Contenda entre o Abade do Mosteiro de Santo Tirso Dom Fernão Lopes do Carvalhal e João Rodrigues de Sá, Alcaide-mor do Porto*, tendo sido publicada esta palestra in «Estudos medievais», vol. I, Porto, 1981, pp. 157-176.

(35) Arquivo Distrital do Porto, *Mosteiro de Santo Tirso*, livro 268, fols. 27-28.

(36) *Idem, Ibidem*, fols. 28-30v.

Entretanto instalou-se entre os monges beneditinos um profundo ambiente de crise. O memorialista da Ordem escreve estas severas palavras: — «Esquecido D. Frei Fernão Lopes do Carvalhal do amor que devia ter ao seu mosteiro e ao bem espiritual dos seus subditos predominando mais a carne e o sangue fez com efeito a renuncia em seu sobrinho Dom Francisco de Sousa, que principiou a exercitar o officio de Abbade Comendatário a 19 do mes de Fevereiro de 1487 (...) deixando aos seus subditos em hum cativeiro e em poder de hum homem que não professava a regra e em hum perigo evidente de huma relaxação» ([37]).

Parece, no entanto, que o governo de D. Fernão Lopes do Carvalhal não terminou em Fevereiro de 1487. Algumas cartas de emprazamento permitem estender a sua administração até fins de Maio de 1488 ([38]), podendo-se ir num caso, talvez com provável margem de erro, a 7 de Setembro de 1488 ([39]). Encontramos com efeito Dom Francisco de Sousa a exercer funções abaciais a partir de 4 de Julho de 1488 ([40]).

Vimos já que Dom Francisco de Sousa, além de não possuir atributos para o cargo de chefe espiritual do mosteiro de Santo Tirso, era sobrinho do seu antecessor. Segundo Frei Leão de Santo Tomás, que erradamente o coloca à frente dos destinos conventuais a partir de 1487, Dom Francisco de Sousa, era filho ou neto de Gonçalo Anes de Sousa, que foi senhor de Mortágua ([41]). Trata-se na realidade de um neto do referido fidalgo, pois era filho de João de Sousa, 3.º senhor de Mortágua e de sua segunda mulher Catarina do Carvalhal, irmã de D. Fernão Lopes do Carvalhal ([42]).

D. Francisco de Sousa obteve em 9 de Abril de 1489 uma sentença régia a favor do seu mosteiro contra o fidalgo

---

([37]) *Idem, Ibidem,* livro 272, fols. 3-3v.

([38]) Agradecemos ao Dr. Armindo de Sousa a informação de Dom Fernão Lopes do Carvalhal ter assinado uma escritura de emprazamento com data de 27 de Maio de 1488.

([39]) Arquivo Distrital do Porto, *Mosteiro de Santo Tirso,* livro 59, fols. 23v-24.

([40]) Informação que nos foi amavelmente prestada pelo Dr. Armindo de Sousa, a quem reiteramos os nossos agradecimentos.

([41]) Frei Leão de Santo Tomás, *ob. cit.,* vol. II, p. 37.

([42]) Indicação que nos foi dada pelo Dr. Armindo de Sousa.

da casa de D. João II, Martim Ferreira, por o mesmo se apoderar indevidamente de pão, vinho e lenha da quinta de Vale Corneira, localizada na freguesia de São Tomé de Negrelos, que pertencia a esse instituto religioso (43).

Por sentença de 17 de Julho de 1493, do vigário geral do arcebispado de Braga, foram condenados João Domingues, Gonçalo Afonso e Afonso Martins, lavradores e moradores na freguesia de Santa Maria de Vila Nova da Maia, «por estes esbulharem o mosteiro da posse immemorial em que estava de hum montado que pertencia aos cazaes que o dito mosteiro tinha na aldeya de Lagelais, o qual montado se chamava da Gandra de Burgos» (44).

Também a sentença régia de 4 de Março de 1494 contra o atrás mencionado fidalgo Martim Ferreira, impedia que uma série de casais situados no julgado de Vermoim, na freguesia de Santa Maria de Gardizella, lhe pagassem quaisquer direitos, contrariamente ao que ele pretendia (45). Idêntico era o teor da sentença de 4 de Maio de 1494, contra o já referido Martim Ferreira, o qual compelia os caseiros da quinta de Vale Corneira, localizada em São Tomé de Negrelos, que pertencia ao mosteiro, a que lhe pagassem indevidamente determinados impostos (46).

De acordo com Frei Leão de Santo Tomás, Dom Francisco de Sousa permaneceu à frente dos destinos do mosteiro de Santo Tirso até ao ano de 1528, altura em que reinava D. João III, vindo a ser substituído por Dom Miguel da Silva, filho de D. Diogo da Silva, conde de Portalegre (47). Tal afirmação aparece-nos comprovada por uma sentença obtida em 1528 pelo aludido Dom Miguel da Silva, contra o procurador da cidade do Porto, para que os caseiros do mosteiro não servissem de jurados no concelho de Refoios (48).

---

(43) Arquivo Distrital do Porto, *Mosteiro de Santo Tirso*, livro 272, fol. 267v.
(44) *Idem, Ibidem*, fols. 266v-267.
(45) *Idem, Ibidem*, fols. 267v-268.
(46) *Idem, Ibidem*, fol. 267.
(47) Frei Leão de Santo Tomás, *ob. cit.*, vol. II, p. 37.
(48) Arquivo Distrital do Porto, *Mosteiro de Santo Tirso*, livro 272, fol. 271.

No espaço de mais de um século foram muitas as vicissitudes vividas pelos responsáveis colocados à frente do governo da abadia de Santo Tirso. O regime de comendas constituiu um óbice não apenas ao sistema institucionalizado na ordem, em defesa das regras da boa vivência cristã como ainda abriu as portas à prática de muitos abusos. Desenha-se já esta tendência com o primeiro comendatário do século XV Martim Aires, que gozava da protecção de D. João I e exerceu o cargo até ao seu acto de renuncia verificado em 8 de Dezembro de 1431, em benefício de seu sobrinho D. Soeiro Anes.

Este segundo abade comendatário, pessoa ligada de perto ao rei D. Duarte, vai sofrer o embate resultante das alterações políticas ocorridas durante a crise que irá assaltar o país por morte do referido monarca. Afecto ao partido de D. Leonor e do duque de Bragança, acabará por lutar ao lado de D. Afonso V em Alfarrobeira. Por sua morte, talvez ocorrida em 1455 verifica-se o reacender dos velhos sintomas de crise interna existentes no governo de Santo Tirso, entregue agora interinamente ao ecónomo Frei Vasco, que exerce funções desde pelo menos 24 de Dezembro de 1455, na ausência do titular Cardeal D. Jaime, que vive em Itália, o qual nomeado abade pelo papa Calisto III nunca chegou a assumir plenamente as suas atribuições.

A situação só virá a normalizar-se com a escolha de D. Fernão Lopes do Carvalhal, por bula de nomeação de Abril de 1460, mas mesmo assim só se verificam os primeiros actos de concessão de prazos com início em 1467. Outro tipo de crise se instala na abadia: crise moral e espiritual, que leva à renúncia do titular em favor de seu sobrinho D. Francisco de Sousa, que começa a realizar as primeiras acções administrativas em 4 de Julho de 1488. Neste longo governo que perdura até 1528, observam-se laivos de mal-estar cuja duração vai além da morte do derradeiro titular quatrocentista e só se solucionará muito próximo do termo do século XVI.

Humberto Baquero Moreno

CORPO, CIRURGIA E MACROCOSMOS NA AURORA DA ÉPOCA MODERNA E A HERANÇA GREGA: IDEOLOGIAS E CONJURAÇÕES

Não é nosso intuito fazer aqui uma história da anatomia ou da cirurgia desde a antiguidade greco-latina. Propomo-nos algo de bem mais modesto. Tencionamos fundamentalmente reter um momento, privilegiado duma trajectória, longa de milénios, — a dissecação de cadáveres humanos com fins científicos —, e de ver que incidências religiosas, sociológicas, psicológicas e míticas se ligam a esse momento histórico fundamental, tanto na história da cirurgia e na da medicina em geral, como na história das ideias.

Neste registo, na história da medicina no Ocidente, os momentos decisivos da trajectória dos progressos anatómicos foram essencialmente dois: um situa-se pelos séculos IV e III a.C., com a escola grega de Alexandria (Herófilo e Erasístrato), o outro no século XIII da nossa era, com a escola de Bolonha em Itália (Mondino dei Luzzi).

Que se tenham praticado dissecações excepcionais de cadáveres humanos antes e depois dos Gregos de Alexandria, nomeadamente durante a Idade Média, pouco nos importa aqui. O que nos interessa particularmente é o momento em que essas intervenções se tornam públicas e oficiais.

A ESCOLA DE ALEXANDRIA

Do tempo de Hipócrates (460-336 a.C.) — século de Péricles —, a ciência médica tende a separar-se tanto da

filosofia geral como da magia primitiva. Daí uma nova abordagem da doença como foi o caso em relação à doença sagrada, a epilepsia, que para Hipócrates perdeu esse estatuto, devendo os indivíduos por ela atingidos ser tratados como quaisquer outros. O feiticeiro é pois substituído pelo observador humano, facto importante relativamente a uma certa medicina «primitiva», geralmente a cargo das personalidades religiosas.

Apesar desta corrente de ar fresco trazido pelos Gregos, nem a anatomia nem a cirurgia (1), ciência e arte dos operadores manuais, progrediram consideravelmente: com efeito a teoria hipocrática dos humores e do seu equilíbrio, impregnada de finalismo, travava o progresso científico neste campo. Por outro lado, a cirurgia grega era tributária da do antigo Egipto e a medicina hipocrática recorria ao acto cirúrgico somente nos casos em que as drogas se tinham mostrado ineficazes.

Alexandre III, o Grande (336-323 a.C.) que presidia por essa altura aos destinos da Grécia, prepara-se para a conquista da Ásia, ocupa a Síria e a Fenícia. Uma vez «dono» do império persa, invade a Índia e funda Alexandria, no delta do Nilo, na costa mediterrânica, em 332 a.C. Após sua morte, um dos seus generais, Ptolomeu Soter, o primeiro duma longa dinastia que se terminou com Cleópatra, recebeu o Egipto em partilha. Ptolomeu primeiro, rei do Egipto, estabelece-se em Alexandria. Sob o seu reinado e o de seus sucessores, a cidade atinge um desenvolvimento económico e cultural até aí inegualado e que continuará durante vários séculos até à sujeição da cidade ao poder de Roma em 30 a.C. e subsequente transferência do centro político, da Grécia para Roma. A cidade só será tomada pelos Árabes em 640 d.C.

---

(1) Do grego «kair» (mão) e «ergon» (operação). A cirurgia hipocrática marca, no entanto, alguns pontos, em particular a cirurgia óssea e articular: a redução das luxações foi mesmo objecto dum tratado intitulado «Das articulações» e o tratamento cirúrgico das hemorroidas poderia mesmo, hoje ainda, «grosso modo», seguir as indicações hipocráticas.

Os Ptolomeus fizeram de Alexandria um importante centro mercantil e cosmopolita. Chamaram a ela os mais ilustres sábios da época e fizeram da cidade, «mutatis mutandis», o que tinha sido Atenas do tempo de Péricles: um centro de difusão cultural, o mais importante do Mediterrâneo. O Museu, essencialmente um centro de pesquisa e a rica biblioteca — mais de 700.000 volumes —, foram disso bem a ilustração.

O brilho do espírito alexandrino, nascido em certa medida da fusão da cultura grega e da cultura oriental, beneficiou das mais eterogéneas contribuições das diversas regiões com as quais se tinham estabelecido relações comerciais.

A física e a astronomia aí se desenvolveram, os matemáticos Arquimedes e Euclides lá viveram. A geografia, a arquitectura, a história e as ciências naturais tomaram aí papel de grande relevo.

A medicina não escapou a esta irradiação cultural. Não se conhecem os fundamentos das acusações, aliás nunca provadas, lançadas por Celso, no seu *De medecina* contra os dois anatomistas gregos de Alexandria, Herófilo e Erasístrato, segundo as quais eles teriam submetido escravos e condenados à morte a pesquisas científicas. Os seus trabalhos perderam-se mas os autores romanos deixaram-nos o eco. Apesar de oriundos de escolas rivais, ambos praticaram, facto novo e importante, a dissecação de cadáveres humanos, com fins científicos. Com eles, os estudos anatómicos e fisiológicos e particularmente o conhecimento do sistema nervoso e do sistema circulatório progrediram imenso.

Os Egípcios não estavam muito avançados no conhecimento da estrutura do corpo humano, apesar da sua prática do embalsamento. Em contrapartida, é provável que ela tenha, de certo modo, favorecido e encorajado, em Alexandria, certas audácias no sentido da dissecação de cadáveres humanos.

De qualquer maneira, é para nós evidente que a encruzilhada civilizacional que era a Alexandria da época, a intensa circulação dos homens, dos bens e das ideias, algo contribuiu para levar mais além a prática anatómica. Talvez também que estas audácias não tenham sido estrangeiras à competição

com Pérgamo, além do papel dinamizador desempenhado pelo mecenado dos Ptolomeus durante este período.

— *Herófilo*, (340 — começo do séc. III a.C.) o mais notável anatomista alexandrino, teria dissecado mais de 600 cadáveres humanos e estudou mais em particular a anatomia do cérebro, do qual ele fez a primeira observação detalhada, distinguindo o cerebelo dos hemisférios cerebrais. Foi ele o primeiro a descrever as meninges com os seus sinus venosos e os ventrículos com o plexo coroideu (cf. prensa de Herófilo). Ele descobriu também as membranas do olho, estabeleceu as diferenças entre tendões, nervos e ligamentos, designou o nervo óptico pelo nome de meato, criou o termo de duodeno e descobriu os ovários e as trompas.

— *Erasístrato*, (330 — cerca de 250 a.C.) distinguiu-se igualmente no estudo da anatomia do cérebro e do sistema cardio-vascular e pode ser considerado como o fundador da annatomia patológica.

Paralelamente, a cirurgia faz enormes progressos neste período e particularmente a cirurgia óssea «avant la lettre» que passa a dispor a partir de então de aparelhos de tracção mais aperfeiçoados.

Depois de Herófilo e Erasístrato, haverá que esperar cerca de quatro séculos para ver estabelecer-se, sob a autoridade de Galeno (cerca de 130-200 d.C.), os fundamentos da anatomia e da fisiologia, que constituiam para o mestre de Pérgamo a base de toda a pesquisa clínica ou terapêutica. Mas, como muito bem o assinalava Paul Seidmann (2), o método de Galeno comportava fundamentalmente dois tipos de erro: em primeiro lugar, ele subordinava as suas observações anatómicas a uma fisiologia finlaista (cf. teoria dos humores), por outro lado ele dissecava animais e muito particularmente macacos de Espanha ou de África, essas «ridículas cópias de nós mesmos», como ele lhes chamava, não tendo praticado dissecações em cadáveres humanos como o haviam feito anteriormente Herófilo e Erasístrato. Se Galeno

(2) Paul Seidmann, *Galeno* em *História geral da medicina*, tomo I, Ed. Albin Michel.

praticou algumas destas intervenções foi a título excepcional, uma vez, no cadáver dum naufragado, outra, no cadáver dum bandido, cujo corpo tinha sido abandonado à voracidade dos abutres.

Apesar da sua perspicácia anatómica, Galeno cometeu, pois, inúmeros erros. Fez no entanto algumas notáveis descobertas fisiológicas. Foi o primeiro a defender que o cérebro era o centro do pensamento, e não a alma, e que a voz vinha da laringe e não do coração.

«Após o período galénico, as contínuas guerras que opunham as Províncias, a invasão do Sul da Europa pelos povos do Norte, a pilhagem de Roma, tudo isto trouxe de novo a barbárie e a ciência ficou para trás. A anatomia deixou de suscitar o mínimo interesse e vai pois ser necessário esperar mais de um milénio para a ver renascer das suas cinzas» (3).

Na Idade Média, a Igreja vai mostrar-se «impiedosamente» hostil a toda a tentativa de desvendar o corpo humano com fins científicos e se, aqui ou lá, se praticaram algumas intervenções, ela zelará a que tudo se passe sob o seu controle.

Os estudos anatómicos e fisiológicos vão pois estagnar e a cirurgia vai naturalmente padecer destas limitações ao longo de todo este período. Mesmo se os eclesiásticos se dedicavam à medicina, que se tinha entretanto enclausurado nos conventos (4), eles abstiveram-se no entanto de qualquer prática cirúrgica e confiaram as operações manuais a subalternos. A medicina tornou-se livresca, escolástica, desligada da prática. Os médicos letrados temiam o acto operatório. A observação do doente era menos importante que os comentários teóricos dos textos hipocráticos e galénicos. O cirurgião que manipulava a «mal cheirosa matéria» e que mantinha tal intimidade com o sangue, foi cedo identificado ao trabalhador dos esgotos, ao carniceiro e ao carrasco. De igual modo, o

(3) Jean Delestre, Tese de doutoramento, *Les travaux anatomiques à travers les âges*, Ed. Le François, Paris, 1939.

(4) O concílio de Tours, que se abriu em 1163, promulgou cânones disciplinares e renovou as censuras contra os regulares que queriam ensinar a medicina (tal como o direito civil) fora dos claustros (cf. cânone 8).

corpo em que ele intervinha, lugar de combustões e de cocções, identificava-o também ao ferreiro, fazendo o pulmão humano de fole (cf. M. C. Pouchelle, «Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Age», Paris, Flammarion, 1983).

O cirurgião francês Henri de Mondeville (1260 — cerca de 1320) tentará dar à cirurgia uma imagem valorizada, aliás com pouco sucesso, e aos cirurgiões um estatuto que os diferenciasse ao mesmo tempo dos barbeiros, dos charlatães, dos empíricos e dos médicos escolásticos.

Limitar-me-ei, aqui, a assinalar algumas datas importantes que pontuam, ao longo da Idade Média, a história destas proibições respeitantes à abertura do corpo, à dissecação de cadáveres humanos com fins exploratórios e/ou terapêuticos.

Assim, o édito de Tours, sob o pontificado de Alexandre III, proibe a prática da cirurgia e quem cortasse um corpo humano seria excomungado. Como ficou dito neste concílio, «Ecclesia abhorret a sanguine», (a Igreja tem horror ao sangue).

No concílio de Latrão, em 1215, os clérigos ficam proibidos de derramar sangue e de manejar o escalpelo. Negociam-se no entanto alguns compromissos, aqui e lá. Em Coimbra, um acto municipal obriga a entregar à Universidade desta cidade, para o estudo da anatomia — a medicina era ensinada em Coimbra desde 1288 —, e a pedido desta mesma Universidade, o corpo dos condenados, dos estrangeiros ou dos indivíduos cujo estatuto não desse azo a escândalos.

A assinalar, também, paralelamente que em 1300, uma bula do papa Bonifácio III proibe estripar e fazer cozer os mortos, se bem que estas disposições nos interessem menos aqui, dado que elas não visavam a dissecação dos cadáveres mas sim a «sepultura more teutonico» ([5]).

([5]) Tratava-se duma prática dos Cruzados e que consistia em despedaçar e fazer cozer o corpo dos parentes mortos ao longe, em país infiel, particularmente quando se tratava de reis ou príncipes, de modo a poder em seguida transportar os ossos, que seriam assim enterrados em terra bendita. Assim foi trazido para Paris, para a Santa Capela, após ter recebido um tratamento especial, o coração do rei de França São Luís, morto em Túnis a 25 de Agosto de 1270. Tal como

Henri de Mondeville de quem falámos um pouco atrás e que foi cirurgião de Filipe o Belo, rei de França, no seu tratado de cirurgia (1306-1320) refere que uma autorização especial da Igreja era necessária para cortar cadáveres a fim de os embalsamar.

De qualquer modo, a salvação da alma era mais importante que a salvação do corpo e as pesquisas anatómicas foram sofrendo naturalmente destas prioridades. Já no séc. V da nossa era, o doutor da Igreja Santo Agostinho ensinava que todas as doenças dos cristãos eram obra dos demónios (6), que atormentavam preferencialmente os recém-nascidos — o que teria mesmo podido explicar altas percentagens de mortalidade infantil nessa época recuada.

A assinalar no entanto que os papas de Avinhão, originários do Sul da França, occitanos pelo nascimento, encorajaram, como M. Sandrail, entre outros, nos aponta (7), a criação de cadeiras de hebreu e árabe, favorecendo deste modo a cultura nas suas províncias de origem. Se assim foi, estes cursos não puderam deixar de contribuir para a informação dos médicos, que receberam em Montpellier, bem antes de Paris, o privilégio de anatomisar cadáveres humanos.

---

seus ossos, que foram transportados e enterrados no túmulo dos reis de França, em São Dinis, na região parisiense.

Hoje ainda e no que respeita o regresso dos mortos, veja-se também: A. Branquinho Pequeno *Les morts voyagent aussi*, Esprit, 1983, Paris.

(6) A etiologia teológica da doença exigia que esta traduzisse o castigo divino de um pecado individual. A difusão da sifilis na Europa, no final do sec. XV, não coincidiu ela, para os doutores da Igreja, com a difusão das heresias? De igual modo a lepra, sinal de impureza física e moral, era interpretada como um castigo e a loucura como «manifestação e metáfora do pecado, instrumento da sua punição e via de penitência que permitia anular-lhe os efeitos» (cf. François Delpech, dans *Visages de la folie, domaine hispano-italien. — Un souverain, un ange et quelques folies, Avatares d'un «exemplum médiéval*, p. 56, *Études réunies et présentées par Augustin Redondo et André Rochon, (1500-1650)*, Colloque Université de Paris III, 1980. Mas escutemos Moisés (capítulo 28 do Deuteronómio»: «se não quiserdes ouvir a voz do Senhor vosso Deus, sofrereis de tiques, impingens e de tinha».

(7) Marcel Sandrail, *Histoire culturelle de la maladie*, Paris, Privat, 1980.

Mais tarde o papa Sixto IV (1471-1484), por um breve apostólico permitia a dissecação subordinando-a, no entanto, a uma autorização especial das autoridades, não só espirituais como temporais. Foi, no entanto, sobretudo Clemente VII que, teve que se mostrar mais favorável aos anatomistas.

Assim, era fundamentalmente por razões religiosas e filosóficas que se proibia e limitava a prática da dissecação de cadáveres humanos. Para os Cristãos, o corpo prolongava a vida além-túmulo, podendo portanto a sua mutilação ser prejudicial ao destino do indivíduo, pôr mesmo em perigo toda a sociedade. «Mutilar» o corpo, quer se tratasse de cirurgia terapêutica ou de simples dissecação anatómica dos corpos era incompatível com o dogma da Ressurreição, dado que o corpo devia apresentar-se íntegro perante a misericórdia divina. O corpo participava do domínio do sagrado, não podia ser aberto sem profanação, sobretudo se esta transgressão visava objectivos científicos. Como assinala M. C. Pouchelle (8), «abrir o corpo podia conduzir a outras descobertas» e mais adiante «... presumia-se que o corpo participava no movimento geral do universo e em particular na pulsação que a Lua imprimia ao conjunto do globo terrestre: interferir no interior deste corpo — microcosmos, era interferir num sistema de forças transcendentes».

Muito nos surpreenderá ainda o nosso corpo, sua história está longe de ser terminada.

Perante a ameaça e os perigos que pesavam sobre a exploração do corpo humano, à imagem dos perigos que espiavam os navegadores portugueses do séc. XIV para lá do Cabo Bojador (9), na costa ocidental africana, não é pois de admirar que as «dissecações oficiais tenham sido celebradas com banquetes... que marcavam bem o carácter extraordinário da intervenção e talvez também a necessidade da colectividade científica afirmar a sua coesão frente às forças

(8) M. C. Pourcelle, *op. cit.*

(9) Acreditava-se, efectivamente, que as caravelas cairiam a pique, se ultrapassassem um certo limite.

perigosas e destrutivas da morte». M. C. Pouchelle ([10]) pergunta-se se o festim não oficiava para toda a sociedade, cujo equilíbrio ficaria assim restaurado.

Hoje ainda e numa aproximativa ordem de ideias, em serviços hospitalares para doentes cancerosos, «praticam-se» discursos, atitudes e comportamentos, tanto da parte do corpo clínico como do pessoal administrativo, bem mais ritualizados e defensivos que em qualquer outro serviço hospitalar. Isto traduz naturalmente o mal-estar e a impotência relativa frente ao mal como também o peso discreto mas imponente da morte que espia, a morte dos outros, dos assistidos e obviamente também a dos «assistentes».

As dissecações foram frequentemente descritas como cerimónias (sua lentidão, as regras referentes à vulnerabilidade das diferentes partes do corpo à putrefacção, o facto de a intervenção começar pela cavidade abdominal). Por outro lado, não se abria o corpo em qualquer momento, dado que era necessário ter em conta a posição da Lua no signo que governava a região anatómica. Em Bolonha abriam-se os corpos somente no Natal e na Quaresma, as intervenções duravam vários dias e tomavam foros dum acontecimento público para o qual eram convidadas as autoridades civis e eclesiásticas.

Esta espécie de *conjuração* da morte, tamanhas precauções no tocante à nova gestão do cadáver, fazem-nos pensar nos Merina do Altiplano de Madagáscar e nas suas actuais práticas de «mudança» dos mortos. No momento da cerimónia da transferência do corpo para o «jazigo» ancestral — o que poderia ser lido como uma agressiva provocação ao espírito do cadáver, em paz até essa altura —, as mulheres dançam com os esqueletos assim desenterrados, isto num clima em que o terror dá lugar ao bacanal. No país dos Batsileo, vizinhos dos Merina, orgias acompanham frequentemente o velório fúnebre, no decorrer do qual todos os tabus caem, incluindo o do incesto.

([10]) M. C. Pouchelle, *op. cit.*

Não sabemos se os banquetes científicos de Bolonha a que fizemos referência, no começo do séc. XIV, viraram a dado momento menos ou diferentemente científicos, para dar lugar a pequenos ou maiores orgias, mas se assim fosse isso não nos surpreenderia de sobremaneira.

Quanto a estas primeiras dissecações na pessoa de criminosos condenados e que eram objecto de cerimónias muito ritualizadas, H. W. Haggard ([11]) deixou-nos uma descrição muito sugestiva. Limitar-me-ei aqui a apontar seus momentos mais pertinentes: em primeiro lugar tirava-se a cabeça do condenado dado que, segundo a concepção cristã, ela era o refúgio da alma ([12]). Seguiam-se orações e os médicos cantavam em coro mas sem tocar o corpo que era aberto por um «manual», um criado, isto bem revelador do estatuto do cirurgião nesta época. Os médicos limitavam-se à leitura das obras de Galeno, como já tivemos ocasião de frisar um pouco atrás, e indicavam os órgãos à medida que iam sendo enunciados no texto clássico. Concertos, representações teatrais e banquetes seguiam este ritual.

AS PRIMEIRAS DISSECAÇÕES OFICIAIS DE CADÁVERES HUMANOS

Em Salerno exigia-se dos cirurgiões o estudo da anatomia mas os salernitas dissecavam animais e muito particularmente o porco. Parece que alguns cadáveres humanos foram postos à disposição dos anatomistas de Salerno, por

---

([11]) H. W. Haggard, *Devils, drugs and doctors*, Heinemann, 1929.

([12]) Precaução não desprezível porquanto a cabeça, testemunha comprometedora, uma vez fora da cena, impedia assim incómodas cumplicidades. Testemunha tanto mais incómoda quanto a cabeça é justamente esse território privilegiado através do qual a osmose é possível, por intermédio dos órgãos dos sentidos, entre o mundo exterior e o mundo interior. Como o assinala M. C. Pouchelle, *ob. cit.*, o ideal cristão reside num controle cerrado das comunicações entre o exterior e o interior.

Mesmo Mondino nunca quis expôr-se ao perigo que implicaria abrir a cabeça dum cadáver para aí estudar a estrutura da orelha.

édito real de 7 de Maio de 1308, mas coube no entanto à escola de Bolonha — onde estudaram mais tarde Guy de Chauliac bem como Dante, Petrarca, Copérnico, Erasmo, Lutero, entre outros dos mais célebres —, o mérito das primeiras dissecações públicas e oficiais, prática que como vimos tinha sido abandonada há 15 séculos (Herófilo e Erasístrato).

Mondino dei Luzzi (1275-1326), da escola de Bolonha é o primeiro a delimitar duma maneira precisa as fronteiras entre a anatomia e a cirurgia. A *Anathomia Mundini* é o primeiro livro de anatomia da Idade Média que tem por base a dissecação de cadáveres humanos e serviu durante mais de dois séculos de manual aos alunos, mesmo para além de 1543, importante data da publicação da *Fabrica* de Vesálio. Os Italianos, ao longo deste período, tomam assim a dianteira das pesquisas anatómicas.

Duas palavras de história socio-cultural: por um lado, a personalidade de Frederico II (1194-1250), excomungado pela Igreja, dito o primeiro homem moderno do Ocidente, de que tão pouco se fala nesta matéria; por outro lado, o contexto político-religioso da Itália. Dois factores que não foram certamente estrangeiros à irradiação vanguardista das escolas italianas de medicina. Frederico II opôs-se constantemente à Santa Sé, combateu a teocracia papal representada por Gregório IX e Inocêncio IV, os quais gozavam do apoio das cidades do Norte e o dos príncipes alemães descontentes.

Rei de Sicília a partir de 1197, região que se encontrava na encruzilhada das civilizações ocidental, muçulmana e bisantina ([13]), Frederico II reuniu na sua corte de Palermo sábios gregos, italianos e judeus, protegeu as artes e as letras, fez traduzir Aristóteles, encorajou os estudos em Pádua — onde estudará Harvey no séc. XVII —, em Bolonha, Salerno e fundou a Universidade de Nápoles em 1224.

Pelo édito de 1240, autorizou nos seus estados a dissecação de cadáveres humanos, e em 1241 meteu na prisão os

---

([13]) Não foi através das Cruzadas que a ciência oriental penetrou e se difundiu na Europa mais pela Espanha, a Sicília, a Itália.

cardeais encarregados de o condenar em concílio. Jamais se reconciliou com a Santa Sé.

O caminho estava pois aberto para Mondino, que dissecou sucessivamente, em Janeiro e em Março de 1316, o corpo de duas mulheres, as primeiras dissecações públicas e oficiais do Ocidente cristão. Depois de Bolonha, fizeram-se dissecações em Pádua, segundo parece a partir de 1341. Em Veneza e em Florença, são práticas correntes ao longo do séc. XIV. Em Montpellier, somente em 1376, pelo édito de Louis de Anjou, se ordenou entregar todos os anos à Universidade o corpo dum condenado. Em Lérida atestam-se as primeiras intervenções desde 1391 e em Viena desde 1401. A partir de 1405, a prática da dissecação em cadáveres humanos é mencionada nos próprios estatutos da Universidade de Bolonha e nos da Universidade de Pádua, a partir de 1429.

Pode dizer-se que nos finais do séc. XV a dissecação se generalizou em Itália (cf. Leonardo da Vinci). Nesta via, neste contexto, os papas Sixto IV (1471-1484) e Clemente VII (1523-1524) mostram-se mais favoráveis aos anatomistas e autorizam as dissecações.

A Universidade de Paris, particularmente reticente a estas práticas, foi retardatária neste campo. Aqui, as primeiras dissecações oficiais de que se tem notícia datam de 1478 ([14]), e não parece ter havido intervenções antes desta data. Mas a Universidade parisiense continuou muito avara deste tipo de intervenções. Noutros ramos do saber, aliás, e em outras épocas da sua história, ela ficou a reboque das inovações e da aura que soprava de toda a parte: lembremos somente quanto foi, lá, ferozmente combatida a teoria da circulação do sangue de Harvey, na linha do profundo desprezo que a Universidade parisiense nutria por tudo que não fosse escolástico.

Os conhecimentos anatómicos e cirúrgicos progridem. Não será supérfluo considerar em que contexto mais geral,

---

([14]) Cf. Ch. Singer *A short story of anatomy and physiology, from the Greeks to Harvey*, Dover Publications, 1957, p. 87.

em que plasma socio-económico e cultural estes progressos se inserem.

O séc. XIII anuncia efectivamente, no Ocidente, o começo da era moderna. As relações comerciais intensificam-se, o que se vai traduzir mais tarde na passagem do espaço mediterrânico ao espaço atlântico, a abertura do caminho marítimo para a Índia e a circum-navegação. Novas representações do tempo como do espaço se abrem e se tornam perceptíveis e em cena aparecem homens novos e inesperados para os europeus — índios americanos, africanos, asiáticos. Também, já no séc. XIV, o acontecimento individualista da invenção do retrato foi um elemento novo, revelador, que só pode ser compreendido dentro da panorâmica geral e do contexto europeu do momento. A agitação nos campos e nos burgos faz-se sentir cada vez mais. As comunas tendem a libertar-se do arbitrário e da insegurança do mundo feudal. Os artesãos reunem-se em corporações. A civilização árabe atinge o seu apogeu. As traduções latinas de Constantino, no séc. XI, e mais tarde as de Gerard de Crémone contribuem muito para a vulgarização dos textos médicos gregos e árabes, o que vai permitir a entrada dum ar novo nas escolas do Ocidente, em Salerno mas sobretudo em Bolonha onde, como acabámos de ver, os estudos anatónicos e fisiológicos avançaram estudos que vegetavam há mil anos no marasmo monástico.

No séc. XIII, as escolas laicas multiplicam-se, o campo e o domínio dos estudos alarga-se, as literaturas nacionais nascem ou desenvolvem-se (15) e o movimento de emancipação vai conduzir ao Renascimento, à invenção da imprensa, à descoberta da pólvora para canhão, a Cristóvão Colombo e à expansão atlântica portuguesa.

Apesar das Universidades se encontrarem sob a jurisdição da Igreja e que o ensino, em latim, estivesse marcado pelo dogmatismo e pela tradição, parece no entanto que a

(15) Cf. E. Nicaise, *Guy de Chauliac — La grande Chrirurgie*, Paris, 1890.

cirurgia, no decorrer deste período, mais que a medicina, tenha escapado ao controle escolástico.

Dir-se-ia que a exploração do corpo humano antecipa, anuncia, dentro de certa medida, a exploração do macrocosmos. A anatomia galénica, que até então fazia autoridade, vai pouco a pouco ceder terreno. De igual modo assiste-se, com os navegadores e os «práticos», à descoberta dum céu novo, povoado de estrelas nunca antes vistas, as estrelas do hemisfério austral, habitável e efectivamente habitado, apesar e contra Santo Agostinho que, dez séculos antes, declarara herética a crença na existência do mundo austral, da zona tórrida, para ele o mundo dos infernos.

Navegadores do corpo por um lado, navegadores do «espírito» e do macrocosmos, do outro. Cirurgiões e marinheiros perturbam as antigas grelhas de leitura. Não acreditamos no entanto em qualquer relação de causa a efeito entre a abertura do corpo humano e a «abertura» e o desbravar do cosmos. Outras pesquisas poderão com certeza trazer alguma luz a um tema tão apaixonante como este. Pela parte que nos cabe neste trabalho, a abertura pública e oficial do corpo humano, para o bem da medicina e dos enfermos, não é tanto a causa ou a consequência do que quer que seja, antes participa e se inscreve num largo e espectral movimento de abertura geral que se desenha e ganha corpo, no campo das ideias, em todo o tecido socio-económico, nas práticas concretas dos indivíduos.

Algumas observações finais: tínhamos chamado a atenção para o facto da obrigatoriedade, por acto municipal, da entrega à Universidade de Coimbra do corpo dum condenado ou dum estrangeiro. Um pouco mais tarde, em 1376 como vimos, Louis de Anjou, de França ordena também que se entregue todos os anos à Universidade de Montpellier o corpo dum condenado. Por outras palavras, só parece ter sido possível afrontar a proibição, abrir e cortar cadáveres se se tratasse de indivíduos que em vida já estivessem manchados duma maneira ou doutra, de indivíduos que já eram cadáveres aos olhos da comunidade. Manchados pelos seus crimes e pela sua «estranheza». O estrangeiro, pelo facto de ser

exterior ao grupo, estranho a ele, encontrava-se pois automaticamente no campo dos criminosos ou pelo menos assimilado a eles, para o efeito. Era um pouco como se a «afronta» da abertura do corpo não pudesse ser praticada senão em indivíduos já marcados e cujo espírito não pudesse mais tarde tornar-se ameaçador e vingativo e pôr deste modo em perigo os actores do acto e a comunidade.

O que fica dito leva-nos a pensar, voltando muito atrás, à sorte que era reservada aos heróis detestados que a Ilíada homérica nos canta e ao que a epopeia da guerra de Tróia nos assinala, sorte que não diferia substancialmente da dos criminosos e estrangeiros. esses heróis detestados eram emporcalhados na lama e no pó, os seus rostos eram desfigurados e arrancavam-se-lhes a pele da cara. Por vezes, também seus corpos eram cortados em pedaços, sendo estes despojos entregues à voracidade dos animais selvagens (cf. J. P. Vernant em «La belle mort et le cadavre outragé», inédito).

Paralela e concomitantemente, não nos esqueçamos que dissecações foram também praticadas em escravos e condenados (Herófilo), tendo-se falado mesmo de vivissecções.

Tratar-se-ia duma tríade maldita? Escravos, estrangeiros, criminosos irmanavam-se pois na sorte que era reservada ao futuro cadáver. Naturalmente, se estavam assim tão perto na morte, se um elo comum tão próximo os unia nela, era porque, com certeza, algo tinham em comum nas suas vidas.

E as mulheres? Parece-nos algo haverá a dizer também a seu respeito neste mesmo registo. Lembremo-nos que as primeiras dissecações foram praticadas por Mondino em cadáveres de mulheres.

Coincidência? Acaso «programado»?

Também elas se identificavam na morte — e não só —, à sorte reservada aos escravos, aos estrangeiros e aos criminosos? Não resistimos à tentação de transcrever algumas passagens do discurso revelador do eclesiástico Odon de Cluny ([16]), para quem as mulheres eram identificadas a sacos

([16]) Para Odon de Cluny «a beleza do corpo está toda na pele. Na verdade se os homens vissem o que está sob a pele, a simples

de merda e estavam já manchadas desde a origem. Não será pois de espantar que elas pudessem servir de bode expiatório ou de ideais cobaias, quando das primeiras dissecações, com toda a carga ameaçadora que estas «estreias» comportavam. Por outro lado, não era já o sexo feminino o modelo mesmo por excelência do corpo rasgado e fendido, corpo de «mulheres abertas, entradas e ventiladas», como dizia já, dez séculos antes, Hildegarde de Bingen?

Essa carga, essa mancha primitiva, apanágio da mulher, era aliás reforçada pela presença maléfica do sangue menstrual, vindo da profundidade das suas entranhas. Para os Hebreus ([17]), «mulher com o fluxo, um fluxo de sangue na sua carne, permanecerá sete dias nesta impureza. Quem quer a toque ficará impuro até à noite. A casa na qual ela se deitar durante este período ficará impura. Qualquer objecto sobre o qual ela se sentar ficará impuro. Quem quer toque na sua cama, lavará as roupas, lavar-se-á na água e ficará impuro até à noite. Quem quer toque um objecto no qual ela se sentou, ficará impuro...» e assim por diante...

Era proibido ter relações sexuais com uma mulher durante o período da menstrução e condenado à morte quem infringisse a regra (cf. LE, XX, 18). Tal como na lei de Hammourabi.

A carga de negatividade associada à menstruação não era um exclusivo dos Hebreus. O sangue menstrual da mulher podia mesmo contaminar o gado. Os Hotentotes africanos

---

visão duma mulher causar-lhes-ia náuseas. Pensai o que se esconde nas narinas, na garganta, no ventre: em toda a parte porcaria. E nós, que só de tocar o vómito ou uma estrumeira com a ponta dos dedos ficamos logo enojados, como podemos pois desejar estreitar nos nossos braços o próprio saco de excrementos?».

Como justamente frisou M. C. Pouchelle (op. cit.) «passamos imediatamente do corpo em geral ao das mulheres em particular». O saco de excrementos de que fala o nosso eclesiástico é efectivamente um corpo de mulher, além do mais reduzido nesta passagem ao estatuto passivo de objecto e nunca de actor. só há referência ao olhar e ao tocar dos homens, em sentido único. O que não é bem surpreendente para um eclesiástico como Odon de Cluny. Está aliás escrito na Bíblia que o valor de uma mulher deve ser estimado a 3/5 do dum homem.

([17]) LE, XV, 19 a 25.

deveriam prestar atenção a que esse sangue não contaminasse a terra por onde os animais passavam.

Para o «Zend Avesta», a mulher menstruada deveria ficar afastada a mais de três passos de qualquer pessoa e a mais de quinze do fogo, da água e dos acessórios do culto.

Seria certamente interessante ver e ler, no caso português, as mensagens múltiplas, as diferentes semiologias, a fantasmática que está associada ao sangue menstrual, particularmente nas regiões rurais do país, mas as dimensões desta reflexão não nos permitem aqui abordar esse capítulo.

Direi ainda, e para voltar a África, que os Bosquímanos, povo de caçadores, enclausuravam as mulheres durante o período da menstruação, de modo a preservar e proteger a caça dos olhares malsãos, insalubres e doentios, dos seus olhares durante este período.

Vou concluir este capítulo com um certo número de interrogações: em primeiro lugar, em que medida o regresso anatómico ao corpo humano e às suas entranhas, a partir dos começos do séc. XIV em Itália, não vai contribuir para delimitar, mais ainda, as fronteiras entre a medicina e a cirurgia, entre médicos e cirurgiões e na afirmativa, como se processou essa delimitação?

Em segundo lugar, os progressos anatómicos ligados à dissecação de cadáveres humanos como foram eles contribuindo para fazer progressivamente deslizar o estatuto dos cirurgiões, estatuto muito desvalorizado nessa época, não somente aos olhos da comunidade, para quem eles não passavam de reles manuais, mas também aos olhos dos próprios médicos. Como é que esses deslizes essas transferências — bem antes da vitória contra a dor (anestesia) e contra a infecção (antisépsia) se processaram? É neste sentido que o cirurgião francês Henri de Mondeville, a que já atrás nos referimos, quererá demarcar-se ao mesmo tempo das profissões mecânicas como da elite médica, divorciada da realidade anatómica. Mondeville tentará prestigiar a cirurgia e elevá-la ao nível da medicina culta, letrada, sem no entanto para isso abandonar a prática do terreno.

Enfim, em que medida o progresso anatómico e cirúrgico, associados às novas práticas da dissecação de cadáveres humanos, não vão eles fazer oscilar nos seus alicerces, duma maneira mais geral, todos os interessados ou sejam, onde os houvesse, os cirurgiões letrados, os cirurgiões de «toga» longa e os barbeiros cirurgiões ([18]).

Como é que estes progressos, estes avanços na via dum melhor conhecimento do microcosmos do nosso corpo vão eles obrigar a recentrar os estatutos duns e doutros e a determinar um reajustamento de seus direitos, deveres, responsabilidades e esferas de actividade?

A. Branquinho Pequeno

([18]) Cf. Nicaise, *op. cit.* Na cidade de Paris, na época, tínhamos: 1) os cirurgiões letrados, mestres em medicina, se bem que pouco numerosos, o que se compreende: lembremos apenas que a Universidade de Paris proibe os seus «licenciados» de exercer a cirurgia manual. A cirurgia, como já pudemos compreender, não passava dum ofício de artesão, aviltante e indecente para um letrado. Aliás, somente os médicos, pelo menos em teoria, podiam passar «receita». 2) Os cirurgiões da confraria de São Cosme, laicos, sem ligação com a Faculdade de Medicina e geralmente pouco instruídos. Eram os cirurgiões de robe longue». Formavam uma corporação de cirurgiões alinhados pelo modelo das corporações dos outros ofícios. Enfim 3) os barbeiros cirurgiões, que já no sec. XIV estavam em guerra aberta contra os cirurgiões. Efectivamente eles para além da sangria, que era na época uma prática generalizada, perniciosamente generalizada, arrancavam dentes, tratavam entorses e feridas expostas, etc. Eram os cirurgiões de «robe courte», dos quais saiu Ambroise Paré. (Cf. E. Nicaise, *op. cit.*, assim como *La chirurgie de M.e Henri de Mondeville*, Paris, 1893, do mesmo autor.

SEQUELAS DE LA ACCION DE LA INQUISICION ESPAÑOLA CONTRA LOS LIBROS DE LA MADRE TERESA DE JESÚS (1593-1607)

I. *PRESENTACION*

> «O gratuito não existe em História. E a autonomia do sectorial também não. O tecido da realidade histórica, na sua estática como na sua dinâmica, é fruto de interdependências e contaminações, num jogo complexo de processos, em que a aceleração e a travagem, a convergência e a repulsa, coexistem e convivem» (1).
>
> *Silva Dias*

1. Me he acercado a la obra histórica del Dr. J. S. da Silva Dias, buscando una orientación o un complemento para interpretar el fenómeno inquisitorial contra los libros de la Madre Teresa de Jesús, o sus causas. El, que ha estudiado y analizado con detalle tantos problemas afines a ese, y que ha descrito con mano maestra y con ponderado criterio — después de una cuidada investigación — el desarrollo, las manifestaciones, las vicisitudes y las luchas, las corrientes y los aspectos del *sentimiento religioso en Portugal en los siglos XVI al XVIII*, puede ser guía y maestro indiscutido en este trabajo, que quiero ofrecer en homenaje suyo (2).

---

(1) Graça e J. S. da Silva Dias, *Os Primórdios da Maconaria em Portugal*, Instituto Nacional de Investigação Científica, vol. I, t. I, Lisboa, 1980, p. 1.

(2) Me refiero aquí en particular a su obra: *Correntes de Sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, Universidade de Coimbra, 1960 (2 tomos). La obra está escrita con el criterio y «com a preocupação de uma autenticidade exacta 1» (p. IX), ley primaria del historiador, como él mismo recuerda y comenta, citando la famosa carta del Papa León XIII.

La clave de la interpretación de ese suceso desconcertante, que la Inquisición Española protagonizó contra los libros y la doctrina de la Madre Teresa, llevada de la mano de unos celosos e intransigentes vigilantes de la ortodoxia espiritual, nos la ofrece el Dr. Da Silva Dias en el texto que encabeza estas páginas: en Historia no hay nada gratuito... todo es fruto de interdependencias y contaminaciones en un juego complejo de procesos; es el resultante de la coexistencia de dos o más fuerzas, cuyo dinamismo encuentra en ocasiones mutua oposición, repulsa, etc.

Este principio luminoso marca la via de acceso al estudio de los problemas y nos ofrece la clave para interpretarlos. Nos ayuda a mirar y a valorar los acontecimientos sin radicalismos; pone equilibrio en nuestros juicios y, sobre todo, nos ayuda a conseguir objetividad.

Con este criterio y con la disposición que nace de esa consideración preliminar, me acerco una vez más a los libros y a la figura de la Madre Teresa de Jesús, juzgada y censurada en la Inquisición, cuando todavía no estaba coronada por el halo de santidad, con que la Iglesia la venera en nuestros días (3).

En su tiempo, la Santa Reformadora del Carmelo, a pesar de su prestigio personal y de los elogios de muchos contemporaneos, fué considerada por algunos inquisidores contra la herejía, como un número más, si bien destacado y representativo de aquella legión de *alumbrados y beatas,* del siglo XVI

---

(3) Durante varios años me he ocupado del estudio de este problema, culminado con la publicación de mi obra, a la que remito al lector para mayor información: «Santa Teresa de Jesus y la Inquisición Española», C.S.I.C., Instituto Francisco Suárez, Bibliotheca Theologica Hispana, Serie 1.ª, t. 6, Madrid, 1972, 499 pp. Con anterioridad había publicado otros trabajos: *Santa Teresa de Jesús ante la Inquisición Española,* en Ephm. Carmeliticae, 1962, 518-565; *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición Española. Estudio introductorio,* en Rev. de Espiritualidad, XXIV (1965), 306-342; «Santa Teresa de Jesús y la Inquisición Española», Madrid, 1970 (Discurso de Ingreso en la Real Academia de Doctores de Madrid). Después de 1972 he publicado otros estudios sobre este tema, entre los que quiero destacar: *Teresa de Jesús y los Alumbrados. Hacia una revisión del 'Alumbradismo' español del siglo XVI,* en 'Actas del Congreso Internacional Teresiano', I, Salamanca, 1983, 137-167.

español, que se habían infiltrado entre los grupos de personas, que al decir de M. Bataillon, «se lanzaron en tropel a las prácticas de la oración mental».

Los libros de la Madre Teresa fueron considerados por sus acusadores como el código y el manual, el maná y el manjar apetecido de una *secta secreta* y esotérica, que a su juicio era la renovación de herejes antiguos: mesalianos, herejes estáticos, alumbrados y dexados; doctrina *secreta, oculta, paliada, libro cerrado y sellado y escriptura que se lee ascuras y de noche para cualquier oido catholico* (4).

Algo de verdad refleja la acusación. Los libros de la Madre Teresa, desde su publicación en 1588 (5), se constituyeron en lectura preferida y manjar exquisito para cuantos se dedicaban a la práctica de la oración mental: sacerdotes, religiosos y laicos. Las declaraciones en los *Procesos* de beatificación y canonización son un claro testimonio (6). Pero, sus lectores no eran alumbrados, ni mucho menos constituían una *secta secreta,* ni eran *raposos herejes,* como los censuran los acusadores (7). Estaban guiados por sabios y santos maestros, como Ignacio de Loyola, San Juan de Avila, San Francisco de Borja, Luis de Granada, San Juan de la Cruz...

Los libros de la Madre Teresa, por otra parte, son un código excepcional de doctrina teológica y espiritual, lo más opuesto al iluminismo. La actitud cerrada de sus acusadores

---

(4) Este es a grandes rasgos el juicio que hacía de los libros de la Madre Teresa su primer delator, Alonso de la Fuente, en su carta de 12 de octubre de 1589. Véase mi obra «Santa Teresa»..., pp. 396-397.

(5) La edic. se hizo con este título: «Los Libros de la Madre Teresa de Jesús», Fundadora de los Monasterios de Monjas y frayles Carmelitas Descalços, de la primitiva regla... En Salamanca, por Guillermo Fóquel, M. D. LXXXVIII». — Contiene, entre las obras mayores: *Vida, Camino de Perfección* y *Moradas.* Llevan paginación independiente: 560, 269 y 304 pp. respectivamente.

(6) «Procesos de beatificación y canonización de Sta. Teresa de Jesús», editados y anotados por el P. Silverio de Santa Teresa... Biblioteca Mística Carmelitana, 18.19.20, Burgos, 1935 (tres tomos. Citamos esta edición).

(7) Tal era el juicio que hacía Alonso de la Fuente para quien esos *raposos herejes*=alumbrados, debían en las *fuentes corruptas* de la doctrina de la Madre Teresa. Véase mi obra: *Santa Teresa...*, p. 397.

equivale a la repulsa y a la contradicción, fruto del desconocimiento objetivo de la realidad.

Convergencia y repulsa hicieron que estos libros ganasen actualidad y prestigio en la controversia y consiguiesen un respaldo unánime por parte de la Iglesia, de las Instituciones, de los hombres de ciencia y maestros del espíritu. La convergencia y la repulsa dieron lugar a un suceso histórico importante; contribuyeron a escribir una interesante página de su historia, que aun no ha sido del todo revelada. Yo quiero colaborar y ayudar a su esclarecimiento.

2. Quiero ofrecer este trabajo, como un homenaje de gratitud y reconocimiento al Dr. J. S. da Silva Dias, moviéndome dentro del ámbito de los temas a los que él ha prestado preferente atención, como investigador: *las corrientes del sentimiento religioso.*

El ha estudiado este problema, dentro de lo que fué y significó la historia religiosa de Portugal en los siglos XVI al XVIII, reduciendo su amplia complejidad a unos *capita maiora,* que recogen lo más importante y significativo de esas corrientes y manifestaciones. Podemos decir que ha enlazado todos los hilos del entramado de esa apasionante historia. La rica y abundante documentación, que nos proporciona, la visión panorámica que nos ofrece de los sucesos, las mutuas implicaciones e inferencias de unos en otros, el análisis de los hechos y de los personajes protagonistas de esa historia, hacen que su trabajo, por ahora, no pueda ser más que completado, y solo en algunos aspectos; no superado ([8]).

Muchos de los temas que estudia el Dr. Da Silva Dias, dentro de los límites de Portugal, presentan unos mismos pródromos en las provincias de España en ese mismo tiempo. Son ramas y frutos de un mismo árbol, o sequelas de unos mismos antecedentes.

([8]) Además de la obra antes citada, el Dr. Da Silva Dias ha publicado, como es sabido, otros interesantes trabajos sobre temas afines, ampliando en parte sus primeras investigaciones. Me parecen de especial interés: «O primero rol de livros prohibidos», Coimbra, 1963; «O Erasmismo e a Inquisição em Portugal. O processo de Fr. Valentim da Luz», Coimbra, 1975.

Las manifestaciones del iluminismo con la creación de círculos de iluminados y pietistas, tienen un mismo esquema (cap. IX, pp. 363-408). Los libros de lectura espiritual eran los mismos: Herph, Pseudo-Tauler, L. Blosio, S. de Fermo, los de Santa Catalina, Fray Luis de Granada. La acción de la Inquisición contra los espirituales obedeció a unos mismos criterios y postulados: la oposición entre teólogos y espirituales...

Algunos de los temas que analiza Da Silva Dias están relacionados, o pueden relacionarse con el caso de la Madre Teresa de Jesús, o como antecedentes o de forma concomitante. Las acuasiones de iluminismo se enmarcan en un mismo contexto.

Alonso de la Fuente, que delató a la Inquisición de Portugal y al Provincial de los Dominicos a Fray Luis de Granada, censurándole como uno de los *patriarcas* del iluminismo, extendiendo su acusación a los jesuitas y otros espirituales (pp. 444-446), prosiguió denodadamente su campaña ante la Inquisición española contra los libros de la Madre Teresa. Habiendo fracaso rotundamente en sus grandes empeños después de muchos años de febril actividad, digna de mejor causa, cantó el canto del cisne en su ancianidad llena de achaques, censurando la doctrina de los libros de la Santa Reformadora, como doctrina de herejes y de alumbrados.

Nuestro estudio sobre este tema completa y prolonga los datos que el Dr. Da Silva Dias comenta sobre este personaje, que yo he admirado por lo desconcertante, y que me mueve a compasión por sus graves equivocaciones, con la mejor intención de servir la causa de la Iglesia.

Por otra parte, temas de teología espiritual, vivos entre los maestros del siglo XVI, como el de la Humanidad de Cristo y la función de imágenes y representaciones en la contemplación mística (pp. 446-448; 585-587), aparecen también con idénticos matices en la vida y en la doctrina de la Madre Teresa. Los textos y las expresiones de Fr. Bartolomé de los Mártires, que cita nuestro autor, tienen un notable paralelismo con los que utiliza la Santa Reformadora en el

libro de su *Vida* (9). Ello me hace pensar que se trataba entonces de una doctrina bien codificada, cuyas formulaciones eran comunes en los círculos de la vida y enseñanza espiritual.

3. No quiero prolongar estos apuntes. Un estudio como el que ofrecemos aquí, sobre las sequelas de la acción inquisitorial contra los libros de la Madre Teresa de Jesús, puede completar y esclarecer muchos de los aspectos descritos por el Dr. Da Silva Dias. Nos situamos dentro de un mismo contexto histórico y ambiental y en ocasiones utilizamos unos elementos comunes, con un procedimiento muy similar.

Por este camino intentamos hacer una historia como la suya, viva y actualizada, prestando atención a los ambientes sociales y religiosos del tiempo, como él lo hizo. La historia, máxime cuando se trata de problemas religiosos, no puede escribirse sin una referencia a las motivaciones y criterios de las personas y de las comunidades; sin una atención directa a lo que podemos llamar la sociología religiosa.

En este sentido, Da Silva Dias es un ejemplo de lo que Michel Löus escribió, siguiendo a sua maestro Lucien Goldmann, a propósito de la «mística judia»: «No puede haber sociología no histórica, ni historia no sociológica» (10). Porque él ha estudiado esas corrientes, que forman parte de la *historia del sentimiento religioso en Portugal,* con la preocupación de una *autenticidad exacta* (p. IX), teniendo en cuenta la *manera de sentir, de vivir y de comprender... el mensaje cristiano y sus proyecciones espirituals en un ciclo determinado de cultura* (p. X). Los datos y los personajes estudiados cobran así su plena dimensión histórica y su auténtica fisonomía, frente a desfiguraciones parciales y deformaciones.

---

(9) Santa Teresa, *Vida,* 22. El título del capítulo es significativo: «En que trata — dice — cuan seguro camino es para los contemplativos... y cómo ha de ser el medio para la más subida contemplación la Humanidad de Cristo...» Véase la obra de Da Silva Dias, *Correntes de sentimento...,* II, pp. 471-75.

(10) M. Löwy, *Pour une Sociologie de la Mystique juive,* en Archives de Sc. Sociales des Religions, 57/1, 1984, 5.

El fenómeno que nostros vamos a analizar solo tiene explicación en el ambiente socioreligioso de la España del siglo XVI. Las acusaciones contra los libros de la Madre Teresa no las justifica ni su contenido doctrinal — contra lo que algunos han insinuado recientemente — ni muchos menos la condición y la conducta personal de la autora. Solo el ambiente enrarecido de la época, cargado de suspechas y recelos, de apasionamiento puritano, de envidias también y mezquindades, preñado de graves presagios ante desviaciones doctrinales imaginadas... puede explicar lo desconcertante y dar razón de la postura intransigente de algunos teólogos, demasiado pagados de autosuficiencia.

Estos acusadores, a pesar de sus conocimientos teológicos, estuvieron radicalmente equivocados. ¿Porqué se dejaron dominar por criterios angostos y cerrados, y confundieron la luz con las tinieblas, el ángel con el demonio, la realidad con la ilusión? Ahí queda el interrogante que no tiene contestación, al margen de las coordenadas socio-religiosas del tiempo.

II. *LA ACCION INQUISITORIAL CONTRA LA MADRE TERESA DE JESÚS*

1. La acción inquisitorial contra la Madre Teresa de Jesús y sus libros constituye un complejo problema, cuyas cadencias y ramificaciones solo en estos últimos años hemos conseguido ordenar y esclarecer de forma satisfactoria. Antiguos y modernos historiadores conocieron el hecho así como algunos documentos importantes, que lo atestiguan: el Padre Ribera y Diego de Yepes ([11]), el historiador Jerónimo de

([11]) F. de Ribera, «Vida de la Madre Teresa, Fundadora de las Descalças y Descalços Carmelitas»..., Salamanca, Pedro Lasso, 1590, pp. 375 ss. D. de Yepes, «Vida, Virtudes y Milagros de la bienaventurada Virgen Teresa de Jesús...», por Fr. Diego de Yepes, religioso de la Orden de San Jerónimo, Obispo de Taragona... Año de 1606. En Çaragoça, por Angelo Tauanno»; lib. II, c. 28. En este contexto es interesante tener en cuenta los testimonios que regoce en el *prólogo*, como veremos más adelante.

San José ([12]) y el P. Jerónimo Garcián ([13]), el archivero Andrés de la Encarnación ([14]), por citar unos ejemplos; teresianistas más cercanos a nosotros, como el P. Silverio de Santa Teresa y otros ([15]), describen también algunos momentos de esta complicada historia.

Pero, sus exposiciones, sus referencias documentales son consisas y en ocasiones incompletas y confusas. No se determina con precisión la cronolgía de los hechos, no aparecen bien identificadas las personas o figuras que movieron los hilos de esta trama. A veces se confunden los personajes. El P. Silverio de Santa Teresa, por ejemplo, condensa en este prolijo texto las acusaciones contra los libros de nuestra Santa en forma no muy precisa:

> «La popularidad e indiscutible autoridad doctrinal de la célebre Doctora (Teresa de Jesús) tuvo al principio algunos contradictores, que son a manera de sombras de perspectiva, que hacen resaltar más la gran figura de este cuadro maravilloso. No faltó a poco de ser conocidos los escritos de la Santa quien los encontrase máculas y juzgase su lectura poco conveniente para las almas sencillas, por hallarse mucho en ellos de visiones,

---

([12]) Jeronimo de San José, «Historia del Carmen Descalzo..., lib. V, c. 13, pp. 181-182.

([13]) J. Gracian de la Madre de Dios, «Dilucidario del verdadero espíritu», lib. I, c. 4; en 'Obras completas del P. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios', editadas y anotadas por el P. Silverio de Santa Teresa, Biblioteca Mística Carmelitana, 15; Burgos, 1932, pp. 13-16; *Idem,* «Scholia y Adiciones al libro de la 'Vida' de la Madre Teresa de Jesús» (por el P. F. de Ribera); ed. de J. Luis Astigarraga, 'Monumenta Historica Carmeli Teresiani', Fontes selecti, 3; Roma, 1982, pp. 396-401; *Idem,* Diálogos del tránsito de la Madre Teresa de Jesus», ed. de J. L. Astigarraga, Monumenta Historica Carmeli Teresiani, 6; Roma, 1982, pp. 167-169.

([14]) Andrés de la Encarnación, *Memorias Historiales* (citamos M. H.) B. N., Madrid, Mss. 13483, 13484, passim.

([15]) Silverio de Santa Teresa, «Obras de Santa Teresa de Jesús», editadas y anotadas por el P...., t. I, «Libro de la Vida», Biblioteca Mística Carmelitana, I, Burgos, 1915, XXXIX-XLII. Como estudio especial, puede verse el del P. V. Beltrán de Heredia, *Un grupo de visionarios y pseudoprofetas, durante los últimos años de Felipe II, y repercusión de ello sobre la memoria de Santa Teresa,* en Revista Española de Teología, 1947, pp. 510-520.

revelaciones y otros beneficios extraordinarios de la gracia. Y no son de extrañar tales dudas en aquellos tiempos en que eran muy frecuentes los embustes espirituales y fingimiento de cosas portentosas, atribuidas al poder de Dios, cuando por otra parte la Madre Teresa, si bien gozaba de grande reputación de discreta y virtuosa, aún no se había granjeado esa veneración rendida y absoluta, que siempre es gloria póstuma y consecuencia en parte del fallo solemne de la Iglesia» ([16]).

En nuestra obra: *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición Española* ofrecimos una visión completa del problema, hasta donde nos fue posible, precisando ante todo su doble aspecto: acción inquisitorial contra la persona de la Madre Teresa (1574-1579), y acción inquisitorial contra sus libros: manuscrito del libro de la *Vida* (1574-1582) y libros impresos (1589-1594).

Este último aspecto es el que nos interesa tener en cuenta aquí. Las páginas que ofrecemos a continuación enlazan y son como una prolongación, o continuación de las gestiones llevadas a cabo por los acusadores ante el tribunal de la Inquisición española. Para comprender, pues, su orígen y su desarrollo es preciso tener en cuenta algunos de esos antecedentes.

2. El primer y temprano delator y acusador de los libros de la Madre Teresa a la Inquisición española fué Fray Alonso de la Fuente, Inquisidor de Llerena, azote de los alumbrados de Extremadura y Andalucía. Se inició el proceso con aquella famosa y alarmante carta de 26 de Agosto de 1589.

Después de esta fecha envió al Tribunal de la Inquisición cinco memoriales, en apoyo y confirmación de sus primeras acusaciones y sospechas.

Estos memoriales fueron examinnados, por encargo del Consejo de la Inquisición, por Juan de Orellana, calificador

---

([16]) Silverio de Santa Teresa, «Obras de Santa Teresa»..., 1, c., pp. XXXIX.

del tribunal de Toledo. Se adhirió totalmente a la campaña iniciada por el primer acusador, radactando amplios informes y censuras de la doctrina de la Madre Teresa. No tiene apenas originalidad. Sigue el mismo camino y abunda en los tópicos utlizados por Alonso de la Fuente.

Los informes de Orellana fueron examinados por otro prestigioso dominico, residente en su mismo convento de San Pedro Mártir, de Toledo: Juan de Lorenzana, que había conocido a la Madre Teresa de Jesús en Valladolid. Hizo gala de su saber teológico, acumulando razones y argumentos, a su juicio de peso, para debelar un fantasma que su misma imaginación había fabricado: la imagen de un hereje espiritual que se escondía en sus libros.

Los memoriales de Lorenzana son un esfuerzo intelectual sorprendente, por rebatir errores y herejías espirituales, donde no hay más que una sencilla exposición de la doctrina sobre la oración; por deshacer tinieblas y falacias, donde no había más que luz y expresión de verdad, que es lo que Teresa de Jesús ofrece en todos sus libros.

El memorial de Juan de Lorenzana es la más dura censura de los libros y doctrina de la Madre Teresa. Lleva fecha de 25 de Junio de 1593 — conviene tenerlo en cuenta — y va encabezado por este título: *Censura de los libros y tratados de Teresa de Jesús.* Lo envió al Consejo de Inquisición con una carta de fecha 12 de Julio del mismo año. Un día más tarde el Consejo comisionaba su exámen y revisión al calificador Juan de Orellana. Este redactó otro informe acusatorio, fechado en 24 de Agosto de 1593, que se recibió tres días más tarde en el Consejo de la Inquisición, de Madrid.

3. Desde el 27 de agosto de 1593 el Consejo de Inquisición tenía en sus manos el amplio y variado material acusatorio: informes, rezonamientos, censura de proposiciones de los libros de la Madre Teresa, etc. Los acusadores pedían y solicitaban del Consejo «que el libro debe ser vedado por mala doctrina, o el hereje ser quemado» (J. de Orellana).

No se necesitaban ni más pruebas, ni ulteriores testimonios: la causa había quedado lista para sentencia. Algunos

teólogos y simpatizantes de la Madre Teresa habían escrito también defensas de sus libros y doctrina, rebatiendo las censuras de los acusadores. Los documentos antiguos afirman que Fray Luis de Léon, editor de los libros de la Madre Teresa — que aparece acusado y recusado expresamente en los memoriales acusatorios — escribió también una *apologia* de los mismos, que no tiene caracter inquisitorial ([17]).

¿Qué hizo el Consejo de Inquisición? Parece que no tomó ninguna decisión. Arrinconó los memoriales y todo el material acusatorio, relegándolo al olvido. Venció el silencio sobre el alboroto, desautorizando así a los acusadores ([18]).

III. *SEQUELAS DE ESTE PROCESO*

El proceso no quedó cerrado con el silencio impuesto por el Consejo de Inquisición. Esta actitud debió enojar y contrariar a los acusadores, que contaban con bastantes bazas a su favor. Formaban parte de tribunales inquisitoriales, y

---

([17]) Jerónimo de San José conoció ya este dato, que confirma Andrés de la Encarnación. «...Y en esta ocasión escribió Fr. Luis de León una célebre Apología por ellos (los libros)... No se dieron por satisfechos con esta Apología...». (Jerónimo de San José, *Historia...*, 1.V, c. 13, p. 188; Vease Andrés de la Encarnación, M.H., B.N., Madrid, Ms. 13483, f. 53r. Cf. Silverio de Santa Teresa, «Obras de Santa Teresa»..., l.c., XLI. — Esta *Apología* de Fray Luis parece que es la que corre con el título: *Apología del P.M. Fr. Luis de León;* fué publicada por el P. Tomás de Jesús, que intervino muy activamente en la defensa de Santa Teresa. Aparece publicada entre las «Obras completas de Fray Luis de León», editadas por el P. Felix García, B.A.C., n.º 3, Madrid, 1944, pp. 1351-1364. — Más que una apología, parece el comienzo de una biografía de la Madre Teresa, escrita por deseo de Felipe II, según el testimonio de Diego de Yepes, que afirma además que él le proporcionó muchos materiales de primera mano para esa obra, que no llevó a cabo, porque «cuando aún no había bien escrito cinco o seis pliegos, murió» (D. de Yepes, *Vida...*, prólogo). En efecto. Fray Luis Murió en 1591.

([18]) Todavía en Enero de 1598 el docto historiador toledano Francisco de Pisa redactó un nuevo memorial, que envió al Consejo de Inquisición, de Madrid, renovando las antiguas acusaciones. Véase nuestra obra: «Santa Teresa»..., pp. 381-389. Esta renovación del proceso no debe sorprendernos, si tenemos en cuenta que este seguía su curso por esos años en el tribunal de Roma. Es lo que vamos a ver a continuación.

estaban por lo mismo en buenas relaciones con las personas que se movían en esos ambientes. Podían llegar con facilidad a las altas esferas del mundo eclesiástico y civil. Por eso, abrigaban sin duda la esperanza de salir adelante con su intento, y conseguir un triunfo en esa lucha, que habían acometido con un celo digno de mejor causa.

En el mes de Enero de 1594 Juan de Lorenzana redactó otro memorial acusatorio — resúmen tal vez y síntesis del de 1593 —, que va a dar lugar a otro largo proceso ante la Inquisición de Roma y ante las altas Jerarquías de la Iglesia. Antes de fijar los hitos de este proceso y de historiar su desarrollo, conviene tener presente algunas observaciones de caracter general.

1. La documentación sobre este proceso no ha sido estudiada todavía. Tengo en mi poder todos los documentos importantes para hacer una historia completa de este nuevo *affaire* inquisitorial. Espero en fecha próxima ofrecerla a los historiadores.

Muchos de los documentos, si hacemos caso omiso de las *defensas,* no son muy precisos, aunque son sumamente valiosos. Silencian muchos nombres clave y no precisan mucho la cronología. Se referieren en ocasiones a proposiciones acusatorias, sin determinar muy en concreto su número, ni su contenido.

Tampoco se precisa si todas las acusaciones privienen de un solo sujeto, o si intervienen varios acusadores. Algunos documentos cometen aquí algunas equivocaciones radicales, atribuyendo a un mismo acusador lo que pertenece o es obra de varios. Esto es explicable, dado el secreto con que se procedía en estos asuntos, que los ajenos a los mismos solo conocerían por referencias.

De cualquier modo, hay que establecer dos etapas en este proceso. La primera se inicia en Enero de 1594, siendo Papa Clemente VIII (1592-1605). La segunda se desarrolla en tiempo de Paulo V, entre 1605 y 1607.

Algunos historiadores antiguos, como Jerónimo de San José, a quien sigue al parecer el P. Silverio ([19]), parecen suponer que un mismo acusador es el protagonista principal en las dos etapas del proceso. Dice así el antiguo historiador, en forma un tanto genérica:

> «No se dieron por satisfechos con esta Apología (de Fray Luis de León) los que, como dice el autor della, no se querían satisfacer, porque estaban obstinados en la contraria voluntad. Y así, uno de ellos, que en la Inquisición de España había calumniado dos libros, viendo que en ella quedaban aprobados, acudió a Roma y presentó a la Inquisición Suprema y a su Santidad un tratado entero, escrito en latín, impugnando la doctrina y los libros de la Santa» ([20]).

Como veremos más adelante, no puede ser uno mismo el protagonista de las dos etapas del proceso. En la segunda, sobre todo, pueden intervenir varios acusadores incluso es probable que no todos los actos tengan caracter inquisitorial.

2. ¿Quién fué el acusador de los libros de la Madre Teresa, que inició el proceso ante la Inquisición de Roma? Un texto de Andrés de la Encarnación, que tuvo entre sus manos los documentos originales, nos pone en la pista de su identificación, completando el sentido del texto de Jerónimo de San José, transcrito anteriormente, Dice así:

> «Entre los papeles de la oficina de N. P. Historiador General, en Granada, se halla un libro en quarto mayor, de papeles varios, en el qual está por primero la delación de las Obras de N.S.M(adre). Y aunque no se pone la firma del delator, la fecha es: 'Apud Toletum, in monasterio Sancti Petri Martyris Praedicatorum, anno 1594,

---

([19]) Silverio de Santa Teresa, «Obras de Santa Teresa»..., l.c., XLI, nota 3.

([20]) Jeronimo de San José «Historia»..., 1. V., c. 13, p. 188.

> 13 mensis ianuarii'. Esta delación se hizo en Roma; y al principio dice su autor haberlas ya delatado en la Suprema Inquisición de España, y que no era él el primero que elas había denunciado. Más adelante afirma habló con la S(an)ta en Valladolid, y que le ayudó en aquella fundación. Y aún más adelante que le trató la S(an)ta de la oración, cuando el alma padece rapto. Y que dándole una razón le pareció falsa; y que él le dió otra en favor de ella, tomada de S(an)to Thomás, que le agradó mucho a la Santa. Y sonriendose le dijo: en verdad que parece que entiende algo de oración. A lo último afirma que un religioso nuestro defendió delante del y contra él la doctrina de la S(an)ta, que él impugnaba. Dice cosas indignas contra aquella doctrina celestial» ([21]).

Con estos detalles la identificación del delator es fácil y puede hacerse con exactitud. Se trata del P. Juan de Lorenzana, el jóven, cuyos rasgos biográficos coinciden con los datos que apunta el historiador carmelita: residente en el Colegio de San Pedro Mártir, de Toledo, que había conocido a la Madre Teresa en Valladolid y tratado con ella temas sobre la oración, etc. ([22]).

Existen otros documentos, que vamos a comentar, que nos ayudan también a hacer esta identificación. Por lo demás, los modernos historiadores están conformes con ella. Cito, ocomo ejemplo, al prestigioso V. Beltrán de Heredia, buen conocedor del ambiente en que se desarrollaron estos sucesos. Después de hacer un juicio valorativo de la censura presentada por Lorenzana ante el Consejo de Inquisición en 1593, y que califica como *ingenua,* con excesiva condescendencia, dice así:

> «Tan convencido debía de estar el buen Padre de lo que escribe, que poco depués envió a Roma el mismo

([21]) Andrés de la Encarnación, M.H., B.N., Madrid, Ms. 13483, f. 136r. Parte del texto en Silverio de Santa Teresa, l.c., XLI, nota 2.

([22]) Véase nuestra obra: «Santa Teresa»..., pp. 366-367, donde comentamos este hecho.

memorial, delatando los escritos de Teresa (de Jesús). De esa delación hecha en la ciudad eterna habla el Carmelita Andrés de la Encarnación en *Memorias Historiales,* sin mencionar al autor, el cual por lo que allí se indica es indiscutiblemente nuestro Lorenzana» ([23]).

a) ¿Qué contenía el memorial acusatorio? ¿Qué acusaciones fueron presentadas?... Jerónimo de San José dice que el acusador presentó *un tratado entero,* escrito en latin ([24]).

Andrés de la Encarnación, en el texto transcrito, parece indicar que presentó el mismo informe acusarorio que había presentado ante la Inquisición española, escrito en este caso en latin. Por el resumen y alusiones que hace parece que contenía los mismos elementos que el memorial de 1593 ([25]).

La acusación presentada por Lorenzana en Roma contra los libros de la Madre Teresa siguió su curso. Debió causar cierto impacto, porque la Madre Teresa era tenida allí, como en toda la Iglesia, en gran veneración. La Reforma carmelitana, iniciada por ella, gozaba en la ciudad eterna de grande prestigio ante las más altas jerarquías eclesiásticas.

Las primeras diligencias que se adoptaron fueron las ordinarias en estos casos: entregar las proposiciones censuradas al exámen de los expertos. No sabemos en qué fecha; pero, probablemente antes del mes de Julio de 1594. El resultado fue: desestimar la acusación y reprender severamente al acusador, que se había dejado llevar de un celo indiscreto, hiriendo la fama y el buen nombre de la Reformadora Carmelita.

([23]) V. Beltrán de Heredia, *Un grupo de visionarios...* l.c., p. 519.

([24]) Véase Andrés de la Encarnación, l.c., f. 53r.

([25]) No conozco el texto de la acusación, y no puedo determinar si se trata del mismo memorial, que Lorenzana presentó en Madrid en 1593, o de un resúmen del mismo, hecho en latin. Conozco lista de proposiciones censuradas (12, o 14), que pueden haber sido extractadas del texto del memorial, para facilitar la redacción del exámen y de las defensas. En los archivos de la Orden abundaban los textos, tanto de las acusaciones como de las defensas, según el testimonio de Andrés de la Encarnación (M. H., B. N., Madrid, Ms. 13484, f. 23r.).

Conocemos alguns detalles de esto por la declaración que el Padre Francisco Rodríguez, jesuita, presentó en los procesos remisoriales *in specie* de Alcalá de Henares, en 1610, para la beatificación y canonización de la Madre Teresa ([26]). El fue, al parecer, uno de los jueces en ese *procesillo*. Su testimonio nos ayuda a conocer el contenido de la acusación y a la identificación de su autor. Dice así:

> ««... de sus santos libros, los cuales ha leido, y gran parte de ellos muchas veces, no sabía decir lo mucho que sentía. Lo primero, su doctrina es catolicísima, y quien de lo contrario la tachare será por ignorancia de las altas materias que trata; como sucedió en Roma, que hallándose este testigo en ella, un fraile grave desde España envió a la Suprema Inquisición de los Cardenales un procesillo contra la doctrina de este libro, notándole algunas proposiciones. El dicho procesillo fue visto y reprobado, y su autor dado por ignorante, y la doctrina del libro dada por sana y santa, como lo es. Y todo esto sabe este testigo porque pasó por sus manos y se halló presente a ello. Y en el mismo procesillo decía el dicho fraile que en la Inquisición de España había dado otro traslado de él» ([27]).

b) No podemos precisar cuándo se hizo esta revisión del *procesillo* ni cuantas personas intervinieron en su exámen. Tampoco podemos determinar si se comunicó personalmente al interesado el resultado del mismo, y si el informe desaprobando su acusación llegó a conocimiento de Juan de Lorenzana. Nada de esto influye en lo más mínimo ni altera el desarrollo de los hechos.

([26]) El P. Francisco Rodríguez fué natural de Aranza del Duero (1558-1627). Hizo su declaración en 17 de Agosto. Residía en el Colegio de los jesuitas de Alcalá de Henares. Mas tarde residío en la casa profesa de Toledo, donde murió (Véase, C. Sommervogel, «Bibliothéque de la Compagnie de Jesús», VI, (Bruxelles, 1895), 1966.

([27]) «Processos»..., III, p. 478. Andrés de la Encarnación había incluido este documento en el apartado 14, entre los «Elogios de sus libros (De la Madre Teresa) y doctrina» (M.H., l.c., Ms., 13483).

Juan de Lorenzana fué calificado como *ignorante* por el tribunal de Roma. Es la calificación más suave a vista del contenido de sus memoriales acusatorios. El informe fue rechazado, y creemos que por unanimidad de los jueces. Se repitió aquí el caso del *alguacil alguacilado.*

Si Juan de Lorenzana tuvo conocimiento de este hecho y de la reprobación de sus proposiciones por el tribunal de Roma... es lo que no podemos determinar. Lo que sí es cierto es que no cambió de parecer hasta el día de su muerte, acaecida a mediados de 1594.

En Mayo o Junio de ese año protagonizó un suceso desagradable, que conocemos con detalle por la declaración que don Pedro Lasso de la Vega, Conde de los Arcos, presentó en los procesos remisoriales *in specie,* en Madrid (10.IX.1610) ([28]). Sus palabras recogen con detalle y viveza las circunstancias de aquel suceso, que se clave para nuestra historia. Refiriéndose a los libros y a la doctrina de la Madre Teresa declara lo siguiente:

> «... que había trece o catorce años, poco más o menos (en realidad hacía ya 16 años), que residiendo Su Señoría / en Toledo le entró a visitar en las casas de su morada un Padre de la Compañia de Jesús, que llaman Miguel Hernández... Y estando de visita con él y con la Señora Condesa, su mujer (de este testigo), entró un Padre Presentado de Santo Domingo, morador de San Pedro Mártir de la dicha ciudad, tenido por gran devoto y aficionado de la Madre Teresa, de quien era y de sus libros... Había este Padre y Presentado tratado con el Maestro Orellana, un hombre muy gran letrado y de gran opinión en su Orden, sobre los libros de la

([28]) Don Pedro Lasso de la Vega, Conde de los Arcos, fue natural de Toledo, hijo de Garcilaso de la Vega y de doña Aldonza Niño de Guevara, Señores de las Villas de Cuerva y de los Arcos; probablemente emparentado con los Lasso de Castilla, cuyo palacio toledano fué resisdencia de los Reyes Católicos y del Cardenal Cisneros. Pertenecía a la Orden de Alcántara y fué maJordomo de la Casa Real de Felipe II.

Madre Teresa, de los cuales el Padre Maestro Orellana no tenían tan llama opinión como otros, y el platicar esto con el Presentado bastó para que él se mudase totalmente de la opinión que antes tenía.

Y en esta visita, delante de su Señoría de este testigo y del Padre de la Compañia comenzó a hablar y tratar de esta materia, tan desenfrenadamente, que los dejó admirados. Y entre otras cosas dijo: que se espantaba de cómo la Inquisición no recogía los dichos libros, porque tenían opiniones malsonantes y escandalosas. Y aún le parece a su señoría, que no se acuerda bien, que dijo que contra la doctrina de la Iglesia y de San Pablo. Finalmente, el Presentado estuvo tan porfiado y tan colérico, que los dejó espantados y se fué.

Y entre el Padre de la Compañía y su Señoría trataron que sería bien, para que no se vertiesse la doctrina de este fraile, ni entibiase la devoción general que se tenía a la Santa y a sus libros, de dar cuenta de ello a alguna persona grave, para que le reprendiese y pusiese en camino. Y para esto se determinaron, que ninguo sería tan a propósito como el Padre Fray Diego de Yepes, confesor que a la sazón era del Rey don Felipe II, que Dios tenga, así por el lugar que tenía como por la mucha devoción que siempre tuvo a la Santa Madre y a sus libros. Y así le escribieron a San Lorenzo el Real, donde residía con Su Magestad aquel verano.

Las cartas de su Señoría y del Padre de la Compañía, en que le daban cuenta de todo lo que había pasado con el Presentado, le envió su Señoría con mucha diligencia y cuidado. Otro día, o de allí a dos días oyó su Señoría que el Presentado estaba muy apretado de una gran calentura que le dió, la cual le acabó la vida dentro de sieta o nueve días, con gran admiración de su Señoría y de otras personas que supieron este caso.

Y aunque la enfermedad fue cosa natural, por los devotos de la Santa Madre se atribuyó a cosa de gran misterio, el darle tan a punto y acabarle con tanta brevedad; que por mucha que fue con la que el Padre

> Fray Diego de Yepes, Obispo que es de Tarazona, respondió a las cartas y escribió una de un pliego de papel tan docta y discreta, como se podía esperar de sus letras, santidad y prudencia para el dicho Presentado, respondiéndole de lo que había dicho contra los libros, amonestándole para adelante que se fuese a la mano en hablar contra ellos, y dándole muchas razones para sacarle de su opinión, cuando llegaron estos despachos de San Lorenzo, el Presentado estaba enterrado dos o tres días había. Y su Señoría guardó esta carta y la ha de tener. Y al dicho Señor Obispo se le acordará muy bien de cómo escribió esta carta y de todo lo aquí referido» ([29]).

Merecía la pena transcribir esta larga página que, aparte de los detalles de primera mano que nos ofrece, nos ambienta sobre el entorno del suceso, con la referencia expresa a Fray Diego de Yepes, residiente entonces en San Lorenzo del Escorial ([30]).

Yepes debió sentir una honda indignación, al ser informado de ese lamentable suceso. Tal vez pensaba que las acusaciones y censuras habian cesado ya, ante el silencio impuesto por el Consejo de Inquisición en el proceso de 1593, y ante el valor y la evidencia de las pruebas aportadas por las defensas y apologías en favor de los libros en cuestión. Pero, no había sido así. Siguiendo tal vez el consejo de sus informadores Yepes dirigió una carta a Juan de Lorenzana, que el Conde de los Arcos tuvo entre sus manos, y cuyo texto ofrezco a continuación, ya que se trata, a mi parecer, de un documento inédito. Dice así:

> «Maravillarse ha V(uestra) P(aternidad) de ver letra de quien conoce; pero la ocasión que se ofrece no me da lugar a esperar más conocimiento, confiado en

---

([29]) «Procesos», III, pp. 303-304.

([30]) A la muerte de Felipe II Diego de Yepes fué nombrado obispo de Tarazona: 27, IX, 1599-7, V, 1613. Para más información, Véase: *Yepes*, Diego de, en Diccionario de Historia Eclesiástica de España, t. 4, Madrid, 1975, 2790.

que será servido de recebir esta carta con afeccion piadosa y como de mano del mas aficionado hijo que tiene nro. Padre Sto. Domingo; de lo qual tengo dados evidentes testimonios en todos los lugares y ocasiones que en quarenta años se han ofrecido; y como tal hijo suplico a V.P. que me tenga y reciba esta carta, y condecienda con lo que en ella quiero suplicar.

Yo tuve tan buena dicha en mi juventud, que concí y traté muy familiarmente a la Madre Theresa de Jesus, y recebi della mucho favor y merced, y traté su alma y entendi sus deseos y modo de proceder, y tuve grandes testimonios de su santidad, prudencia y mercedes, que nro. Señor le hizo. Y tengo muy a cargo todas las cosas de su Orden, de su persona y doctrina, y deseo que la Orden vaya siempre creciendo, y que su doctrina sea siempre con utilidad de las almas y en aumento de la fee de la santa Iglesia, por quien ella padeciera muchos martirios.

El recato que tuvo en sus revelaciones, en sus libros y doctrina consta de los mismos libros; y los hombres más doctos y santos, que había en si tiempo, son buenos testigos desto; pues ninguna cosa dixo, vido ni obró, que no la examinasen primero, y fuese aprobada por ellos. El libro de su Vida aprobaron el Padre Maestro Avila y el P. Fr. Domingo Bañez, y el Padre Fr. Luis de León, cuyos testimonios tengo yo firmados de sus nombres, y por ahí estan impresos, sin otros muchos varones muy graves de aquellos tiempos y destos, que los han leido, aprobado y estimado, como cosa revelada. Sabe V.P. la comunicación que tuvo con los Padres Fr. Pedro Hernández, Fr. Bartolomé Medina, Fr. Diego Yanguas, Fr. Felipe de Meneses, Fr. N. de Salinas, Fr. Vicente Barrón, y finalmente con todo lo bueno que en esta sancta Orden huvo en sus tiempos. Y así mesmo, con el Padre Fr. Po. de Alcantara y los más espirituales y doctos hombres que hubo en la Compañía. Los quales ella andaba a buscar para darles parte de sus cosas y la desengañasen ni iba errada. Y todos la esforzaban, ani-

maban, confirmaban y estimaban, a mi parecer (hablando en general).

Quien vivio tan sanctamente y tan sancta Orden fundó y con tanta humildad y recato procedió, no permitiera Dios que fuera engañada ni dixera cosas para engañar; pues, la guarda de los mandamientos de Dios es la que en todo nos asegura: 'fidelia omnia mandata eius, confirmata in saeculum saeculi, facta in veritate et aequitate'.

Conforme a esto suplico a V.P. se sirva de favorecer esta parte y escusar e interpretar en favor lo que tuviere lugar, y considere que esta muger fue sancta y fundadora de una Orden tan ilustre, y de quien tanto nro. Sr. se sirve. Y no se quiera señalar en desacreditar una defuncta, que no puede volver por sí, ni dar tan pesado nombre a quien con tantas veras deseó servir a nro. Sr. y a su Iglesia. Y si alguna cosa le parece que no fue tan acertada, y que no tiene excusa, propóngalo en el tribunal, que para esto tiene la Iglesia, con el recato que tal materia pide; porque de esotra manera de proceder no se sigue ningun provecho, sino mucho escándalo, y a la Orden perjuicio. Y con razón se podrán quexar de V.P. vivos y muertos. Y no quiera V.P. señalarse tanto en desacreditar a quien toda esa Orden, y el Padre della tanto favorecieron.

Perdone V.P., que el amor que tuve a esta sancta Madre y tengo a su Orden, y el deseo que haya conformidad en todos, me ha movido a escrevir esta. Guarde Dios a V.P. en toda salud, etc. Julio, 6 de 1594» ([31]).

([31]) Archivo Gen., O.C.D., Roma, Plut. 387, f. 1. La fecha de la carta aparece escrita por una segunda mano, del tiempo. De mano distinta del texto, esta anotación: «Este es traslado de una carta que Fr. Diego de Yepes, siendo Prior de San Lorenzo el Real, escribió al Pe. Fr. Orellana, de la Orden de St. Domingo, que con mucha libertad desacreditaba la doctrina de nra. Sta. Madre Teresa de Jesus, y en recibiendola muerió; y así no pudo responder. Fr. Dio. Obispo de Tarazona». Por los datos que conocemos, el destinatario no fue Orellana, sino su compañero Juan de Lorenzana. El dato: *en recibiéndola murió*, no se corresponde con la biografía de Orellana,

3. Los datos que acabamos de comentar nos llevan a establecer algunas conclusiones importantes. A mi modo dever hay que corregir la fecha que se ha asignado a la muerte de Juan de Lorenzana. Este no murió en 1595, como apunta el P.V. Beltrán de Heredia ([32]), sino en la primera quincena del mes de Julio de 1594.

a) ¿Que sucedió a partir de aquí? La muerte de J. de Lorenzana no supuso la muerte de este proceso, como consta de otros documentos. Tal vez este perdió su caracter de *proceso inquisitorial,* propiamente dicho, para entrar por el camino de una discusión más abierta en torno a la doctrina de los libros de la Madre Teresa, dentro del marco del proceso de beatificación y canonización, que se había iniciado en Salamanca en el año 1591. Las defensas, sobre todo, provienen ahora de ambientes no propiamente inquisitoriales.

La acusación contra la Madre Teresa repercutió en la marcha de los procesos de beatificación y canonización. Pero, encontró un ambiente enteramente desfavorable. Concluido el proceso de Salamanca (1591-1592), se hicieron los procesos informativos, por iniciativa del Nuncio Camilo Gaetano a petición de la venerable Ana de Jesús en las ciudades de Avila, Toledo, Madrid, Valladolid, Zaragoza, Palencia, Salamanca, Sevilla, Valencia, Segovia, Medina del Campo, Huete, Villanueva de la Jara, Malagón, Cuerva, San Lucar la Mayor (1595-1597 ([33]). El resultado fue una exaltación de la figura de la Madre Teresa y una aprobación elogiosa y entusiasta de sus libros y doctrina.

El texto de las informaciones recogidas llegó a Roma en 1597. Lo llevó el Dr. Bernabé del Mármol, que unos años antes había sido portador de un ejemplar de las obras de

---

que según V. Beltrán de Heredia, siguiendo al P. G. de Arriaga, murió en 1599 (l.c., p. 507, nota 49). Se corresponde con la muerte de Juan de Lorenzana, como sabemos.

([32]) V. Beltrán de Heredia, l.c., p. 519, nota 64.

([33]) El texto de estos procesos llena los dos primeros tomos de la edición hecha por el P. Silverio de Santa Teresa: «Procesos»..., I, 572 pp.; II, pp. 1-186.

Santa Reformadora *recien impresas,* que entregó al Papa Sixto V, que las tuvo en grande estima (34). Las informociones iban acompañadas de cartas laudatorias de Felipe II y de su hermana la Emperatriz María, dirigidas al Papa Clemente VIII (21, III, 1597 (35).

En este ambiente, la acusación presentada por Lorenzana no podía pasar desapercibida. La censura de la doctrina de la Madre Teresa como herética, contraria a la fe, idéntica a la de la secta de los alumbrados presentaba un tropiezo y un inconveniente, que había que resolver y clarificar en un proceso de beatificación.

Se creó por esto mismo un ambiente de inquietud y desasosiego en todos cuantos trabajaban con celo y simpatía en esta causa. Jerónimo Gracián, el gran amigo y colaborador de la Reformadora del Carmelo, deja traslucir en algunos textos ese ambiente enrarecido. Precisamente por estos años, y urgido por esta situación redactaba una obra, a la que dió el significativo título de: *Defensa de la doctrina de la Madre Teresa,* que según él mismo decía, llenaría unos *treinta pliegos de papel.* Una alusión a esta situación la encontramos en la carta que en 4 de Febrero de 1596 dirigió desde Roma a su hermana María de San José. La pedía unos *papeles* y otros documentos que «hubieren venido a sua noticia... para cierta cosa que se hace para la canonización» de la Madre Teresa de Jesús. Es de mucha importancia, le dice, por-

---

(34) Alude al hecho J. Gracián de la Madre de Dios en el *Dilucidario.* Según su testimonio, las obras fueron leidas con provecho y reconocimiento por el Cardenal Santa Severina y por Juan Francisco Bordonio, obispo de Novara, quien las tradujo al italiano en 1592, dedicando su edición a Clemente VIII (Vease J. Gracián de la Madre de Dios, *Dilucidario del verdadero espíritu,* lib. I, c. 4; l. c., (véase la nota 13), p. 15.

(35) «Procesos»..., I, l.c., p. XIII. Dice el P. Silverio en esa Introducción: «Terminadas las informaciones, el mismo Bartolomé del Mármol, que debía ir a Roma para algunos negocios de la Iglesia de Toledo, las llevó en 1597 al Papa Clemente VIII, con cartas muy apretadas de Felipe II y de su hermana la Emperatriz María (21 de Marzo de 1597), para que continuara adelante la causa de la canonización de la Madre Teresa».

que se había hurdido una *nueva persecución,* que él juzga como *invención del demonio,* contra la Madre y sus hijas ([36]).

En otra carta a la misma hermana, 1 de Junio de 1597, le dice en forma más directa:

> «Ya se acabó de escribir la obra que dije, me costaba gran trabajo, que es: *Defensa de la doctrina de la Madre Teresa,* contra los que la quieren hacer herética. Tendrá treinta pliegos de papel» ([37]).

b) El ambiente en Roma antes de 1605 era enteramente favorable a la causa de la Madre Teresa. Las Congregaciones Romanas y los Cardenales más influyentes, como Baronio, Belarmino, Pinello... apoyaban su proceso de beatificación. El Papa Clemente VIII estimaba y favorecía en todo a los Carmelitas, como lo demuestran multitud de documentos.

De España llegaban a Roma peticiones de diócesis, de obispos y de Instituciones, para que el nombre de la Madre Teresa fuese incluido en el catálogo de los beatos y los Santos. Entre estas peticiones tienen especial interés la que cursó en 2 de Febrero de 1602 la Universidad de Salamanca

---

([36]) J. Gracián de la Madre de Dios, *Carta* a María de San José, 4.2.1596; en 'Obras del P. Jerónimo Gracián...', Biblioteca Mística Carmelitana, 17, Burgos, 1932, pp. 317-318.

([37]) J. Gracián de la Madre de Dios, *Carta* a María de San José, 1.6.1597, l.c., p. 324. En carta de 1 de Marzo de 1599 a la misma María de San José, le dice que está imprimiendo en esos días una *Vida* de la Madre Teresa en italiano; y que acabará muy pronto otro breve tratado en declaración y defensa de la doctrina de la Madre Teresa (l.c., p. 334). Este tratado parece distinto del que lleva por título: *Dilucidario del verdadero espíritu,* como parece deducirse de una carta que el autor escribió a su hermana Juliana de la Madre de Dios, 14 de Mayo de 1600 (l.c., p. 343).

La *defensa* escrita por Gracián, idéntica a la primera parte del *Dilucidario,* o distinta, tuvo mucha difusión. Andrés de la Encarnación dice que vió ejemplar manuscrito en la oficina del historiador general de la Orden en Granada, en una Colección de papeles muy curiosos. Entre ellos, la acusación de J. De Lorenzana contra los libros de la Madre Teresa y su defensa de N.P. Gracián» (M.H., B.N. de Madrid, Ms. 13484, f. 27r.)

y la que un año antes había enviado la Universidad de Alcalá de Henares (38).

Aparte de todo, los carmelitas habían trabajado con celo y entusiasmo para neutralizar los efectos de la acusación. Tomás de Jesús y Jerónimo Gracián, sobre todo, redactaron informes y defensas de la doctrina de la Madre Teresa, que aclararon y despejaron todos los argumentos y dificultades propuestas. Estas defensas tuvieron grande difusión. En 1604 la Congregación de Ritos había examinado detenidamente toda la documentación relativa a este asunto. En consecuencia, el 8 de Mayo de ese mismo año el Papa Clemente VIII dirigió sus *Letras Apostólicas* a los obispos de Avila y Salamanca, para que abrieran nuevo proceso, sobre la fama de santidad, heroicidad de virtudes y sana doctrina de la Madre Teresa de Jesús (39).

4. El 3 de Marzo de 1605 moría el Papa Clemente VIII. La decisión que había tomado a favor de proseguir el proceso de beatificación y canonización de la Madre Teresa pudo significar la muerte de las acusaciones formuladas por Lorenzana en 1594. Pero, no fue así.

La llegada de Paulo V al gobierno supremo de la Iglesia (29 de Mayo de 1605) dió nuevo aliento y un hálito de esperanza a los acusadores. El Papa venía rodeado de fama

---

(38) La Universidad de Salamanca, en esta carta, llama a la Madre Teresa: «Santísima mujer, que ha llenado con la fama de sus virtudes no solo a España, sino también a toda la Europa, mujer escogida... clarísima Teresa». La carta está dirigida al Papa Clemente VIII. La firman: Francisco de Avila Guzman, Rector; Dr. Diego Enriquez, Fr. Agustin Antolínez, Fr. Alfonso de Curiel, Baltasar de Céspedes y Bartolomé Sánchez, como Notario Scretario. La publica el P. Silverio de Santa Teresa, en «Obras de Santa Teresa»..., II, Biblioteca Mística Carmelitana, 2; Burgos, 1915, pp. 395-396. — Sobre la carta de la Universidad de Alcalá, vease Francisco de Santa Maria, «Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen», t. IV, lib. 14, c. 2.

(39) Entre las perguntas propuestas en el Interrogatorio leemos estas dos, más significativas: «Item, si saben... haber sido la Madre Teresa de Jesús... mujer de admirable santidad y virtud, y que comunmente ha sido y es tenida por persona de grande espíritu, caridad, piedad... Item, si saben y han oido decir... haber escrito un libro de admirable doctrina y provecho para las almas, y haber obrado grandes milagros...» (Vease «Procesos»..., II, p. 187).

de hombre de *sólida piedad,* y «de celo ardiente de las almas: voluntad enérgica, caracter firme», que aplicó a la reforma de la vida interior de la Iglesia, en lo que obtuvo felices resultados ([40]).

Durante los primeros años de su pontificado la acusación contra los libros de la Madre Teresa cobró nueva actividad. Sucedió algo parecido a lo ocurrido en las cuestiones *De Auxiliis* ([41]). Los acusadores confiaban en encontrar acogida y apoyo en el nuevo Pontífice. Un error de perspectiva les llevó a suscitar de nuevo la cuestión. Dice Andrés de la Encarnación, siguiendo a Jerónimo de San José:

> «Instaba todavía el émulo y perseguidor de estos libros, y habiendo entrado a gobernar Paulo 5, volvió a ver si en su tiempo podía lo que no pudo en tiempo de Clemente. Llegó la materia a ponerse en términos de justicia, y cometió su Santidad para mayor satisfación de la Iglesia a dos gravísimos varones el exámen... Dieron estos sucensura (tráhela la Biblioteca). Vistos por el Pontifice los Pareceres de estos tan graves prelados, aprobó y calificó de nuevo los libros de la Santa, que era lo que el Señor había dispuesto» ([42]).

([40]) L. Pastor, «Historia de los Papas», trad. de Jose Montserrat, t. II, vol. 25, Barcelona, Edit. Gustavo Gili, 1944, p. 172.

([41]) Véase L. Pastor, l.c., p. 182. La cuestión *de Auxiliis* había quedado paralizada en los últimos años de Clemente VIII. La llegada del nuevo Pontífice parece que abría nuevos caminos a los problemas debatidos. Las dos partes contendientes, cada una por su camino y con su esperanza, con su bagaje de razones y su optimismo, «apenas subió al trono Paulo V hicieron diligencias para infundir en el Papa sus ideas propias» (L. Pastor), con el intento de inclinar la balanza a su favor.

([42]) Andrés de la Encarnación, M.H., B.N., Madrid, Ms. 13483, f. 53v. — El P. Silverio de Santa Teresa transcribe parte de este texto, en el cual hay que tener bien en cuenta la cronología de sus diversos elementos («Obras de Santa Teresa...», I, p. XLI). — En cuanto al sentido del mismo, hay que tener en cuenta que Andrés de la Encarnación parece referirse a un solo *émulo y acusador,* como si fuese el mismo el que firmó la acusación en Toledo, en 13 de Enero de 1594, y el que activó la causa ante Paulo V. Pero, Juan de Lorenzana había muerto hacía ya diez años. ¿Quién, o quienes asumieron ahora su papel...?

El proceso entró en una segunda etapa, cambiando enteramente de fisonomía. No se trata de un proceso inquisitorial, sino de una revisión de datos dentro del proceso de beatificación y canonización de la Madre Teresa, que recorre los años 1605-1607.

La situación creada por esto debió ser un tanto inquietante. El asunto debió hacerse *comidilla* en los ambientes eclesiásticos de Roma. Los devotos y amigos de la Madre Teresa se aprestaron a escribir defensas y memoriales en favor de su doctrina. Diego de Yepes redactaba por estos años una biografía de la Santa, en la que está muy marcado el aspecto de la apología ([43]).

Entre el material perteneciente a este proceso encontramos la transcripción de alguns fragmentos de los Procesos, en elogio de la doctrina y los libros de la Madre Teresa. Son los de D. Bañez, J. Ripalda, D. de Yanguas y Juan de las Cuevas ([44]).

Se hicieron diversos extractos de las *proposiciones censuradas,* para una mejor defensa de las mismas. Por lo general van númeradas. Son 12 y 14, según las copias. Una serie lleva por título: *Obieciones que cierto letrado puso a los libros de nuestra Sta. Madre.* Es extracto del memorial de J. de Lorenzana. Otra serie (en 12 números) lleva este título: *Censura super doctrina Matris Teresiae de Jesus.* Probablemente estos catálogos de proposiciones sirvieron de pauta a los examinadores nombrados por Paulo V.

Las defensas redactadas por estos años son varias. Algunas de oficio, otras tal vez espontaneas. Estas por lo general

---

([43]) Diego de Yepes, *Vida, virtudes y milagros...* (Véase nota 11). Este sentido apologético tiene sin duda el *prólogo,* en el que recoge «varios testimonios de personas graves, doctas y santas, que aprovaron el espíritu de la Santa Madre Teresa de Jesús». La *Vida* está dedicada a Paulo V, em 1 de Agosto de 1606. Sobre el autor de esta *Vida,* véase Matias del Niño Jesus, *¿Quien es el autor de la 'Vida' de Santa Teresa a nombre del P. Yepes?,* en El Monte Carmelo, 1956, 244-255. Se le atribuye a Tomás de Jesús. Vista a través de este proceso se refuerza y reafirma dicha hipótesis.

([44]) Vease «Procesos»..., I, pp. 6-11 (D. Bañez, Salamanca); 239-243 (D. de Yanguas, Piedrahita); 265-67 (J. de Ripalda, Toledo); 366-368 (J. de las Cuevas, Madrid).

figuran como anónimas, pero son fácilmente identificables. Algunas constituyen verdaderos trataditos sobre los temas más importantes de la vida de oración: visones, contemplación, rapto, unión mística, conocimiento místico, arrobamiento... Entre estas ocupa el primer lugar, a mi modo de ver, la escrita por el P. Tomás de Jesús, que lleva por título: *Apologia en defensa de la verdad y pureza de la doctrina de los libros de la bienaventurada Madre Teresa de Jesús. Por un hijo y siervo suyo.* Es importante también la del P. Juan de Jesús María, que procede de la *Postulación...* no de ambientes inquisitoriales (45).

a) El proceso se cerró con los informes, enteramente favorables a los libros y a la doctrina de la Madre Teresa, redactados por los dos examinadores de la causa, nombrados por el Papa Paulo V: el P. Juan de Rada y el P. D. Alvarez.

El informe de Juan de Rada, obispo de Trani y Patti, lleva este título: *Censura censurae factae in librum Matris Teresiae de Hhs.* Examina doce proposiciones y concluye con este dictamen:

> «Censeo, ergo, nihil esse censura dignum is iis quae censor obijicit contra Matrem Teresiam, sed omnia saltem probabiliter defendi posse» (46).

---

(45) De esta época proceden, además de estas apologías, otras varias: como la de Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, la del P. Pedro de la Madre de Dios, otra anónima, que forma parte del mismo proceso. Con posterioridad, y siempre con referencia a estos sucesos, se escribieron otras apologías y defensas de la doctrina de la Madre Teresa, entre las que destacan las redactadas por el P. Jose de Jesús María. Sobre las Apologías escritas por Gracián y por Tomás de Jesús las fuentes manuscritas, desde Andrés de la Encarnación, nos han transmitido muchos datos para su identificación, incluso algunos extractos.

(46) Conocemos autógrafo y copia. Juan de Rada no tomó posesion de la diócesis de Trani, al ser nombrado antes obispo de Patti. Sobre este autor, en un ambiente algo similar al de nuestra historia, véase el estudio de I. Vazquez Janeiro, «Nemo publice venerari praesumat'. Parecer inédito de Fray Juan de Rada (+ 1608, sobre el culto debido a los siervos de Dios» en «Noscere Sancta, Miscellanea in memoria di Agostino Amore, OFM., (+1982)», II, Roma, 1985, 361--384. Yo estoy preparando para su publicación su *Apología* inédita de los libros de la Madre Teresa de Jesús.

El informe del P. D. Alvarez,, obispo de Trani, lleva este significativo título: *Censura, seu potius defensio propositionum, quae in libris Matris Teresa a quibusdam notantur.* Examina catorce proposiciones generales y emite su juicio en estos términos:

> «Ex his colligo doctrinam Matris Terese in propositionibus praedictis nihil continere doctrinae catholicae aut bonis moribus adversum; sed, valde utile iis qui perfectam vitam spiritualem profitentur, vel ad eam tendunt. Nec posse propter illam eius canonizationem im-Stae. Sedis Apostolicae» ([47]).
>
> Ita sentio, submittens meum iudicium correctioni Sae. Sedis Apostolicae» ([47]).

Estos informes fueron presentados al Papa Paulo V en 5 de Agosto de 1607 por el Cardenal Pinello, protector de la Orden de los Carmelitas. El Papa los ratificó y el proceso de beatificación y canonización de la Madre Teresa siguió su curso, hasta su feliz conclusión.

Se cerraba así la historia desafortunada de las sequelas que había tenido la acción de la Inquisición española contra sus libros y doctrina. El prestigio de la Madre Teresa, la pureza de esa doctrina y la autoridad de esos libros quedaban reforzados, después de haber pasado por el crisol de la censura y de la más cerrada oposición.

Enrique Llmas Martínez

([47]) El P. Diego Álvarez, O.P., arzobispo de Trani, había conocido a la Madre Teresa de Jesús. Con él había consultado «algunas veces de las cosas de su alma» (V. Beltrán de Heredia, *Un grupo...*, l.c., p. 519, que remite a F. Martin, «Santa Teresa de Jesús y la Orden de Predicadores», Ávila, 1609, p. 647). Su informe recoge la proposición acusatoria en castellano. La respuesta, o censura de la misma está redactada en latín. El informe llena seis folios dobles.

LA TRAMA DELLE PASSIONI NEL «DE REGIS INSTITUTIONE ET DISCIPLINA» DI JERÓNIMO OSÓRIO

I

Si apre, il *De regis institutione et disciplina,* con una inquietante immagine dell'onnipervadente «regnandi libido» (1). Vera e propria malattia dell'umanità associata, questa sembra agire, in primo luogo, come causa e motore delle *vicissitudines regnorum,* del sorgere cioè e del tramontare delle compagini politiche, *vicissitudines* di cui peraltro Osório evidenzia eminentemente l'esito catastrofico («Rerump. conuersiones, Imperiorumque maximorum ruinae, & summorum Regum clades»), per allontanare ogni lettura provvidenzialistica e introdurre invece una connotazione negativa. Forza umana, e propria di un'umanità svincolata e lontana da ogni rapporto con

(1) Hieronymi Osorii, Lvsitani Episcopi Algarbiensis, *De regis institvtione et disciplina, libri octo,* Ad Serenissimum & Inuictissimum Lusitaniae Regem Sebastianum primum, Coloniae, In officina Birckmanica, Anno M.D.LXXXII, libro I, ff. 1r - 2r: «Qvam multa mala in res humanas inuexerit regnandi libido, Princeps inuictissime, Rerump. conuersiones, Imperiorumque maximorum ruinae, & summorum Regum clades funestissime declarant. Que enim gens rerum gestarum gloria praestans, non hoc morbo concidit? Quod Regnum tantis opibus floruit; vt non hac tande cupidiate funditùs euersum, & extinctum sit? Plenae historiae sunt: ne scenae quidem de hoc tanto malo silent: vita etiam communis, huius tam dirae pestis exempla propè quotidiana suppeditat; & quod est magis admirandum, cùm omnibus proposita sit vita secura atque tranquilla, & omnes videant, quàm multa pericula illis intendantur, qui multis imperant: & quantis curis impliciti sint omnes, qui in Regio sede locati sunt: ita tamen quidam per omnes

la divinità (2), la «regnandi libido» è l'elemento dinamico di un processo di degenerazione che incombe su tutte le società. Fin da questo testo iniziale, che parrebbe conchiudersi in una fenomenologia pessimistica della realtà terrena e insieme in una tensione apologetica (nom da Dio viene il male: «nec enim est illius summi conditoris & Domini, qui naturam vniuersam finxit, pestem hominibus machinari»), Osório definisce la propria posizione rispetto alla tradizione del pensiero politico: e in questo caso, rispetto ai teorici del governo *humanus,* per i quali, nella scansione gerarchica della società, erano compresenti un *finis supernaturalis,* riferito a Dio, e un *finis naturalis,* e introducevano in tal modo una bipolarità nell'agire politico, che assicurava spazi di autonomia e autosussistenza all'arte di governo (3). Per Osório, che qui si muove ancora sul piano della mera descrizione degli effetti,

---

flammas, regnandi cupiditate incensi rapiuntur, vt nullus metus, nulla verecundia, nulla religio eos impediat, quò minus omnia tetra facinora machinentur. Primùm enim leges, in quibus salus patriae sita est, odio nimis acerbo persequentur: omnes magistratus extintos, atque delectos cupiunt: principibus insidias parant: Remp. temeritate & amentia perturbant: ut sic tandem omnibus praesidijs publicae libertatis per summum scelus ereptis, ipsi soli in Rep. dominentur. Quin etiam multi vsque eò progressi sunt, vt non solum ciues, socios, cognatos, fratres, amicos: des etiam liberos, atque parentes immanissimè trucidarent, & in res etiam sacrosanctas, omnique religione munitas inuecti, sanctissimum Dei numen, pre sua effrenata cupiditate contemnerent. Vnde colligitur, nihil esse tam sancto iure vallatum, aut tanta religione septum, quod non perrumpat, atque disturbet ambitio... Magnus enim animus, si modo, atque ratione vacat, ita turbatur, & ruit; vt quocunque impetum dat, horrendas strages efficiat. Adiuuat eutem eorum, qui ad summos honores aspirant, insaniam, multitudinis error, atque dementia: quae saepenumerò nullum scelus detestabile iudicat, quod regnandi causa susceptum sit... Vnde concludi potest, nihil esse animo maximo, si non fuerit ratione temperatus, rebus humanis infestius».

(2) Ivi, I, ff. 2v - 3r: «Num eam pestem à natura data homnibus, vt hac cupiditate caeci, deficiant à mente, sponte atque voluntate sua praecipites, in miseriam sempiternam irruant? Nullo modo: nec enim est illius summi conditoris & Domini, qui naturam vniuersam finxit, pestem hominibus machinari: hominum tamen inconsiderata temeritate fit, vt naturae principia, quae ad salutem & honestatem data sunt, ad perniciem & ignominiam conferantur. Nec enim impetus animi, regnum appetentis vituperandus est: sed mentis caecitas, quae illo impetu vti nescit: & dum Regnum sibi parere nititur, seruitutis miserrime vinculis alligatur».

(3) Cfr. W. Ullmann, *Radici del Rinascimento,* Roma-Bari 1980, pp. 159-88.

la «regnandi libido» rivela la propria valenza disaggregativa sol che si trascorra dalla contemplazione delle *vicissitudines regnorum* — un livello ancora troppo generale e astratto di riflessione — all'esame dell'azione di tale «libido» sulla struttura stessa società: è una forza che non viene trattenuta da alcuna forma di coercizione, esterna («metus»), introiettata («verecundia»), sovraumana («religio»), e che procede — lungo la stessa scansione — a scardinare e a vanificare tutte le forme di obbligazione che determinano il vincolo sociale. Si procede dalla distruzione delle leggi, «in quibus salus patriae sita est», e del potere civile («omnes magistratus extinctos», «principibus insidias parant»), all'affermazione del dominio del singolo. Ma anche altre forme di vincolo societario risultano egualmente negate: accanto al vincolo politico, vengono attinti i legali che, ben più che su un patto, si reggono sui sentimenti, fino a sconvolgere il rapporto tra padri e figli («sed etiam liberos, atque parentes immanissimè trucidarent»). Finalmente, la «regnandi libido» perviene a colpire l'ordine sovraumano, in quanto fondamento della società e garanzia delle sue norme di sussistenza: «& in res etiam sacrosanctas, omnique religione munitas inuecti, sanctissimum Dei numen, pre sua effrenata cupiditate contemnerent». Nel concludere il testo con una visione della potenza distruttiva *ab imis* della «regnandi libido», Osório procede a un implicito slittamento lessicale, poiché denuncia la forza per cui «nihil esse tam sancto iure vallatum, aut tanta religione septum, quod non perrumpat, atque disturbet» come «ambitio». E in tal modo trascorre dalla descrizione fenomenologica a un approfondimento analitico, a riconoscere la natura psicologica, passionale, della δυναμις di cui ha finora descrito gli effetti.

Un ulteriore movimento nell'argomentare dell'umanista. Infatti, la «regnandi libido» si trova subalternata alla «ambitio». In quanto «pestis», è l'espressione di una condizione psicologica, un malessere che si rivela originato da un'assenza, un'imperfezione, giacché l'«ambitio» altro non è se non il «magnus animus» deprivato dell'apporto di «modus» e «ratio»:

> Magnus enim animus, si modo, atque ratione vacat, ita turbatur, & ruit; vt quocunque impetum dat, horrendas strages efficiat... Vnde concludi potest, nihil esse animo maximo, si non fuerit ratione temperatus, rebus humanis infestius (4).

Aveva scritto Osório in apertura dei libri *De gloria:*

> Primum enim adeo late patet, ut nullus sit... qui non flagret infinita quadam gloriae cupiditate. Deinde ita est id communibus sensibus infixum, ut nequi ui rationis euelli, neque lege aut more ullo mutari, neque ullo metu coërceri & comprimi possit. Postremo tam uehemens est, ut animum nullo in loco consistere patiatur, sed semper incensum trahat & rapiat, ad maiora in dies & altiora inflammato studio consectando. Ex hoc autem animi motu clarissimae uirtutes, ex eodem teterrima uitia nascuntur (5).

Ecco dunque che l'animo umano, dove «sunt in nobis... innata semina virtutis» (6), si rivela come un luogo attraversato da un'incomponibile dicotomia, percorso da una frattura attorno alla quale si sistemano, in costellazione, le passioni (7). E il discrimine è fornito appunto dalla ragione («ratio»): se le passioni vi si subalternano, «ad diuinam naturam propius accedamus»; in sua assenza, «ea scelera concipimus, ut belluas

---

(4) Hieronymi Osorii *De regis institvtione et disciplina,* cit., ff. 1v-2r.

(5) Hieronymi Osorii Lvsitani *De gloria libri V.* Ad Ioannem Tertivm Lvsitaniae Regem, Florentiae, Apud Laurentium Torrentinum, MDLII, libro I, pp. 3-4.

(6) Hieronymi Osorii Lvsitani *De nobilitate christiana libri III.* Ad Ludouicum Principem Clariss. Emanuelis Lusitaniae Regis F., Florentiae, Apud Laurentium Torentinum, MDLII libro I, viii, p. 141.

(7) Hieronymi Osorii *De gloria,* cit., I, pp. 6-7: «Nam ira, cupiditas, spes, metus, dolor, uoluptas, & reliqua generis eiusdem, quibus animos uel incendi, uel restingui, uel incitari, uel remitti, uel efferri, uel contrahi, uel alio quouis pacto commoueri, & agitari sentimus, nobis donata sunt, ut noxia repellentes, & salutaria asciscentes, naturae status conseruemus; nos uero ea plerumque omnia ad flagitium, atque uitae pestem conferimus».

etiam immanitate superemus» ([8]). Alla luce di questa dottrina psicologica, si può riattingere l'argomentazione sviluppata nel *De regis institutione,* per sottolineare come questa dottrina intervenga, e agisca, nella lettura che Osório conduce dell'erasmiana *Institutio principis christiani.* E' stato finemente notato come lo scritto di Erasmo si sorregga su un «rigoroso intellettualismo etico» ([9]) di ascendenza platonica: il testo si trasforma in uno spazio dove si fronteggiano, irriducibili, le immagini del *rex* e del *tyrannus,* incarnazioni del bene e del male assoluti, della perfetta umanità e della ferina *immanitas* ([10]). Lungo questa prospettiva, il lavoro dell'*institutio* altro non è se non la costante proposizione al principe di un modello totalizzante, «un esemplare assoluto di comportamento che abbia sul suo intelletto una forza coibente» ([11]), fino a trascorrere nella costruzione del sovrano come *typus Christi:* «aut tua crux tibi quoque tollenda erit, aut non agnoscet te Christus» ([12]). In Osório, pur nell'adesione al dettato erasmiano, si assiste a una significativa dislocazione: giacché uno è il luogo donde scaturiscono le due figure contrapposte del *rex* — come uomo del *modus* e dell'eccellenza («Rex enim ille demum habendus est, qui longè multumque reliquis hominibus honestatis opibus, & ornamentis antecellit») — e del *tyrannus,* come *rex* degenerato e *amens* («Rex enim temerarius & insanus, non Rex, sed tyrannus existimandus est») ([13]). Una distanza non più ontologicamente fondata, ma — come denuncia la stessa scelta lessicale: «habere», «existimare» — una distinzione che fa riferimento, e si stabilisce, su concrete

([8]) Ivi, p. 7.

([9]) M. Isnardi Parente, «Introduzione» a Erasmo da Rotterdam, *L'educazione del principe cristiano,* a c. di M. Isnardi Parente, Napoli 1977, p. 20.

([10]) Cfr. ivi, p. 21. Per l'influenza dell'*Institutio* erasmiana nella filosofia politica del Cinquecento portoghese, si consenta il rinvio a D. Bigalli, *Immagini del principe. Ricerche su politica e umanesimo nel Portogallo e nella Spagna del Cinquecento,* Milano 1985, pp. 170-90.

([11]) M. Isnardi Parente, «Introduzione», cit., p. 12.

([12]) Desideri Erasmi Roterodami *Institutio principis christiani,* in Desideri Erasmi Roterodami *Opera,* a c. di O. Herding, Amsterdam 1974, IV, 1, p. 148.

([13]) Hieronymi Osorii *De regis institvtione et disciplina,* cit., I, ff. 3 r e 4 r.

forme di comportamento. In luogo cioè di una derivazione deduttiva, per cui dalla natura di *rex* o *tyrannus* discende la fenomenologia dell'agire del sovrano, un'analisi di suesto agire stesso, un'analisi che conduce al giudizio. In suesto senso nell'argomentare osoriano interviene, come ingrediente del giudizio, la nozione aristotelica del *commune bonum*, fondadamento del *consensus* che lega al sovrano i sudditi (14). Se questo, da un lato, consente a Osório di ricollegarsi direttamente alla tradizione del pensiero giuridico-politico portoghese, dall'altro si radica nella sua concezione psicologica, nella sua antropologia: esiste infatti un tropismo innato nell'animo umano, che nel suo punto più alto conclude nell'*imperare*, nel controllo degli altri:

> Est namque in animis nostris insitum quiddam generosum, excelsum atque magnificum, dignitatis appetens, imperandi studio incensum: nullos labores, dum modò gloriosi sint, nulla vite pericula honestatis gratia recusans. Non enim ad otium & ignauiam, nec ad futiles

(14) Ivi, ff. 4 v-5 r: «Rex... diuinae mentis paret, rectam rationem sequitur, iuris aequabilitatem colit, fraudem & malitiam coërcet, modum & ordinem in omni officio conseruat, Rempub. vniuersam excellentibus meritis obstringit, nullum periculum adire pro salute patriae recusat, ad gloriae sempiternae decus aspirat, & mortem denique contemnit, vt immortalitatem consequatur. Contra verò, Tyrannus Dei numen spernit, rationis imperium repudiat, libidini & impuritati seruit, iura diuina & humana violat, dolis & fraudibus innititur, veram dignitatem abijcit, & falsam imaginem decoris & dignitatis amplexatur: & tunc se viri fortis officio egregiè functum putat, cùm populum sibi commissum formidine perterret, & ex illius bonis praedatur, vt per vim & fraudem fortunas suas amplificet. Ergo, cùm Rex diuino presidio cinctus sit, & verissime honestatis laudibus abundet, & hominum ad se voluntates vehementer alliciat: consequens est, vt sit in administrando regno sapiens, in repellendis hostibus acer, in constituenda repub. moderatus, in iuris aequalitate tuenda constans, in reum successibus & euentis felix, nec ipse solùm beatus sit, sed patriam vniuersam felicem reddat, omnibusque bonis affluentem. Tyrannus autem contrà, cùm sit ope diuina orbatus, & turpitudinem maculis inustus, & hominibus propter malitiam & fraudem inuisus, & omnium mortalium fide & beneuolentia destitutus; & ea de causa omnia, quae gerit, partim rabidè atque furenter, partim timidè atque diffidenter administret: eueniat necesse est, vt non solùm ipse corruat, sed etiam omnes, qui sese ad illius ductum & imperium adiungunt, in calamitatem conjiciat».

> & inanes voluptates: sed ad officium & industriam, & animi contentionem: sed ad decus & honestatem, quae labore & studio comparatur, nati, suscepti, ab ipsaque natura imbuti & instituti sumus ([15]).

Se si procede nella lettura del testo, si avverte come questo *motus* innato, questo naturale tropismo dell'animo umano, si inserisce a sua volta in uno schema più ampio e complesso; schema che si scandisce in due movimenti fondamentali: da un lato, il processo ora descritto si rivela come *ex-cessus,* come tensione e *appetitus* ascensionali che attingono il piano superiore della *ratio,* a sua volta riflesso della *divina mens.* E in questa si riconosce e si acquieta. Dall'altro lato il *motus* dell'animo, che si concreta nell'*imperandi studium,* diviene conclusione di un *re-cessus,* che dalla *ratio* ritorna all'animo umano. L'*imperare* — come controllo degli altri, come equilibrio e compensazione delle altrui passioni — si trasforma in *obedire,* in controllo di sé e delle proprie pulsioni. Il meccanismo è evidente nell'attività del regnare, è la qualità del *rex* in quanto contrapposto al *tyrannus:*

> ... regnandi scientiam, non tantùm in imperando, sed etiam in obediendo consistere. Est enim obedientia, qua rationi & imperio legitimo obtemperatur, moderationis, & ordinis, & obseruantiae disciplina: quam qui non tenet, regnum rationis amittit, & fit libidinis effraenatae mancipium... ([16])

Si è già ricordato come le contrapposte fenomenologie delle due figure del potere sovrano riprendano sostanzialmente il dettato dell'*Institutio* erasmiana. Qui tuttavia preme sottolinearne solo alcuni elementi, funzionali all'analisi che si viene conducendo. Nel *De nobilitate civili,* Osório aveva distinto: «... sed aliud est seruire: aliud parêre...» ([17]) Se da un

---

([15]) Ivi, I, f. 3 r.
([16]) Ivi, I, f. 4 r. Cfr. anche ivi, ff. 35 v - 36 r.
([17]) Hieronymi Osorii Lvsitani *De nobilitate civili libri II.* Ad Ludouicum Principem Clariss. Emanuelis Lusitaniae Regis F., Florentiae, Apud Laurentium Torrentinum, MDLII, livro I, viii, p. 48.

lato, appunto, il recupero della *Politica* aristotelica consentiva all'umanista portoghese di recostruire l'immagine del *rex* lungo una forte curvatura ministeriale, come garanzia e custodia del *commune bonum,* come figura dell'equilibrio tra le passioni e la ragione, dall'altro, l'immagine del *tyrannus* è quella di un animo che, svincolato dalla volontà di «parêre» alla regione, diviene «mancipium» della *libido,* la propria e l'altrui. E' un *ruere in servitium* che procede a ritroso, sulla società, con valenza destrutturante: a una compagine sociale che si regge sui cardini della legge e della religione, sottentra un indefinito e fluttuante campo di tensioni, dove vige un'onnipervadente trama di scambi, dove la norma istituzionale del *beneficium* decade nei meccanismi del favore e della spartizione del bottino: una precivile società di *latrones.* E di tale giuoco il *tyrannus* è insieme momento dinamico e schiavo (18).

Sembrerebbe che a questo punto il meccanismo psicologico sia compiutamente esplicitato, conchiuso nel rapporto stabilito dall'*institutio* osoriana con il modello di Erasmo. Eppure, se si pone mente alla strategia della comunicazione messa in atto dall'umanista portoghese, la prospettiva si modifica: giacché il contrappunto, e la discussione, con il testo erasmiano si rivelano come parte di un primo movimento della complessiva argomentazione di Osório, come il luogo dove il confronto con la tradizione della figura esteriore del *rex/tyrannus.* A una fenomenologia del comportamento (19). Osório avverte come questa strumentazione con-

(18) Hieronymi Osorii *De regis institvtione et disciplina,* cit., I, ff. 2 r - v: «Si omnia latronibus suis largiuntur, opes suas profundi sentiunt: si eis aliquid denegant, hostes in se concitant, illos ipsos, quorum se fide communierant: si Regni adminitrationem familiaribus suis permittunt, omnia Regni praesidia dilabuntur: si per se omnia curare volunt, inanem curam, & sine vullo fructu percipiunt, horamque nullam habent metu, & sollicitudine liberam, sic autem fit, vt multi, qui Principes haberi volunt, nulla in re, neque domi neque foris conquiescant: nullam vitae suauitatem gustent: nulla voluptate animo libero, atque soluto perfruantur».

(19) Si cfr., a conferma di quanto si viene dicendo, *De regis institvtione et disciplina,* cit., I, f. 5 r: «...immanis Tyranni... quàm legitimi Regis naturam, atque mores imitetur». L'ontologica divaricazione tra le due forme di sovranità risulta attenuata, fino a ricondurre

cettuale sia solo in parte congruente con l'intuizione che ha retto comunque il suo discorso, la inquietante dicotomia che regna nell'animo umano, la dilacerante compresenza dell'*humanitas* e dell'*immanitas*. L'abbandono del procedere per deduzione impone all'umanista portoghese un ulteriore movimento, l'ipertrofizzazione dell'*exemplum*, del modello — che abbandona la funzione di *signum* delle realtà dottrinali e acquista una propria autosussistenza. Certo, a rafforzare questa scelta interviene in primo luogo l'esigenza di esaltazione dinastica, di ritracciare — aldilà e nonostante lo iato nella successione provocato dalla morte dell'*infante* Giovani — una continuità sostanziale tra i sovrani della casa di Aviz, a partire da quell'Emanuele il cui ricordo ritorna nella stessa cornice del dialogo ([20]). Ma proprio il gesto con cui Osório separa dal fluire della scrittura dottrinale il momento dell'introduzione del modello ([21]) consente all'*exemplum* di acquisire, accanto alla valenza normativa, un'ulteriore curvatura suasoria e parenetica, curvatura accentuata per un verso dal sapore provvidenziale della nascita di Sebastiano, quasi atto di *spes contra spem*, per altro verso dalla convinzione dell'alto destino dell'ultimo principe di Aviz — «Fore namque suspicantur, vt illos sanctissimos Principes, quorum stirpe procreatus es, multum virtute superes» ([22]). Ma quello che sembrava il lineare sviluppo di una scrittura panegirica, un discorso di limpide certezze, si rivela percorso da una tensione problematica: giacché dell'animo del principe non è data sapienza immediata, non è data *scientia*. Una seria di indicatori lessicali («suspicari», «videre», «cernere» ([23]) riconducono la conoscenza della personalità e della qualità del sovrano per

---

il *tyrannus* a *simius* del re. Brevi considerazioni sulla tirannide come forma politica, in Osório, in F. E. de Tejada, *Las doctrinas políticas de Jerónimo Osório*, Madrid 1945, pp. 38-40.

([20]) Cfr. Hieronymi Osorii *De regis institvtione et disciplina*, cit., I, f. 6 r: «...in Bethlehemiticum templum, Regis Emanuelis omnis memoriae facilè Principis, proaui tui sumptibus aedificatum...».

([21]) Con una pausa, segnatta dalla clausola: «...Lusitaniam beatam existimo...». Cfr. ivi, I, f. 5 r.

([22]) *Ibidem*.

([32]) Ivi, I, ff. 5 *r-v*.

entro un più generale lavoro di induzione e interpretazione: «Vident enim multa signa, quibus admoniti credunt...» ([24]) Per Osório dunque il comportamento del principe non è più deducibile dalla definizione della sua *virtus*, della sua *humanitas*, ontologicamente stabilita; mas esso comportamento diviene la trama di significanti per cui si può pervenire alla conoscenza dell'animo del sovrano, al suo significato morale, alla sua natura profonda. La *scientia* dell'*institutio regis* allora trascorre a indagine dei meccanismi e delle strutture psicologici. A indagine del lavoro delle passioni.

II

Dopo la definizione della cornice del dialogo, il primo libro procede all'esposizione di due figue dell'*institutio principis:* la prima, affidata alle parole di Lourenço Peres de Távora, delinea un'immagine tutta cavalleresca del sovrano, inteso al perseguimento di quella *voluptas* che «tota est in fructu nominis immortalis, & verissimae gloriae constituta» ([25]). Al rigoroso rifiuto del platonico re filosofo, nocumento alla «misera Respublica» ([26]) si contrappone l'articolato argomentare di Sá de Meneses: non certo della filosofia che conduce all'ascesi e al *contemptus mundi* deve nutrirsi il sovrano, bensì di quella filosofia altamente civile che è «magistra pudoris, & honestatis, & ciuilis societatis, & bellicae etiam virtutis» ([27]): una filosofia che, compendiata dall'oraziano «Est modus in rebus», è sapere eminentemente pratico, nel controllo di sé e nel commercio con gli uomini. Di qui, la particolare preoccupazione di Sá de Meneses per un'*institutio* che, in luogo di attribuire al sovrano una competenza particolare, sia funzionale al ruolo che questi deve assumere nella struttura della *respublica*, di tutore di *modus*

([24]) Ivi, I, f. 5 *r*.
([25]) Ivi, I, f. 13 *v*.
([26]) Ivi, I, f. 14 *r*.
([27]) Ivi, I, f. 24 *v*.

e *ordo*, di argine a quella confusione di ruoli e gerarchie che, nella particolare congiuntura di complicazione della società portoghese, si presenta come rischio incombente di dissoluzione: «Omnis enim Reip. interitus, in munerum perturbatione consistit» ([28]). Il *modus* come dominio della *ratio*, sia nella vicenda psicologica individuale (e in questo senso viene riassunta anche l'educazione cavalleresca, non come valore in sé, ma in quanto funzionale all'*exercitium* del controllo di sé) sia nella vicenda collettiva del vivere associato (perciò il principe non dev'essere preoccupato del diritto e della teologia in quanto scienze, ma deve averne una conoscenza che gli permetta di controllare esiti e funzionamento dei segmenti di società preposti alla religione e all'esercizio della giustizia): «Itaque is, meo quidem iudicio, erit princeps omni laude cumulatus: qui in omnib. studijs, & cogitationibus suis, & in omnibus officijs, in omnib. denique Reip. partibus administrandis, modum & ordinem tuetur, nec vnquam à rationis moderatione recedit» ([29]).

La replica di Osório in realtà si appunta sulla tesi di Sá de Meneses. con un duplice movimento iniziale, di adesione e confutazione: «... non omnia, quae dixistis, mihi refutanda puto... ijs tantùm, quae regiae amplitudinis obstare videntur, repugnare contendam» ([30]). Adesione all'incardinamento della figura del principe sulle categorie di *modus* e *ordo;* rifiuto di una riduzione dell'*institutio* a queste due categorie, giacché in esse si esprime soltanto un'esigenza normativa, di controllo esteriore di una realtà psicologica più profonda, realtà dilacerata, costantemente abitata dal rischio della degenerazione, del trascorrere dalla *virtus* al *vitium.* In questa prospettiva, dunque, l'*institutio principis* si rivela come un momento particolare di una più vasta *institutio,* di valore antropologico universale.

All'inizio, una divaricazione incomponibile, designata da un forte indicatore disgiuntivo:

([28]) Ivi, I, f. 28 *v.*
([29]) Ivi, I, ff. 33 *r-v.*
([30]) Ivi, II, f. 34 *r.*

> Omnis homo in vita instituenda aut rationem sequitur, aut cupiditatem. Ratio est naturae lex animis incisa, à turpitudine & exitio deterrens, & honesta atque salutaria praescribens. Cupiditas est appetitus vehemens, ratione vacuus, ad flagitium atque perniciem furibundè solicitans ([31]).

Lo spazio psicologico si trova così immediatamente diviso in due ambiti simmetricamente contrapposti, dove al valore normativo della *ratio/lex* («deterrere», «praescribens») si oppone un *appetitus* che si rivela risultato di un'assenza («ratione vacuus»), un'*a-mentia* che conclude nel disordine, nella mancanza di controllo («furibunde», vehemens»). In questo primo movimento dell'argomentare osoriano, mentre la definizione della *ratio* sembra conchiudersi nel suo essere «naturae lex», viene approfondita l'analisi della *cupiditas,* delle sue conseguenze sul piano dei rapporti intersoggettivi: giacché «omnes tamen illius [Cupiditatis] motus, ad duo capita reuocari possunt, quorum vnum est Ira, alterum autem Libido» ([32]). La divaricazione introdotta nei *motus cupiditatis* ne indica i due distinti luoghi di applicazione: pur nella comune natura di un *appetitus* che, «ratione vacuus», implica il giuoco incontrollato delle pulsioni, da un lato l'*ira* coinvolge eminentemente il piano dei comportamenti, laddove la *libido* si conchiude nel narcisismo di una *voluptas* che del piacere corporeo fa l'unico oggetto e l'unico orizzonte della propria estrinsecazione. Così, l'ira conduce alla rottura delle norme di comportamento, al *dedecus:* rottura che a sua volta produce un'ossessione di ripristino, ripristino puntiglioso del *decus,* della dignità perduta, attraverso meccanismi di risarcimento («ulciscendi libido», «vindicta»), e di riconoscimento («immoderata laudis appetitio») ([33]). Diversa l'ossessione sca-

---

([31]) Ivi, II, f. 36 *v.*

([32]) *Ibidem.*

([33]) Ivi, II, ff. 36 *v*-37 *r:* «In ira igitur non solum vlciscendi libido, verum etiam, quod est consequens, immoderata laudis appetitio continetur. Qui enim contumelia offenditur, necesse profectò est, vt cupiditate laudis teneatur».

tenata dalla *libido:* la rottura dell'equilibrio interiore conduce a una ricerca della *voluptas* costantemente inappagata che, sul piano dei mezzi per il suo conseguimento, conclude all'eliminazione radicale del *modus,* dell'*honestum,* per presentarsi come *fraus;* insieme oggetto e strumento a se stessa, la *libido* si rinchiude in un'ossessiva smania di possesso, di appropriazione («auaritia») ([34]).

Si avvertono, certo, echi della dottrina delle partizioni dell'anima come espresse nella *Repubblica* e nel *Timeo:* eppure, laddove Platone procede a un'analisi della psiche che tali partizioni organizza lungo una scansione gerarchica, per pervenire quasi a una stratigrafia, in Osório preoccupazione di fondo è individuare immediatamente, per entro lo spazio dell'anima, due regioni: da un lato, la *ratio;* dall'altro, la *cupiditas* che si distingue a sua volta in *ira* e *libido;* con peculiari luoghi di applicazione. Mentre Platone tende comunque a recuperare le condizioni di una finale armonia ([35]), ben altro è il problema di Osório: è l'immagine inquietante della degenerazione. In questa prospettiva, alla simmetria della costruzione platonica sottentra la convinzione dell'ambiguità connaturata ai *motus animi.* Il testo finora esaminato presentava le partizioni platoniche organizzate attorno a una frattura: un modello statico, senza comunicazione tra i due ambiti; il procedere dell'argomentazione, mentre sembra riproporre un rapporto tra *ratio* e *cupiditas,* nella forma della subordinazione, introduce un'altra dicotomia dello spazio psicologico.

> Vtraque autem vis, tam ea, quae studio honoris & dignitatis animum solicitat, quàm quae cupiditate voluptatis inflammat, rationi subiecta est, secundum naturam: & tamen contra naturam in animo saepè dominatur. Ra-

([34]) Ivi, II, fl. 37 *r:* «Libido autem continet in se fraudis, & auaritiae principium, fragitiorumque omnium seminarium».

([35]) Cfr. F. Adorno, *La filosofia antica,* I, Milano 1961, pp. 206-7; M. Vegetti, «Filosofia e sapere della città antica», in M. Vegetti - F. Alessio - F. Fabietti - F. Papi, *Filosofie e società,* I, Bologna 1975, pp. 125-6.

> tioni enim, quae natura principatum tenet, hoc munus assignatum est: vt iram atque libidinem, & omnes motus, qui ex illis oriuntur, in potestate contineat. Contra verò, cupiditates vehementius incitatae se inferunt, & intrudunt, rationemque ad se omnibus modis pellicere contendunt, illique tandem persuadent, non posse eam officio suo fungi, beataeque vitae statum adipisci, nisi illis fuerit obsecuta ([36]).

Certo, si può leggere in trasparenza la scansione ternaria dell'anima concupiscibile e dell'anima irascibile, entrambe sottomesse all'anima razionale. Ma un fine slittamento lessicale interviene a modificare il modello: non più di parti funzionalmente connesse si tratta, bensì di *vires* («utraque vis») che si definiscono in rapporto a un altro, a una norma esterna, la *ratio*. Di qui, un duplice movimento. Per un verso, proprio nel loro rapportarsi alla *ratio*, le *vires* definiscono un'ulteriore partizione, un'ulteriore dicotomia: «secundum naturam»/«contra naturam». Ma per altro verso — è quanto ora preme sottolineare — la stratigrafica sistemazione del modello platonico subisce una profonda torsione. Muta la mappa dell'anima, giacché le *vires* divengono il punto focale di un nuovo schema del funzionamento psicologico: le pulsioni («utraque vis»), abbandonata la posizione ancillare, subordinata, assumono un ruolo di protagoniste, *dramatis personae*, della vicenda dell'io. Si viene così delineando una trama dinamica delle passioni, determinata dalla compresenza, dalla compossibilità, di due movimenti, l'uno discendente, l'altro ascendente. Movimenti che si possono leggere anche come emanazione e regresso. Nel primo caso, il lato dinamico si raccoglie nella *ratio*, laddove le *vires* rappresentano il luogo di applicazione (e la *subalternatio* di queste alla ragione è lo schema statico del processo). Il *principatus* della *ratio* conduce allora al controllo dell'*ira* e della *libido* — «vt iram atque libidinem, & omnes motus, qui ex illis oriuntur, in

---

([36]) Hieronymi Osorii *De regis institvtione et disciplina*, cit., II, f. 37 *r*.

potestate contineat» —, al dominio della ragione sull'*animus*, mediato dal dominio/controllo della «utraque vis», per concludere a una valenza positiva dello «studium honoris & dignitatis», alla magnanimità dunque, e della «cupiditas voluptatis», alla moderazione e alla temperanza. Ma nel secondo caso, il processo ascendente, dove le *vires* mantengono *absoluta* la propria capacità dinamica, si presenta con gli aspetti devastanti di un movimento che ripercorre a ritroso la struttura psicologica per assicurare da un lato alle pulsioni il dominio («dominatur») sull'*animus*, per investire dall'altro la stessa ragione in un rapporto conflittuale: «rationemque ad se omnibus modis pellicere contendunt». Come già nel testo prima esaminato, anche qui l'argomentazione osoriana si sviluppa in dissimmetria: laddove il movimento *eratione* sembra racchiudersi in una mera esposizione descrittiva della propria attività, per concludere nella posizione di un'asserzione normativa («secundum naturam»), il movimento *e viribus* è connotato da un lessico della tensione, del dinamismo: *se inferre, intrudere, contendere.* Eppure, Osório immediatamente denuncia questo dinamismo come attività puramente *ficta* che tende a occultare la radicale passività che abita il dominio della *cupiditas.* E' un dominio delle pulsioni la cui verità è l'assoluta *servitus* dell'*animus* e della *ratio:* «vt ratio dum ancillis nequissimis auscultat, de statu suo concidat, & illarum dominatu turpiter opprimatur» ([37]). Ma non preme qui tanto sottolineare la presenza dell'immagine paradossale di una *ratio* subordinata alla *cupiditas,* quanto piuttosto indicare la compresenza, per entro un medesimo testo lessicalmente complesso, di due operazioni concettuali: da un lato, infatti, lo schema osoriano di una centralità della *vis,* referente insieme di un processo ascendente e di uno discendente, suddivide lo spazio psicologico lungo una distinzione di alto e basso ([38]) dove i rapporti tra le due regioni sono rapporti di potere, di dominio («principatus», «in potestate continere»/«ancillae

([37]) *Ibidem.*

([38]) Cfr. C. Ginzburg, «L'alto e il basso. Il tema della conoscenza proibita nel '500 e nel '600», *aut aut, n. s.*, 1981, 181.

nequissimae», «dominatur», «opprimi»). Ma dall'altro, Osório supera, nella sua immagine del regno delle passioni, il semplice rovesciamento. Introduce un'ulteriore dimensione, che rende ancor più inquietante la *servitus* della regione: «Hinc colligi potest, quod sit adulationis initium, atque fundamentum» ([39]). Una *servitus* ancor più radicale, giacché non conclude nei termini, sia pur rovesciati, di una logica del dominio, ma attinge la capacità stessa della *ratio* di appercepire la realtà, di costituire una *scientia de vita instituenda.* Attraverso il dominio della *cupiditas*, la ragione viene introdotta in un universo allucinatorio, costituito di mere apparenze, retto in essere da una costante operazione suasoria. E' quanto viene denunciato dall'altra componente lessicale del testo osoriano («persuadere», «adulari», «ostendere») che in una fase successiva verrà ripresa, e dilatata, a immagine catastrofica del mondo dell'adulazione, mondo delle degenerazione e della corruzione, anche biologiche, occultate da un onnipervadente *fucus:*

> ... hoc belluarum genus, quo nullum vnquam in terris extitit immanius atque truculentius... Habeat praetereà hanc vim, vt in quamcunque partem se tulerit, lucem solis impediat: segetes laetas inficiat, fruges & pabula corrumpat, & omnia, quae vel tactu impuro, vel spiritu contaminato polluerit, immutet & pro salutaribus noxia reddat. Sit praetereà monstrum hoc non ratione vacuum; sed callidum, acutum, & malitiosum, ad fraudes & insidias solertissimè machinandas. Accedat etiam... quod quod non solum virginis faciem habeat... verùm etiam orationis lenitatem, & totius corporis habitum, pudorem virgineum fallaci specie referentem... intra muros versetur, ne sit aliquod propugnaculum interiectum, quod hanc tantam pestem à ciuibus auertere aliqua ratione possit ([40]).

([39]) Hieronymi Osorii, *De regis institvtione et disciplina*, cit., II, fl. 37 *r.*

([40]) Ivi, II, ff. 40 *r-v.*

E' un processo destrutturante che si radica nei meccanismi psicologici comuni a ogni uomo: ma una volta applicato al sovrano, investe e disgrega tutta la società ([41]). Certo, è nella corte, luogo del potere, che l'adulazione realizza il massimo suo effetto. Eppure, sostiene Osório, che peraltro abbandona a questo punto l'argomentare sul piano generale *de vita instituenda* per tornare alla più delimitata *institutio principis,* essa adulazione si radica in un atteggiamento connaturato a ogni uomo, a un innato *amour de soi* che conduce all'autocompiacimento, all'autoindulgenza:

> Amor ille cuique ingenitus, quo se quisque amat, sibi indulget, & assentatur. Quotus enim quisque est, qui non sibi valdè placeat? qui non se temerè multis anteponat? qui non meritis suis ingentia praemia deberi arbitretur? In hoc igitur amore quo se quisque amplectitur, est initium totius temeritatis & insolentiae constitutum: qui cùm sit in quouis homine valdè magnus, tum in regibus tantus, atque tam vehemens est, vt illis saepenumerò totam mentem atque sensus eripiat ([42]).

L'ipertrofizzazione dell'io da un lato lo trasforma nel vuoto teatro, dove si aggirano le passioni, di volta in volta sollecitate dall'adulazione; dall'altro, l'affermazione di sé diviene *placitum,* acquista la capacità di rendere autosussistente il potere sovrano stesso. Autoaffermazione, si badi, che non conserva affatto la *plenitudo potestatis:* come il suo animo

---

([41]) Ivi, II, ff. 44 *v* - 45 *r:* «Adulatores intelligo, quo monstro nullum immanius excogitari potest. Nam primùm tanta auaritia & rapacitate sunt, vt nihil videant, quod non rabidè atque furenter appetant... Illorum enim opera fit, vt Regis Gaza non sit virtutis, sed libidinis instrumentum: & opes, que erant cum bonis viris & de Repub. benè meritis communicandae, ad homines impuros deferantur... lumen veritatis extinguunt, Regibusque persuadent, vt veris bonis contemptis & abiectis, falsa & inania consectentur. Ne que solum sunt singulis hominibus infesti, sed vniuersam Rempub. euertunt. Illorum enim opera fit, vt decus pudoris intereat, vt honestatis studium restinguatur, vit turpitudo victrix exultet, vt innocentia miserè vexetur, vt iniquitas alacris & erecta volitet, & quae velit, impunè diripiat, omnia postremò sic euertunt, vt quae erant ad salutem Reipub. constituta, ad perniciem Reipub. conferantur».

([42]) Ivi, II, f. 47 *r.*

è uno spazio vuoto, abitato dalle pulsioni, così il potere del *tyrannus*, del re degenerato nell'*immanitas*, è il luogo di un *manque:* in luogo della sostanza e delle forme della sovranità, «instrumentum» delle pulsioni/adulatori, egli vive in una dimensione allucinatoria, in una *fictio* che diviene sempre più complessa e ineludibile. Una *fictio* che muove, immediatamente, da un generale stravolgimento del rapporto significante-significato, sia sul piano della *impositio nominum* — «... flagitiis... virtutum nomina imponunt» ([43]) — sia sul piano della gestualità, del comportamento: «sed vultum sibi seuerum, grauem, & mutum denique fingat» ([44]). Ma l'adulazione non si limita a rovesciare i rapporti semantici e simbolici, bensì investe la natura stessa del potere sovrano, il suo essere emanazione della divinità: giacché per un verso il tiranno — nei confronti de *populus* — presenta un'immagine deificata («quasi signum dedicatum», «numen caelo

([43]) Ivi, II, f. 48 *v:* «Quantum enim ad honestatis opinionem attinet, flagitiis, quibus homines scelerati, Principes deditos esse vident, virtutum nomina imponunt. Temeritatem enim appellant fortitudinem: ignauiam & timiditatem Prudentiam nominant: & si Rex crudelis extiterit, eam crudelitatem seueritatem salutarem esse dicunt: si uerò fuerit in animaduertendo dissolutus, eam negligentiam & timiditatem, clementiam esse praedicant, immortali laude celebrandam: si regni opes temrè profundit, magnificum: si pecuniam magno studio congerit, sapientem vocant: sic etiam, si bibit liberalius, hilarem atque festiuum: si ludit intemperantius, vrbanum: si se abijcit, moderatum: si effertur insolentius, magnanimum esse confirmant». Si v., ancora, ivi, II, f. 55 *r*.

([44]) Ivi, II, f. 48 *v:* «Summo igitur studio cauent [adulatores], ne Rex omnibus sui conueniendi potestatem faciat, ne benignè homines appellet, ne cum populo loquatur, néue quidquam populare habeat: sed vultum sibi seuerum, grauem, & mutum denique fingat, seque quasi signum dedicatum domi contineat, quod certis tantum diebus sit in aperto, ac propatulo collocandum. Ad illam verò superstitionem, cum qua Reges adiri solent, cupiunt semper aliquid addi, quò Regis nomen diuinius esse videatur: vt cum homines Regem aspexerint, non se populi moderatorem, atque patriae parentem: sed numen caelo delapsum intueri putent, ad cuius aspectum commoueantur animo, & toto corpore contremiscant. Hac igitur superstitione plerique homines imbuti, non laborant, vt Reges debito amore & pietate prosequantur: sed vt aptè & concinnq sese ad illorum pedes abijciant, & illorum manus, quoties illis verbum solito benignius excidit, osculentur, & vt sibi sint propitij, tam suppliciter atque demissè postulent: vt non eum principibus, sed cum ipso Deo loqui videantur. Quae quidem res, eò prouexit multorum regum amentiam, vt se deos existimarent».

delapsum») ([45]); ma per altro verso diviene prigioniero di quest'ultima, suprema, fictio: «vt se deos existimarent» ([46]).

Certo, Osório ha già indicato la presenza di un *munimentum animi* che consente il lavoro dell'*institutio:* esso consiste nel sinergismo tra le virtù dell'*animi magnitudo* e della moderatio; sinergismo tanto più necessario in quanto, senza di esso, le due virtù trascorrono ciascuna nei rispettivi contrari:

> Animi magnitudo, atque moderatio... Et harum quidem duarum virtutum eiusmodi ratio est, vt alterutra, sine alterius ope imbecilla est. Magnitudo enim animi sine modestia, immanitas quaedam est potius, quàm virtus appellanda: rursus modestia, si non fuerit cum animi quodam robore & magnitudine consociata, ignauia potiùs & segnities, quam temperantia nominari debet ([47]).

Ma in questo studio si è voluto sottolinearse come Osório, all'inizio della sua ampia *Institutio,* abbia inteso indagare una *terra incognita,* lo spazio psicologico determinato dal giuoco incontrollato delle passioni: l'inquietante dimensione dell'*amentia.*

Davide Bigalli

([45]) *Ibidem.*
([46]) *Ibidem.*
([47]) Ivi, II, f. 41 *r.*

delapsum» (45); ma per altro verso diviene prigioniero di quest'ultima, suprema, fictio: «vt se deos existimarent» (46).

Certo, Osório ha già indicato la presenza di un *munimentum animi* che consente il lavoro dell'*institutio*: esso consiste nel sinergismo tra le virtú dell'*animi magnitudo* e della moderatio; sinergismo tanto piú necessario in quanto, senza di esso, le due virtú trascorrono ciascuna nei rispettivi contrari:

> Animi magnitudo, atque moderatio... Et harum quidem duarum virtutum eiusmodi ratio est, vt alterutra, sine alterius ope imbecilla est. Magnitudo enim animi sine modestia, immanitas quaedam est potius, quàm virtus appellanda: rursus modestia, si non fuerit cum animi quodam robore & magnitudine consociata, ignauia potius & segnities, quam temperantia nominari debet (47).

Ma in questo studio si é voluto sottolinearse come Osório, all'inizio della sua ampia *Institutio*, abbia inteso indagare una *terra incognita*, lo spazio psicologico determinato dal giuoco incontrollato delle passioni: l'inquietante dimensione dell'*amentia*.

Davide Bigalli

(45) Ibidem.
(46) Ibidem.
(47) Ivi, II, f. 41 r.

JUDEUS DE SINAL EM PORTUGAL NO SÉC. XVI (*)

Em Dezembro de 1496, D. Manuel promulgava o édito de expulsão dos mouros e judeus de Portugal. Se os primeiros puderam partir livremente para junto dos seus correligionários, quer em Espanha, onde os Reis Católicos os receberam, quer no norte de África, o mesmo já não sucederia com os segundos, dos quais apenas uma minoria conseguiria abandonar o reino. De facto, a maior parte dos judeus portugueses e castelhanos que se encontravam em Portugal viria a ser obrigada a aceitar o baptismo e aqui permaneceriam como indivíduos naturais do reino. As suas sinagogas e bibliotecas foram confiscadas ou destruídas pelos próprios. Os seus livros foram vendidos ao desbarato (1) e, ainda, em 1506, João Cotrim tentaria negociá-los na Índia, por ordem do rei (2).

(*) Participou na investigação do *Corpo Diplomático Português* e das *Sources Inédites*, a Dr.ª Maria Alice Lázaro, colaboradora do projecto de investigação *Os Judeus em Portugal no século XVI*, do Instituto de História Antiga e Judaica da F. C. S. H. da UNL, por mim orientado e subsidiado pela Fundação Gulbenkian.

(1) Maria José Pimenta Ferro Tavares, *Os judeus em Portugal no século XV*, UNL, 1982, cap. VI, pp. 369-370.

(2) *As Gavetas da Torre do Tombo*, Lisboa, 1970, vol. X, p. 359 — Gav. XX, 4-15.

Gaspar Correia referia o mesmo a respeito do corregedor Francisco Pinheiro, que teria levado para a Índia uma arca cheia de bíblias escritas em hebraico, provenientes das sinagogas portuguesas e vendido aos judeus, à razão de 400 e 500 pardaus cada uma. O vice-rei, sabedor do caso, tê-lo-ia proibido (Gaspar Correia, *Lendas da*

Em troca do baptismo forçado e da residência, D. Manuel comprometia-se a não inquirir, durante vinte anos, da religião dos cristãos novos e, em caso de denúncia comprovada de judaísmo por parte dos neófitos, nunca os seus bens seriam confiscados para a coroa mas, pelo contrário, entregues aos familiares cristãos. Em 1512, prorrogava esta ordenação por mais vinte anos.

Não pensemos, porém, que o judaísmo fora expurgado e que os cristãos novos portugueses ficaram impossibilitados de contactar com a sua antiga religião ou com os seus anteriores correligionários. Nada mais falso. De pais para filhos passaram orações em hebraico ou em português, tradições religiosas e costumes judaicos, hábitos alimentares e de higiene. O hebraico não desaparecera, pois era ensinado em Coimbra e fomentado, fora da universidade, pela posse das bíblias poliglotas, de livros de medicina em hebraico, para os médicos desta primeira geração que ignorassem o latim e até pela posse clandestina de livros de orações, como o *Sidur*, a *Torah*, etc.

O aumento de segurança, a abertura paulatina dos portos aos cristãos novos , a sua participação nas armadas portuguesas, permitindo-lhes sair para o Mediterrâneo, o norte de África, o Oriente, acarretaria obviamente para muitos deles, em contacto com os membros das diversas comunidades judaicas, e até com familiares e antigos conhecidos seus, portugueses também como eles, que haviam conseguido partir, o desejo do não regresso ao reino e a abjuração da fé imposta.

Mas, para estes criptojudaízantes não era só o exterior a atraí-los. Era o reino, em África e no Oriente, pelas possibilidades económicas que lhes abria e onde dificilmente encontravam perigosos concorrentes entre os cristãos velhos; era este mesmo Portugal, na Europa ou nas suas diversas possessões pelos contactos que permitia com os judeus do norte de África ou com os judeus brancos da Índia. A atracção

---

Índia, I, pp. 656-657 e 900, *cit.* por Moisés Bensabat Amzalak, *Notícias dos judeus de Cochim*, mandadas por Mosseh Pereyra de Paiva, Lisboa, 1923, pp. 14 e 15 da intr.).

da riqueza e da prática da sua antiga fé, que vivia no recôndito dos seus corações sob a capa exterior de uma vivência cristã, torná-los-ia presa fácil de ódios, de invejas provocadas pela rivalidade económica entre si ou com a maioria cristã velha, a qual viria encoberta pela acusação fácil de heresia para o português de nação.

*
* *

É provável que o édito de expulsão de 1496, com o baptismo em massa, não se tivesse feito sentir nas praças portuguesas de África, onde residiam judeus que a elas se tinham acolhido e judeus marroquinos, por motivos de segurança e de política interna africana. Em 1499, D. Manuel dava ordens para os judeus que habitassem em Arzila, poderem partir livremente para Fez. Não a cumprindo, o conde de Borba prendeu-os e só lhes permitiu a saída depois do pagamento de um resgate de 30 000 reais (3). No entanto, alguns prefeririam aqui permanecer baptizados, como podemos depreender da narrativa dos *Anais de Arzila* de Bernardo Rodrigues (4).

As conquistas portuguesas de Safim e Azamor levariam à manutenção das suas comunas. A comunidade daquela cidade era, no dizer de rabi Abraão, constituida, na sua maio-

(3) A.N.T.T., *Corpo Cronológico,* parte 3.ª, m.1., doc. 18, fl. 7.

(4) Foi o caso de Duarte Fernandes, de Álvaro Dias, ferreiro, de Fernão Dias, espingardeiro, filho deste, de Francisco Rodrigues Jibre, entre outros. (Bernardo Rodrigues, *Anais de Arzila, Crónica inédita do século XVI,* ed. por David Lopes, Academia das Sciências de Lisboa, Lisboa, 1915, t.º I, pp. 316, 324, 325 e 445, respectivamente).

Alguns deles distinguiram-se com a palma do martírio, não querendo renegar a fé cristã que tinham abraçado, como Francisco Rodrigues Jibre e seu filho, prisioneiros do alcaide de Alcácer, familiares de judeus que de Arzila partiram para Fez (*Ibidem,* pp. 444--445). Bernardo Rodrigues narraria o episódio do cativeiro destes cristãos novos «por ser cousa de bom enxemplo e doutrina cristã e em louvor dos mercadores e cristãos novos daquela vila» (*Ibidem,* p. 443). Não seria, por ventura, Bernardo Rodrigues também um cristão novo?

ria, por judeus provenientes de Portugal (5). Em 1509, receberia carta de privilégio de D. Manuel, na qual este se comprometia a não expulsá-los, nem a baptizá-los à força. Em caso de expulsão, o soberano avisá-los-ia com dois anos de antecedência (6). A 26 de Junho de 1514, o monarca assinaria a carta de privilégios dos judeus de Azamor que ficariam a pagar anualmente à coroa uma onça de ouro por casa (7).

Igualmente lhes confirmava as respectivas autoridades: em Safim, rabi Abraão Benzamerro, físico, e em Azamor, José Adibe (8).

O comércio levava-os às outras praças portuguesas, onde residiam temporariamente, por vezes em casas de cristãos novos, o que viria a ser de trágicas consequências para alguns destes, após a implantação da Inquisição no reino. A diplomacia trazia-os aqui e à corte portuguesa. Em Portugal, eram coagidos ao uso do sinal, pelo menos, desde D. João III (9).

Em África ou no Oriente foram sempre colaboradores dos reis portugueses ou dos seus oficiais, os quais continuaram a tê-los ao seu serviço, utilizando os seus múltiplos dotes, quer na diplomacia, quer na espionagem. O comércio, a facilidade com que se relacionavam com os poderosos, entre os turcos e mouros ou cristãos, a abundante comunicação com familiares seus, judeus ou cristãos novos, nos três continentes onde girava a órbita política de Portugal, levava-os a ser, com menor desconfiança do que qualquer outro, o protótipo ideal do agente secreto daquela época, por vezes a funcionar também como agente duplo (10). Acrescia ao «modus vivendi», a

---

(5) A.N.T.T., *Fragmentos, Documentos de Marrocos*, m. 2, n.º 115.

(6) *Ibidem, Ilhas*, fls. 179-179v.º; Pierre de Cénival e Robert Ricard, *Les sources inédites de l'histoire du Maroc. Première série — Dynastie Sa'adienne*, Archives et bibliothèques de Portugal, Paris, 1934, vol. I, pp. 174-176.

(7) A.N.T.T., *Ilhas*, fl. 141; *Sources...*, vol. I, p. 175, nota 1.

(8) A.N.T.T., *Ilhas*, fls. 128 e 128v.º; *Chancelaria de D. Manuel*, liv. 15, fl. 87, respectivamente; *Sources...*, vol. I, pp. 175 e 176.

(9) Duarte Nunes de Leão, *Leis Extravagantes*, parte IV, n.º 8; Yosef H. Yerushalmi, *Professing jews in post-expulsion Spain and Portugal*, Jerusalém, 1975, pp. 4 e 32.

(10) Em 1554, escrevia, do Cairo, fr. Ambrósio de Melito ao embaixador de Portugal em Roma: «per tanto Vostra Signoria illus-

riqueza, o prestígio e a vocação inata para o conhecimento de diversas línguas: o português, o castelhano, o italiano, o latim, o árabe, além do hebraico e do ladino.

DIPLOMATAS E INTÉRPRETES

Ao serviço da diplomacia de D. Manuel e de D. João III, encontramos alguns nomes de judeus peninsulares que se fixaram no norte de África e residiam em Safim, Azamor, Fez, como os Benzamerro, os Adibe, os Rute, etc. O seu conhecimento do português, do castelhano, do árabe e do hebraico tornavam-nos os intérpretes ideais, nas negociações dos reis de Portugal com o rei de Fez ou com os diversos xerifes locais. Alguns pagariam com a própria vida o devotamento à causa portuguesa, como Moisés Dardeiro, judeu de Safim, intérprete, assassinado em 1512, em Almedina, às mãos de Yahia Ou Ta'fouft (11), após ter estado em Maio deste mesmo ano em Lisboa, com uma representação de mouros desta cidade (12). A respeito do trabalho desenvolvido por Moisés Dardeiro, para a paz entre estes e Portugal, escrevia Nuno Gato, nosso feitor em Safim, a D. Manuel: «E porque, Senhor, ho eu vy fazer tudo com boa vontade e deligencia, deve-lhe Vosa Alteza de fazer merce que a merece» (13). Ignoramos se o pagamento desse serviço se chegou a efectivar, mas sabemos que, em 1510, ele obtivera uma tença anual de 6400 reais (14). Esta fora o resultado de uma estadia no reino, certamente em 1509 ou no princípio de 1510, pois Nuno Fernandes de Ataíde fá-lo-ia acompanhar de uma carta em que enaltecia o seu trabalho: «e affyrmo a Vosalteza qu'eu ssão muy comtente d'ele, e hem

---

trissima sia advertita di non communicare secreti di importanza a judei que ste tucto revelato secondo que que li veni imparo a loro vil guadaguo» (*Gavetas*, vol. IX, p. 106 — Gaveta XX, 13-51).

(11) *Sources*, vol. I, pp. 367, 368, 373, 385-386, 624.

(12) *Ibidem*, p. 307.

(13) *Ibidem*, p. 309.

(14) A.N.T.T., *Corpo Cronológico*, parte 2.ª, m. 21, n.º 6; *Sources...*, vol. I, p. 305.

todos estes negocyos ele tem bem sservydo e asy no de Amar bem Mira» (15).

Dardeiro não foi o único nem o mais importante a servir de «língua» e de intermediário entre os xerifes mouros, os capitães das nossas praças e o rei de Portugal.

Os Benzamerro distinguiram-se por terem tido vários dos seus membros ao serviço de Portugal. A origem desta família, residente também em Safim e em Azamor, tem sido muito discutida. Robert Ricard hesitava entre a sua raiz norte africana ou peninsular. Georges Colin inclinou-se para a sua origem portuguesa, pelo seu conhecimento da língua e da escrita (16). Sem o querermos afirmar categoricamente, não podemos ignorar que elementos desta família habitaram em Évora, durante o século XV (17). Aqui viveram um Abraão, casado com Jamila e já falecido em 1456, outro homónimo deste que receberia no mesmo ano carta de privilégio, outorgada por D. Afonso V, e ainda Meir Benzamerro. Quando da expulsão, membros desta família portuguesa ou peninsular teriam ido residir para o norte de África, onde manteriam contacto com os portugueses. Sabemos que, em 1508, um Abraão Benzamerro comerciava peles de cabras com Portugal (18).

Outro indivíduo desta família, rabi Abraão, físico, correspondia-se em 1509 com D. Manuel. Enviava-lhe notícias de Safim e da sua acção como intermediário entre Diogo de Azambuja e o proprietário da Casa do Cavaleiro e do seu porto. Terminava pedindo ao soberano que o recomendasse a Nuno Fernandes de Ataíde, para o tratar «como a servidor de Vuestra Alteza». Atendendo a importância destes assuntos, enviava a Lisboa o seu irmão «pera que el dara algo de quenta de lo que aca ha pasado asi de Çafy como de todo lo

(15) *Sources...*, vol. I, p. 305.

(16) Georges Colin, «Des juifs nomades retrouvés dans le Sahara marocain au XVIe siècle», in *Mélanges d'études luso-marocaines dédiés à la mémoire de David Lopes et Pierre de Cénival*, Lisboa-Paris, 1945, p. 56.

(17) Maria José Pimenta Ferro Tavares, *ob. cit.*, INIC, vol. II, pp. 92, 94, 95.

(18) A.N.T.T., *Fragmentos*, caixa 10, m. 10, n.º 5.

de los derredores y con el me mendara Vuestra Alteza en lo que le sirva que yo non busco sienpre salvo servir a Vuestra Alteza» (19). Em Abril de 1510, encontrava-se na corte de D. Manuel, onde recebeu cartas em que se falava da nomeação de Nuno Fernandes de Ataíde para governador de Safim (20). Em Junho deste mesmo ano era confirmado no cargo de rabi dos judeus desta cidade, tal como o nomeara Diogo de Azambuja, apesar de o rei ter inicialmente dado tal função a Isaac Abenzamerro (21).

Por esta altura teria retornado ao reino para negociar a paz entre Azamor e os portugueses (22). Deve datar desta ocasião um *memorandum* com questões diversas a apresentar ao soberano:

1 — passagem para ele e mais duas pessoas, para Safim;

2 — carta ao capitão para que o tratem como servidor do rei;

3 — pedir ao soberano, para ele e o irmão, uma tenda que o feitor tinha dado a outro judeu, para comprar trigo e cevada, pois que «he certo que o sabera (o irmão) melhor fazer que houtro; e pois sabeis Senhor que ha huũ anno que meu irmão amda comigo e ir e vir Azamor em serviço de sua Alteza»;

4 — saber se o monarca está interessado, «no trato d'Almedina pera que dem o trabuto de sua Alteza»;

5 — *idem* para o caso de El-Terter, dando-lhe para isso carta de recomendação;

6 — aprovisionamento de remédios;

7 — se partir para Safim, que Diogo de Alcáçova lhe pague o que lhe deve;

8 — recomendação para que os judeus de Safim possam usar armas: «Item, acerqua do *(sic)* judeus moradores de Çafy que pois sabe sua Alteza que somos seus servidores e os

---

(19) *Gavetas*, vol. X, pp. 104-106 — Gaveta XX, 1-21.

(20) A.N.T.T., *Ilhas*, fl. 218; *Sources...*, vol. I, p. 159, nota 5.

(21) A.N.T.T., *Ilhas*, fls. 128 e 128v.º; *Sources...*, vol. I, p. 175; Yerushalmi, *ob. cit.*, p. 9.

(22) *Sources*, vol. I, p. 231.

mais naturaes do seu Reyno e servimos com muito boa vomtade. He rezam que seyamos favoreçidos em alguũas cousas asy como he que nos convem de ter armas em nosas casas pera nos defemder dos mouros que entram de noite e tambem pera ajudar a velar e rezam que tenhamos as ditas armas que asy no las fez ter o capitão Diogo d'Azambuja per forca e agora receamos de alguũs achaques que sejamos remedeados ssobre este caso»;

9 — solicitação para poderem comerciar todas as mercadorias, excepto armas;

10 — pedido para que um judeu possa vir a Portugal «requerer as cousas tocantes a toda nosa comuna em cousas que se ofereçem cada dia».

Os itemes 3, 6, 8, 9, 10 foram-lhe recusados e o 5 remetido para Nuno Fernandes. Foi-lhe dada autorização para embarcar para Safim, e tratar o caso de Almedina, além de lhe ser outorgado o privilégio de servidor do rei ([23]).

Em 1511, escrevia de novo a D. Manuel sobre Safim e sobre os habitantes de Almedina que o propunham como intermediário, «parecyendo-les que yo fue en el trato de Azamor», com Portugal. Mandava mais uma vez informações sobre o castelo de El-Terter e sobre a Casa do Cavaleiro, sítios importantes por razões de defesa. A carta e informações mais detalhadas seriam presentes ao rei pelo irmão de rabi Abraão ([24]).

Nem sempre as negociações seriam frutíferas, se atendermos à carta que João Lopes escrevia para Lisboa e onde dava notícias sobre a chegada de Mulei Zião a Azamor e a sua estadia em suas «cassas por força que nam por minha vomtade». Rematava aludindo que o «comcerto que levou Raby Abram he tall senhor como quem ho levou porque nam veyo nada que dyzyam que tamto que colhessem os paes fariam o que prometeram e ja sam colhidos e nam vejo nada» ([25]).

([23]) A.N.T.T., *Fragmentos, Documentos de Marrocos*, m. 2, n.º 115. É provável que este memorandum tivesse sido escrito em Lisboa.
([24]) *Ibidem, Gaveta 20*, m. 1, n.º 21; *Sources...*, vol. I, pp. 281-183.
([25]) *Gavetas*, vol. X, pp. 92-93 — Gav. XX, 1-15.

Seria este mesmo judeu, segundo a versão apresentada ao rei pelos prisioneiros portugueses, quem teria impedido o resgate de seis deles, cativos em Marrocos, aliciando o xerife a exigir um preço demasiado elevado por eles, pelo que se consideravam traídos pelo rabi ([26]). Aliás não seria a primeira vez que rabi Abraão «o que veo de Portugal», era mencionado como interveniente em intrigas entre portugueses e mouros ([27]).

Em Outubro de 1526, Garcia de Melo informava que este judeu se encontrava junto do alcaide de Latar, a tratar da paz ([28]).

Outro Abraão Benzamerro desempenharia papel relevante, junto de Garcia de Melo, governador de Safim, durante os anos de 1526 e 1527. Assim, negociaria a paz com Mulei Amede e o resgate de Lopo Barriga. Ao xerife, Benzamerro transmitiria a recusa do governador em permitir que vassalos do rei de Portugal lhe pagassem tributo. Igualmente foi o intermediário entre uma proposta de quebra das pazes ou um renegociar destas, sem uma situação humilhante da parte portuguesa ([29]). Garcia de Melo, em carta a D. João III recomendaria Abraão Benzamerro, porque «ho tem mui bem feito sobre estes cativos de muitos annos a esta parte e asi em todo o que cumpre antre esta cidade e os mouros fe lo sempre fiellmente. Segundo tenho sabydo he desejoso de Vosa Alteza o saber e lhe mandar seus agradecimentos per carta. Receberei merce em lha mandar porque certo eu tenho necesydade della pera casos» ([30]).

Foi também o elo de ligação entre este governador e Mafamede ben Mafamede, alcaide mor ([31]). Intercederia igual-

---

([26]) *Sources...*, vol. II, pp. 325-328.
([27]) *Ibidem*, vol. II, parte II, p. 453.
([28]) *Gavetas*, vol. X, p. 386 — Gav. XX, 4-24.
([29]) *Gavetas*, vol. X, pp. 387, 388, 390 e 394 — Gav. 4-24; vol. X, p. 354 — Gav. XX, 4-11; A.N.T.T., *Corpo Cronológico*, parte 2.ª, m. 142, n.º 108; *Sources...*, vol. II, pp. 362, 365 e 373.
([30]) *Gavetas*, vol. X, p. 393 — Gav. XX, 4-24.
([31]) *Ibidem*, vol. X, p. 386 — Gav. XX, 4-24.

mente, a pedido daquele pelo filho de rabi Abraão, junto de Mulei Amede (32).

Em 1527, talvez o mesmo personagem, seria nomeado «língua» em Mazagão e em finais de 1529, encontrava-se em Portugal (33).

Em 1534, esperava-se em Lisboa a chegada de um Benzamerro, talvez Abraão (34). Quatro anos mais tarde, o conde de Redondo protestava junto do rei contra a prisão de Abraão Benzamerro, em Tânger, o qual, vindo de Portugal e da Espanha, trazia uma carta pessoal para o alcaide de Arzila (35).

Outro judeu desta família, colaborante com Portugal, foi Isaac Benzamerro, provavelmente o mesmo que D. Manuel nomeara rabi de Safim, para depois o substituir por Abraão. Em 1509, este monarca fazia-lhe mercê dos 10 000 reais que lhe faltavam pagar das mercadorias que de Portugal levava para Safim (36).

Este Isaac ou outro seu homónimo e parente, residente em Azamor, conseguiu juntamente com seu irmão Meir, armar à sua custa duas fragatas que, com duzentos judeus desta cidade, bem equipados, foram socorrer aquela, durante o cerco de 1510, tendo combatido ao lado de D. Rodrigo de Noronha que comandava um numeroso grupo de judeus da cidade (37).

Em 1512, Isaac Benzamerro estava em Lisboa, donde regressou para Safim com cartas de D. Manuel, em Maio deste ano (38). Em 1513, era enviado a Almedina para negociações (39). No ano seguinte, Nuno Fernandes de Ataíde despachava-o para Lisboa, a fim de informar o soberano sobre o estado das negociações com Marrocos. E acrescentava: «Eu senhor ho escolhy per este negoceo porque he pesoa em qu'eu muito confyo nas cousas de vosso serviço e tenho nesecydade

(32) *Ibidem*, vol. X, p. 388 — Gav. XX, 4-24.
(33) *Sources...*, vol. II, pp. 352, 481 e 491, respectivamente.
(34) *Ibidem*, p. 617.
(35) *Anais de Arzila*, vol. II, p. 289.
(36) A.N.T.T., *Corpo Cronológico*, parte 1.ª, m. 7, n.º 18.
(37) *Ibidem, Gaveta 20*, m. 1, doc., n.º 41; *Sources...*, vol. I, p. 273.
(38) *Sources...*, vol. I, p. 311.
(39) *Ibidem*, p. 443.

dele per estas cousas e tem descryção pera ysto e sabe bem as cousas de ca... e asi Senhor lhe descobri o segredo qu'eu tinha sabydo de Vos'Alteza pera a tomada d'Azamor porque comprya asi a voso serviço pera as negoceações dos alarves de Xarquia os devyarmos d'Azamor e asy tãobem fazer as tregoas del rey de Marocos pera que se não chegase pera ca em qu'eu sey qu'ele gastou alguns dinheiros de sua casa pera se fazerem e asy ele foy causa sem nenhuũa duvida pera eu ir ao xariffe e hele foy comiguo...» (40). Terminava, recomendando-o ao soberano, pelos muitos serviços que este judeu já lhe fizera.

Salomão Benzamerro, sobrinho de Abraão, era enviado por este, em 1541, a Safim com informações sobre o que se passava em Marrocos e Fez, e que tanto inquietava os portugueses. Inácio Nunes Gato introduzia-o, nestes termos, a D. João III: «Diguo, Senhor, que eu tenho sabido de Çoleimão Bamzamero, sobrinho d'Abram Bemzamero, que por esta causa aguora veio de Marrocos, todo ho que se pode alcamçar dos Mouros e dos Xarifes ambos, e ysto porque he rrico e descreto; e amtre os Mouros mais se comfya de huum Judeu que do premcipal alcaide, em especial amtre estes irmãos» (41). Em 1556, este judeu, depois de ter estado em Portugal, como emissário do rei de Velez, foi preso em Cádiz. Daqui conseguiu informar D. João III sobre as alianças que o rei de França pretendia fazer com Marrocos contra os portugueses, graças às conversas havidas com um outro prisioneiro, o cristão novo português, Belchior Vaz, corsário ao serviço da França e enviado por Henrique II ao norte de África para iniciar tais negociações (42). Em paga de tais informações, o monarca português enviava à regente espanhola, sua nora, um embaixador com a notícia dos serviços prestados por Salomão e o pedido da sua libertação imediata.

---

(40) *Gavetas*, vol. X, p. 413 - Gav. XX, 5-12; *Sources...*, vol. I, p. 573.

(41) *Sources...*, vol. II, p. 407.

(42) *Ibidem*, vol. V, pp. 50-51 e 52-54.

Não foram os Benzamerro os únicos a distinguirem-se como intermediários, entre Portugal e os reis mouros. Outra família portuguesa que emigrara para o norte de África, com a expulsão ou após o baptismo forçado, fora a dos Adibe (43), que se fixou em Azamor.

Seriam os judeus de Azamor, com relevo para Jacob Adibe que, conseguindo fugir da cidade, a entregariam ao duque de Bragança: «Isto seria já ás ditas oras, e eu queria toma-la, chega Birrio (Diogo Berrio) altas vozes a pedir alviçaras que a cidade se despejara, que Adibe lho viera dizer» (44).

Em 1514, D. Manuel nomearia José Adibe, rabi dos judeus desta cidade (45).

Encontravam-se, neste mesmo ano, mais dois membros desta família ao serviço de Portugal. Um, entregava a Nuno Fernandes de Ataíde uma carta de João Soares, sobre as actividades do rei de Fez (46); o outro, Yahia Adibe estava em Lisboa (47). Este tinha sido nomeado, por carta de 9 de Setembro, intérprete em Azamor, como o era em Safim, recebendo por tal uma tença de 4000 reais (48). Em 1516, Ahe Adibe, «bom servidor de Vosa Alteza», no dizer de Simão Correia, negociava a fixação da judiaria dentro das muralhas desta cidade (49). Em 1517, Yahia, filho de Adibe, o velho, era nomeado «língua», substituindo o seu parente Yahia, nestas funções (50), e, em Maio deste ano, José Adibe encontrava-se em serviço no reino (51). De Fez, onde estava em 1529, Yahia mandava avisos ao capitão de Azamor (52). O seu poder e o da sua família eram tais que, em 1530, avançava uma proposta de paz com Salé, sem consultar o capitão daquela praça

(43) Maria José Pimenta Ferro Tavares, *ob. cit.*, vol. II, pp. 186 e 350.
(44) *Sources...*, vol. I, pp. 428 e 408.
(45) A.N.T.T., *Chancelaria de D. Manuel*, liv. 15, fl. 87; *Sources...*, vol. I, p. 176.
(46) *Sources...*, vol. I, p. 605.
(47) *Ibidem*, p. 609.
(48) *Ibidem*, p. 609, nota 1.
(49) A.N.T.T., *Gaveta 15*, m. 21, n.º 24; *Sources...*, vol. II, p. 40.
(50) *Sources...*, vol. II, p. 60.
(51) *Ibidem*, pp. 91 e 92.
(52) *Ibidem*, vol. II, parte II, p. 493.

portuguesa (53). Este facto era reconhecido pelas autoridades portuguesas, não sem um certo despeito. A carta de Vicente Rodrigues Evangelho, dirigida a D. João III, sobre Azamor é deveras esclarecedora sobre a influência desta família de judeus portugueses junto do capitão António Leite, acrescentando «e como naturallmente sam Judeus e peyteiros e tynham grande medo dos Mouros entrarem a cydade e serem roubados fezeram com ho Capytam sem mays conselho d'ysto, foy la com satenta cruzados em aljofre e grãos e baretes e outras muitas cousas que deu as molheres e fylhos do Xerife e aos alcaydes, todo feyto a vysta dos Mouros das pazes e de tres ou quatro do alcayde Latar, que vyheram com trygo a esta cydade» (54).

Vamos agora falar de dois judeus de Fez que se distinguiram como embaixadores: Jacob Rosales e Jacob Rute.

O primeiro acompanhou o sobrinho do rei de Fez a Portugal, cerca de 1530 (55). No seu regresso do reino e dirigindo-se para Salé, a caravela de Rosales, «um judeu que em Portugal estava honrado», no dizer do autor dos *Anais de Arzila,* foi aprisionada pelos turcos, apesar dos protestos de Mulei Abrahem e do genro daquele judeu, Iabi Sanel Chiquitilha (56).

Em 1534-35, encontrava-se de novo no reino, servindo de intermediário, nas negociações entre D. João III e Marrocos: «e como ha muitos anos que ho dito Rosales ha percurado de dar concrusão a estas pazes se meteo a dizer os beis *(sic)* que das pazes se recrecem e os enconvenyentes de guerra e com ser achegada a ora ou a vontade de Deus que pera yso o ajudou alcançou concrusão no dito caso...» (57).

Durante o reinado deste soberano, distinguiu-se igualmente Jacob Ruti ou Rute. Ignoramos se seria descendente

---

(53) *Ibidem,* p. 532.
(54) *Ibidem.*
(55) A.N.T.T., *Corpo Cronológico,* parte 3.ª, m. 12, n.º 28; *Sources...,* vol. II, pp. 519 e 596-597.
(56) *Anais de Arzila,* vol. II, p. 191.
(57) *Gavetas,* vol. IX, p. 81 - Gav. XX, 13-31; *Sources...,* vol. II, pp. 645-646, 647-648.

dos judeus portugueses Arote ou dos Rude que, no século XV, habitaram entre nós, na Covilhã e em Braga (58). Foi um dos mais hábeis informadores ao serviço de Portugal, graças ao facto de seu irmão Moisés residir em Arzila com a família. Este serviria muitas vezes de intermediário entre Jacob e o capitão de Arzila (59). Em 1537, seria o autor da paz entre este e o rei de Fez (60). Em 1539, viria a Portugal, como seu enviado, fazendo grandes despesas à sua própria custa, o que seria salientado por Sebastião Vargas a D. João III (61). Dois anos mais tarde, regressaria de novo a Portugal (62).

A sua actividade era reconhecida e enaltecida pelas diversas hierarquias portuguesas em África. O capitão Lourenço Peres de Távora escrevia a seu respeito ao monarca: «lh'a ia tornando em aravia (uma carta de D. João III) Jaco Rute, que he grão official d'isto, e estava prezente, porque sem elle não se faz nada nesta terra» (63). Sebastião Vargas, íntimo colaborador deste judeu, exprimia-se em termos idênticos ao soberano: «Affyrmo a V.A. que esta terra e jemte he de maneira que o vosso Embaixador e Bastião de Vargas e outros dez nada de voso serviço poderão symgrar avamte sem Jaco Rute... o quall Rey (de Fez) nada quer nem deixa de querer, ssomente Jaco Rute lhe ffala em todos os negocios de modo que pola mayor parte el Rey toma em tudo seu parecer, isto porque elle tem saber e audacia pera asy ser» (64).

No entanto, toda a sua actividade ir-se-ia ressentir com a expulsão dos judeus de Arzila, decretada por D. João III, a 19 de Janeiro de 1542 (65). O contrassenso desta medida e o

---

(58) Maria José Pimenta Ferro Tavares, *ob. cit.*, pp. 64 e 28.

(59) *Sources...*, vol. III, pp. 46-48.

(60) A.N.T.T., *Corpo Cronológico*, parte 1.ª, m. 59, n.º 32; *Sources...*, vol. III, pp. 112-114 e 115-116.

(61) *Sources...*, vol. III, pp. 184, 218 e 219.

(62) *Ibidem*, pp. 321-322.

(63) A.N.T.T., *Corpo Cronológico*, parte 1.ª, m. 70, n.º 33; *Sources...*, vol. III, pp. 470 e 475.

(64) A.N.T.T., *Corpo Cronológico*, parte 1.ª, m. 73, n.º 26; *Anais de Arzila*, vol. II, pp. 343-344; *Sources...*, vol. III, pp. 554-555.

(65) A.N.T.T., *Corpo Cronológico*, parte 1.ª, m. 71, n.º 70; *Anais de Arzila*, vol. II, pp. 319-320; *Sources...*, vol. IV, p. 19.

prejuízo que ela causaria nas negociações com Fez, pela saída de Moisés Rute e da sua família, foram expressos ao soberano, mas debalde ([66]). A ordem tinha sido dada, havia que cumpri-la.

Seis meses depois de ter informado em termos elogiosos o trabalho de Rute, Sebastião Vargas reconhecia que agora a sua atitude era outra: «e com sua sayda fora (de Arzila), acho Yaco Rute judeu e covardo nas cousas de serviço de V.A.» ([67]). No entanto, Jacob Rute não abandonaria os portugueses, quer continuando a enviar informações a Vargas ([68]), quer como intermediário entre os capitães portugueses e os diversos reis mouros. Em Setembro de 1542 era enviado pelo rei de Fez a Tetuão, juntamente com Vargas, para congraçar a rainha Sida el-Horra com D. Afonso de Noronha, governador de Ceuta ([69]). Em Outubro deste mesmo ano, era enviado a D. João de Meneses, capitão de Tânger, para tratar da libertação de seu irmão Moisés Rute, preso por ordem da Inquisição de Lisboa, o que levantaria questões diplomáticas com o rei de Fez, uma vez que os Rute já não eram súbditos do monarca português ([70]).

Em 1545, encontrava-se em Arzila a negociar a paz entre os reis de Fez e de Portugal ([71]). Durante a sua estadia aqui, informaria ainda sobre a armada do turco à Índia para reconquistar Aden.

De 1547, datam as últimas notícias trocadas com este agente português, entre os inféis. Pelas instruções dadas por D. João III a Jorge Pimentel, seu embaixador junto do rei de Velez, sabemos que o monarca ainda confiava em Rute, a quem escrevia directamente, em Agosto deste ano ([72]). Neste mesmo mês, Jacob Rute informava de Fez, por escrito,

---

([66]) *Sources...*, vol. IV, pp. 25-29 e 144.

([67]) A.N.T.T., *Corpo Cronológico*, parte 1.ª, m. 72, n.º 30; *Sources...*, vol. IV, p. 58. Ver também: IV, pp. 65-67 e 76-81.

([68]) *Sources...*, vol. IV, pp. 76-81.

([69]) *Gavetas*, vol. X, pp. 589-591 - Gav. XX, 7-10; *Sources...*, vol. IV, p. 89.

([70]) *Gavetas*, vol. X, pp. 679-681 - Gav. XX, 7-37.

([71]) *Sources...*, vol. IV, p. 167.

([72]) *Anais de Arzila*, vol. II, p. 401.

sobre o que se passava entre os chefes mouros e acrescentava: «Equamdo foy a Mequirez lhe disera (o Xerife) na cara que le escrevya aos Cristãos que viesem a Çale, por omde não ousa ja escrever» (73). A sua actividade de informador estava agora a descoberto, uma vez que deixara de se acobertar com os seus familiares, residentes nas praças portuguesas. Razão tinha Sebastião Vargas quando, por várias vezes tentara convencer D. João III a permitir que os Rute voltassem a Arzila (74). O próprio D. Manuel de Mascarenhas reconhecia a necessidade de aqui residirem, pelo menos, quatro ou cinco ricas famílias judaicas, para melhor terem conhecimento sobre o que se passava entre os mouros (75).

Apesar das dificuldades, Francisco Botelho, capitão de Tânger, noticiaria em Outubro ao seu soberano a recepção de uma carta em código de Rute, sobre os acontecimentos de Fez. Para maior esclarecimento enviara um judeu de Tânger com familiares em Fez, para, com o pretexto de saber notícias da família, poder contactar Jacob Rute (76).

Muitos outros judeus portugueses e não só, residentes no norte de África continuavam a servir Portugal, através de um serviço de espionagem habilmente montado e que caminhava a par com a sua actividade de mercadores e de alfaqueques, quer entre os mouros, quer entre os cristãos. A maioria permaneceu certamente no anonimato, como este judeu de Tânger que não foi único.

A nova da paz com Azamor foi dada a Nuno Fernandes de Ataíde por um judeu desta praça, irmão de Adibe, residente em Arzila (77). Durante o cerco posto a Mazagão pelo xerife, o capitão mandaria ao arraial, como espias, um judeu e um mouro, a pretexto de uma resposta à carta que o filho do Xerife lhe enviara anteriormente (78). Em 1548, Jorge Pi-

(73) *Sources...*, vol. IV, pp. 226-228.
(74) *Ibidem*, p. 144.
(75) *Ibidem*, p. 120.
(76) *Anais de Arzila*, vol. II, p. 411.
(77) A.N.T.T., *Fragmentos, Documentos de Marrocos*, m. 1, n.º 2.
(78) *Ibidem*, m. 1, n.º 7.

mentel, sabia por um judeu, proveniente de Fez, dos preparativos para a guerra entre o rei de Fez e o Xerife (79).

Outros chegaram até nós, nominalmente identificados, como rabi Moisés, físico em Marrocos e informador dos portugueses, em 1512 (80). Os *Anais de Arzila* contam um episódio curioso, ocorrido em Setembro de 1532, quando o alcaide de Benjija corria os campos de Arzila: «Muito mais descansado esteve, depois que teve nova de nós, porque aquele dia partiu ũa cafila da vila de muitos mouros e judeus, e, topando com as guardas no Zambujeiro, levárão a Jibre Judeu e o alfaqueque ao alcaide, que lhe perguntou meudamente polo conde e pola ordem da vila e campo, e as guardas onde se dávão e o gado onde comia, ao que Jibre satisfez, respondendo como homem que sabia o que avia de responder, dizendo que a jente viera cansada e que aquele dia não averia atalaias largas, e que eles saírão pola menhã, ficando o conde na cama e não avia pesoa fora» (81). Graças a esta mentira, os portugueses acabariam por derrotar o confiante alcaide de Benjija.

Em 1538, chegavam de Azamor uns judeus, provenientes de Marrocos, com informações para o capitão da cidade (82). Deste reino vinham também notícias por Abraão Cabeça, privado do rei marroquino (83). Em 1548, Isaac Arrobas, na sua função de resgatar cativos, trazia informações de Alcácer Quibir (84).

Mas nem todos foram felizes nas suas missões e pagaram-no com a vida. Referi já Moisés Dardeiro, o «língua» que morreu às mãos de Yahia Ou'Tafouft. Porém, não foi o único. D. Henrique de Noronha, ao escrever a D. João III, em 1541, afirmava: «lhe dise como nesta cidade (Safim) estava hum Judeu per nome Yusefe Levy, lynguoa e escrivão d'aravya, muito pera V.A. lhe fazer merce, e elle não tem por yso ne-

(79) *Gavetas*, vol. X, p. 430 - Gav. XX, 5-25.
(80) *Sources...*, vol. I, p. 344.
(81) *Anais de Arzila*, vol. II, p. 225.
(82) *Sources...*, vol. III, p. 137.
(83) *Ibidem*, vol. V, p. 20.
(84) *Anais de Arzila*, vol. II, p. 417.

nhũa temça, merecemdo-a elle a V.A. mui bem, asy por ele como por seu pai Maill Levy, a quem ho Xerife rrey de Suz, mandou matar em sua terra, por mandar muitos avysos ao cabo de Gee, estamdo nelle por capitão Amtonyo Leitão, adaill mor» ([85]). Um outro, Bregis, judeu de Azamor, talvez familiar do cristão novo de Lisboa, com o mesmo nome e fugitivo à Inquisição, com quem Bandarra se correspondia, morreria despedaçado às mãos dos mouros, ao levar uma carta do capitão para Moulay Idris ([86]).

Encontramos judeus de sinal ao lado dos portugueses no Índico. Gaspar da Gama e seu filho, residentes em Cochim, fizeram-se baptizar. O primeiro ficaria conhecido pelo judeu de Vasco da Gama, precioso auxiliar pelo seu conhecimento do Índico. Em 1504, recebia uma tença anual em pagamento de serviços prestados aos portugueses na Índia. Naquela cidade serviam de intérpretes ([87]). Outro «língua» seria Samuel, judeu do Cairo que traduziu a Afonso de Albuquerque uma carta do rei da Abissínia ([88]). Outros dois judeus portugueses, saídos de Portugal, convidaram este almirante português a conquistar Aden, onde na altura se encontravam cinco correligionários seus presos ([89]).

Um judeu de Jerusalém avisaria D. João de Eça sobre o que ocorria entre os rumes, antes da chegada da armada de Nuno da Cunha ([90]).

Em 1553, via Veneza e Roma chegavam informações, dadas pelo judeu de Alepo, Isaac Bicudo, sobre o turco, o qual as comunicava igualmente ao vice-rei da Índia ([91]). No Cairo, com idênticas funções e igual deligência encontrava-se

---

([85]) A.N.T.T., *Corpo Cronológico*, parte 1.ª, m. 69, n.º 120; *Sources...*, vol. III, pp. 418-422.

([86]) A.N.T.T., *Corpo Cronológico*, parte 1.ª, m. 69, n.º 114; *Sources...*, vol. III, pp. 407-409, 442, 449.

([87]) M. Kayserling, *História dos judeus em Portugal*, ed. Pioneira, S. Paulo, 1971, pp. 139-140.

([88]) *Ibidem*, p. 140.

([89]) *Ibidem*, p. 141.

([90]) *Gavetas*, vol. X, p. 236 - Gav. XX, 2-21.

([91]) Visconde de Santarém, *Corpo Diplomático Português*, vol. XI, pp. 370-371.

Matias Bicudo, sobrinho de Isaac ([92]). O caso de Baçorá que levaria à paz com o turco teria como intervenientes aquele judeu e o cristão novo, licenciado Silva, o qual viria a ser preso pela Inquisição de Goa ([93]). A sua prisão faria Lourenço Peres de Távora, embaixador em Roma, expressar-se em termos reticentes contra a actuação do Tribunal religioso o qual não deveria ser tão rigoroso com quem andava ao serviço do rei e, sobretudo, pelo reflexo que as prisões podiam ter sobre os judeus que tão necessários eram à causa portuguesa ([94]).

JUDEUS DE SINAL, CRISTÃOS NOVOS E INQUISIÇÃO

Na gesta portuguesa de África colaboraram também os cristãos novos. Estiveram presentes na conquista de Azamor ([95]) onde se tornavam necessários pela sua especialização no trabalho do ferro e das armas. Mercadores, alfaqueques, mesteirais, os cristãos novos pululavam nas praças portuguesas do norte de África, que foram para muitos o passo para a abjuração, para uma viagem sem regresso a Portugal. O mesmo sucedeu com o Golfo, ou seja, a Índia.

Todavia alguns pretenderam voltar, usando, agora, a estrela, como Afonso Vaz Cordilha que acabou preso pela Inquisição e condenado a cárcere perpétuo, pelo arrependimento manifestado ao denunciar outros seus correligionários e pelo auxílio prestado ao Santo Ofício, dando informações sobre as festas e os costumes judaicos ([96]). A duplicidade religiosa era nestes casos um facto: judeus em África ou no Oriente, cristãos em Portugal, embora exteriormente.

No entanto, alguns seriam exaltados como autênticos mártires cristãos, como o filho de Álvaro Dias, Fernão Dias,

---

([92]) *Ibidem*, vol. XIII, pp. 130-132.
([93]) *Ibidem*, vol. XIII, pp. 55-57 e 73-75.
([94]) *Ibidem*, vol. XIII, pp. 161-163 e 212-214.
([95]) *Sources...*, vol. I, p. 497.
([96]) A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, n.º 58; *Inquisição de Evora*, n.º 8760.

espingardeiro, cativo em Alcácer Quibir, onde morreria sob tormentos, por não querer renegar o cristianismo (97), ou Francisco Rodrigues Jibre e seu filho, também aqui prisioneiros (98); outros como heróis, caso de João Touregão, talvez aparentado com os Touregão de Évora, comandante de um esquadrão de soldados suíços ao serviço de Portugal, em Arzila (99).

Mas este ambiente de tolerância iria mudar, quer devido à nova orientação política, imprimida por D. João III ao norte de África e que conduziria ao abandono progressivo das nossas praças marroquinas, quer devido à instabilidade sentida em Portugal, pelos cristãos novos, ante a eminente entrada da Inquisição em Portugal.

Assim, a uma primeira fase, correspondente às conquistas de Safim, Azamor e Mazagão por D. Manuel, durante a qual este soberano concederia privilégios às respectivas comunidades judaicas (100), constituídas numa boa parte por judeus peninsulares, sucederia uma outra de errância, como a ida dos judeus de Azamor para Arzila (101) e depois a expulsão definitiva daqui para Fez, em Janeiro de 1542 (102). Em 1562, era a vez de sairem os judeus de Safim (103), a qual viria a ser dificultada pela actuação dos alarves na região.

Estas últimas seriam acompanhadas de um crescente mal-estar, reflexo da permanência dos cristãos novos nestes territórios portugueses e o seu convívio com familiares e antigos correligionários judeus, por um lado, e também pela estadia de judeus de sinal no reino e a sua conversação com os cristãos novos. O perigo que este relacionamento representava fora já sentido por D. Manuel, em 1514, para Azamor. Mas a necessidade premente da existência de certos mesteirais

---

(97) *Anais de Arzila*, vol. I, p. 325.
(98) *Ibidem*, p. 445.
(99) *Ibidem*, p. 208.
(100) A.N.T.T., *Ilhas*, fls. 179-179v.º e 141; *Sources...*, vol. I, pp. 174 e 175.
(101) *Sources...*, vol. III, pp. 352-353 e 389.
(102) A.N.T.T., *Corpo Cronológico*, parte 1.ª, m. 71, n.º 70; *Anais de Arzila*, vol. II, pp. 319-320; *Sources...*, vol. IV, p. 19.
(103) *Gavetas*, vol. X, p. 445 - Gav. XX, 5-34.

cristãos novos iria fazer passar para um segundo tempo este receio (104).

A saída clandestina dos cristãos novos do reino para o norte de África e a sua abjuração foi-se acentuando e agravando ante a eminência da implantação do Tribunal do Santo Ofício. Contribuia para esta emigração também a esperança do povo judaico na vinda próxima do seu Messias, tanto mais que a presença em Portugal de David Reubeni que se intitulava irmão do rei dos judeus, a afirmava. Alguns cristãos novos portugueses chegaram a consultar sobre este acontecimento os grandes rabinos de Fez, como Abraão Almosni e rabi Samuel (105).

Em 1539, Sebastião Vargas alertava D. João III para este facto e o bispo de Lamego seria mais realista, ao afirmar o perigo da ida para Marrocos de cristãos novos, «oficiaes muito boons de feros e lanças e de fazerem bestas e espingardas» (106). A convivência destes com os judeus nas próprias judiarias e a abjuração do cristianismo fazia ansiar as autoridades portuguesas pela chegada da Inquisição. Em 1537, pedia-se esta para Azamor (107). Mas a realidade africana faria o conde de Redondo escrever a D. João III: «E parecer m'ya bem por agora nom maõdar V.A. bollyr com os Judeus, emcoamto se estes negocyos abrem por elles, e depoys fiqua tempo pera tudo ho que mandar» (108).

Alguns viriam a ser denunciados à Inquisição, como Moisés Rute que viria a ser preso em Tânger, num processo ainda hoje mal conhecido, por ordem do Inquisidor de Lis-

(104) *Sources...*, vol. I, p. 497.

(105) Sobre o messianismo dos cristãos novos portugueses, veja-se: Maria José P. Ferro Tavares, «Para o estudo dos judeus de Trás-os-Montes, no século XVI: a 1.ª geração de cristãos novos», in *Revista Cultura História e Filosofia*, Centro de História da Cultura da U. N. L., vol. IV, pp. 388-401.

(106) *Sources...*, vol. III, pp. 200-201 e 222.

(107) A.N.T.T., *Corpo Cronológico*, parte 1.ª, m. 58, n.º 34; *Sources...*, vol. III, pp. 83-84.

(108) A.N.T.T., *Corpo Cronológico*, parte 1.ª, m. 57, n.º 84; *Anais de Arzila*, vol. II, pp. 282-283; *Sources...*, vol. III, pp. 54-55.

boa ([109]), mas que provavelmente teria a ver com o contrabando de armas e outras mercadorias defesas para o Islão.

Em 1537, a Inquisição de Évora recebia a informação dada por Afonso Vaz Cordilha de que Moisés Adibe, cristão novo de Tavira, vivia como judeu em Azamor e com ele estavam nesta cidade a sogra do denunciante, Isaac Cabeça, Benjamim Rafaia e Jacob Dudina ([110]). Os Adibe, Jacob e Moisés, e D. Cinfa frequentavam a casa de Manuel Rodrigues, nesta praça africana, e este e a sua família iam praticar as festas judaicas em casa de Cinfa ([111]).

Igualmente se tornou perigosa para os cristãos novos a estadia de judeus no reino, apesar de todas as defesas postas pelos soberanos, obrigando-os ao uso da estrela vermelha de seis pontas ([112]) e a andarem pelo reino acompanhados de guardas cristãos velhos. Tudo em vão. Durante as suas deslocações pelo reino, conviviam com os cristãos novos, permanecendo por vezes em suas casas. Eles eram o elo de ligação com familiares que tinham conseguido partir; eram o fio da complexa meada que os unia à religião dos seus antepassados. Cristãos novos e judeus trocavam livros em hebraico e informações. Convidavam-nos à apostasia. Com a entrada da Inquisição também a sua actividade cairia sob a alçada desta.

David Reubeni, na sua passagem por Portugal, referiria o seu encontro, em Tavira, com alguns destes judeus de sinal, provenientes do norte de África, e de passagem pelo reino, como Abraão Rute, rabi Jacob, o «escriba», José Cordélia, Juda Parente, Isaac, o «porteiro», Juda e Abraão ([113]).

Abraão Benzamerro teria levado à apostasia de Rui Dias, confeiteiro do rei, ensinando-lhe orações judaicas ([114]).

David, servidor de rabi Abraão, na sua passagem por Évora, em negócios, teria residido durante algum tempo em

---

([109]) *Sources...*, vol. IV, pp. 106-112.

([110]) A. Baião, «A Inquisição em Portugal e no Brasil», in *Archivo Historico Portuguez*, Lisboa, 1908, vol. VI, p. 82.

([111]) *Ibidem*, p. 111.

([112]) Ver nota 9.

([113]) Yerushalmi, *ob. cit.*, p. 6.

([114]) A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, n.º 3853, fl. 8v.º.

casa do licenciado Gil Vaz Bugalho, cristão velho, desembargador da casa real e cavaleiro da ordem de Cristo, que viria a ser queimado por criptojudaízante, no auto da fé, ocorrido em Évora a 22 de Dezembro de 1551, num processo que decorria desde 1538 e que havia sido iniciado pela Inquisição de Lisboa. Durante o tempo em que conviveram, aquele judeu ensinara-lhe «muitas das ditas nominas em hebraico» ([115]).

Os Rute foram, de longe, os que mais acusações tiveram de levar cristãos novos à apostasia. Rabi Abraão Rute, pai de Jacob Rute, permaneceu, cerca de 1535, em casa de mestre Tomás, um ancião da comunidade cristã nova de Lisboa, que viria a ser liberto, graças a um breve papal. Uma das acusações que lhe foram imputadas, residia na convivência havida com aquele judeu e no facto de lhe ter adquirido uma bíblia em hebraico. Provavelmente fora ele o portador de uma carta escrita por rabi Samuel de Israel, natural de Fez, sobre a vinda do Messias e que mestre Tomás possuia ([116]).

Seu filho, Jacob Rute, seria acusado por Pedro de Santa Maria, um judeu de Argel que viera receber as águas do baptismo em Tânger, donde transitara para Lisboa e para a corte. Nesta cidade ensinara hebraico e recebera ordens menores e aqui fora levado por Rute à abjuração da sua nova religião. Este que estivera em Lisboa, no Natal de 1540, aconselhara-o a fugir para Larache e a voltar à sua antiga fé. Para isso dera-lhe dinheiro e pusera um barco à sua disposição. Segundo Pedro de Santa Maria, o mesmo acontecera a outro judeu de Fez, convertido, Manuel de Santiago, filho de Duarte Mendes, também baptizado e igualmente apóstata com a mulher e outros filhos. A sua acção ter-se-ia desenvolvido ao mesmo tempo junto de cristãos novos de Lisboa, tendo levado alguns para o norte de África, onde voltaram ao judaísmo ([117]).

Não foram os únicos relapsos corrompidos por Rute. Rui de Mascarenhas veio de Fez para obter a reconciliação,

---

([115]) *Inquisição de Evora*, n.º 8760, fl. 5.
([116]) *Ibidem, Inquisição de Lisboa*, n.º 58, fl. 116v.º (a publicar brevemente).
([117]) *Ibidem, Inquisição de Lisboa*, n.º 3294.

mas foi impedido por aquele que lhe deu cem cruzados para se manter judeu. O mesmo aconteceu com um bombardeiro cristão novo e outros mancebos, que se encontravam nas praças portuguesas do norte de África.

A arrogância e o poder dos Rute, acobertados com o favor dos reis de Portugal e de Fez, levaram-nos a excessos, contra os oficiais portugueses. Assim, os mouros por ordem de Moisés Rute, espancaram «ho feytor Bertolameo Drago e a muitos outros crystaos por ho dito feytor lhe ter tomado dos navyos pera V.A.». Um navio, proveniente de Castela, com cobre, lanças, espadas e outro armamento foi desviado para Tremecem, graças a Rute ([118]). Aquele igualmente negociava lacre, panos de cor, barretes e panos da Índia em terras de mouros e mantinha um cristão novo, por seu feitor em Lisboa ([119]).

Mercadorias proibidas, contrabando de armas para os infiéis, excessos sobre os cristãos e o chamamento à apostasia de cristãos novos devem ter atraído certamente a atenção da Inquisição sobre os Rute. A prisão de Moisés Rute, às ordens da Inquisição de Lisboa seria disso exemplo, apesar do incidente diplomático com o rei de Fez, de quem Rute era súbdito ([120]).

Outros judeus de sinal actuavam no reino. Alguns iriam ser preciosos auxiliares, durante os primeiros tempos, da Inquisição, tendo sido consultados por ela sobre os costumes, orações e festas judaicas. Foi o caso de Isaac, judeu de sinal, entre outros ([121]). O mesmo ocorreu com Moisés Beacar ([122]).

Em conclusão, podemos dizer que, mesmo após a expulsão dos judeus de Portugal, estes não deixaram de colaborar com as autoridades portuguesas em África, no Levante me-

---

([118]) *Ibidem, Fragmentos, Documentos de Marrocos*, m. 2, n.º 110.

([119]) *Ibidem, Inquisição de Lisboa*, n.º 12562, fl. 20 (A referência arquivística deste processo foi-me gentilmente dada pelo Dr. Francisco Bettencourt).

([120]) A.N.T.T., *Gaveta 20*, m. 73, n.º 37 B; *Anais de Arzila*, vol. II, p. 397.

([121]) A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, n.º 37, fls. 94v.º-95.

([122]) *Ibidem.*

diterrânico, no Oriente e, para suprema ironia, até com a própria Inquisição... A sua utilidade como intérpretes e espiões, graças ao conhecimento das rotas comerciais, dos portos do inimigo e da acção naval e militar dos turcos, levava ao seu apreço e favor, concedido pelos soberanos e seus directos colaboradores.

No entanto, a política e os interesses comerciais não caminhavam a par com a acção do Tribunal do Santo Ofício, na sua busca aos hereges. A defesa da pureza religiosa e da limpeza de sangue iria conduzir paulatinamente à aniquilação dos portugueses de nação, minoria activa política, económica e culturalmente e, por isso mesmo, assaz perigosa para as pretensões dos cristãos velhos, quer no reino, quer no Ultramar.

Maria José Pimenta Ferro Tavares

Mercadorias proibidas, contrabando de armas para os infiéis, excessos sobre os cristãos e o chamamento à apostasia de cristãos novos devem ter atraído certamente a atenção da Inquisição sobre os Rute. A prisão de Moisés Rute, às ordens da Inquisição de Lisboa seria disso exemplo, apesar do incidente diplomático com o rei de Fez, de quem Rute era súbdito (120).

Outros judeus de sinal actuavam no reino. Alguns iriam ser preciosos auxiliares, durante os primeiros tempos, da Inquisição, tendo sido consultados por ela sôbre os costumes, orações e festas judaicas. Foi o caso de Isaac, judeu de sinal, entre outros (121). O mesmo ocorreu com Moisés Beacar (122).

Em conclusão, podemos dizer que, mesmo após a expulsão dos judeus de Portugal, estes não deixaram de colaborar com as autoridades portuguesas em Africa, no Levante me-

---

(118) *Ibidem*, *Fragmentos, Documentos de Marrocos*, m. 2, n.º 110.

(119) *Ibidem*, *Inquisição de Lisboa*, n.º 12562, fl. 20 (A referência arquivística deste processo foi-me gentilmente dada pelo Dr. Francisco Bettencourt).

(120) A.N.T.T., *Gaveta 20*, m. 73, n.º 37 B; *Anais de Arzila*, vol. II, p. 397.

(121) A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, n.º 37, fls. 94v.º-95.

(122) *Ibidem*.

OS CÍRCULOS CATÓLICOS DE OPERÁRIOS

SENTIDO E FONTES DE INSPIRAÇÃO

1. Quando em 9 de Junho de 1898 foi inaugurado, no Porto, o primeiro círculo católico de operários (1), era essencialmente um movimento de reforma religiosa que nascia (2). Não era uma reforma económico-social que se preconizava. E era também, por isso, uma luta aberta contra as «trevas do socialismo» (3). Os católicos de então, que se moviam contra o socialismo, absolutizavam o princípio religioso, como se os bens temporais viessem por acréscimo e sem esforço; e por socialismo entendiam o fim da sociedade. No seu foro íntimo, esses católicos virtuosos combinavam tranquilamente o sossego de espírito com a certeza dogmática. Deste modo, se instaurava uma «verdade» e adquiria evidência o abuso

---

(1) Foi sobretudo no Norte que o movimento dos círculos católicos de operários se desenvolveu «com mais incidência.... onde as convicções religiosas estavam mais arreigadas, com o objectivo duma entreajuda que aliviasse certas situações de miséria e advertisse aqueles que, por egoísmo, ambição ou falta de caridade, exploravam o trabalho, aumentavam desmedidamente a sua riqueza, criavam à sua volta uma multidão de indigentes e desempregados» (Joaquim Pacheco Neves, *Círculo Católico de Operários de Vila do Conde. Breve História*, Vila do Conde, Edição do Círculo Católico de Operários de Vila do Conde, 1984, p. 8). Quanto à data referida no texto, cfr. padre Benevenuto de Sousa, *Carta. Aos operários do círculo catholico do Porto*, in «A Palavra», n.º 294, de 18-6-1898, ano XXVI, p. 1.

(2) Manuel Duarte d'Almeida, *Graças a Deus!*, in «A Palavra», n.º 2 de 16-3-1899, ano XXVIII, p. 1.

(3) *Idem, ibidem.*

generalizado das certezas assumidas (4). Deste modo ainda, se entrelaçava o discurso moral com o discurso ideológico, impossibilitando-se praticamente qualquer forma de diálogo e ganhando força crescente algumas ideias que iriam configurar os círculos católicos de operários: o enaltecimento da religião, o paternalismo patronal, o valor da pobreza, o carácter misto do círculo católico, o papel orientador do clero, a preservação do operário, o valor da família e da educação, a valorização do trabalho como virtude e, em última análise, a regeneração cristã da sociedade e a defesa da ordem social ou, dito de outra forma, a defesa da ordem social burguesa. Assim, o que estava em causa, com a criação dos círculos, era um projecto regenerador dos operários. Estas ideias, que davam sentido, aliás, a um projecto regenerador de todo o corpo social, constituíam certamente as fontes de inspiração daqueles a quem cabia a direcção do movimento dos círculos católicos de operários.

O PRINCÍPIO RELIGIOSO

2. Tudo tinha de partir, é evidente, da evidência católica. Não era, por acaso, que os círculos de operários eram «católicos». Não era, por acaso, que a regeneração social que se tinha em vista era uma regeneração «católica». E que esta devia começar pelo operariado. Não se pretendia, de facto, outra regeneração que não fosse a religiosa. Não se tratava, pois, em primeira linha, de uma regeneração baseada no progresso material ou de uma regeneração política que perspectivasse a nação portuguesa num quadro cultural novo. Tratava-se, sim, de uma revolução moral. O vintismo, o setembrismo, o fontismo, o republicanismo eventual que se perfilava no futuro, ficariam sempre aquém da regeneração das

(4) Conforme escreve o Prof. Silva Dias, «a verdade tem sido a bandeira do absoluto cultural. Cada sistema, cada partido, cada opinião, tem feito dela a expressão sintética dos seus dogmatismos explícitos ou implícitos» (*Ser cristão e ser de esquerda*, in «O Jornal», 14 a 20 de Março de 1980, ano V, n.º 256, p. 28).

almas. Com efeito, como escrevia o padre Roberto Maciel, reproduzindo as palavras do padre Garnier, «não é pela acção do governo, pela reforma das leis ou das instituições, e muito menos por um golpe de Estado, que havemos de principiar a regeneração da sociedade» ([5]). A regeneração da sociedade, se tinha de começar obviamente na família (na família cristã...), não poderia dispensar igualmente os círculos católicos de operários. Estes combatiam o socialismo ateu e «os socialistas têm só um fim: é fabricar revolucionários!» ([6]). Por outro lado, ainda, o socialismo é praticamente irrealizável, e conduz ao «desmoronamento do edifício social» ([7]).

O peso destas razões torna compreensível o valor insubstituível do princípio religioso para consolidar e manter íntegro o corpo social. E explica igualmente a necessidade de associações como os círculos católicos de operários. E isto porque só o fermento religioso pode evitar a dissolução dos vínculos sociais em que se consubstancia a sociedade, e garantir a permanência do bem temporal. Aos círculos católicos de operários caberá fundamentalmente evitar «o advento do quarto estado» ([8]), constituído pelo «povo trabalhador» ([9]).

Mas, se se reconhecia que o fundamento das sociedades constituídas só poderia ser o cristianismo ([10]), também não se ignorava que «o espírito católico, como que aturdido pelo ruído da revolução, ficara por muito tempo amortecido» ([11]).

([5]) Padre Roberto Maciel, *Faltam homens!*, in «O Grito do Povo», n.º 121 de 28-9-1901, ano III, p. 1.

([6]) Manuel Duarte d'Almeida, *Os Socialistas e o Círculo Catholico d'Operários*, I, in «A Palavra», n.º 309 de 9-7-1898, ano XXVI, p. 1.

([7]) Padre Roberto Maciel, *O revolucionário moderno*, in «O Grito do Povo», n.º 27 de 9-12-1899, ano I, p. 1.

([8]) Manuel Duarte d'Almeida, *Os Socialistas cit.*, I, p. 1.

([9]) *Idem*, III, in «A Palavra», n.º 318 de 20-7-1898, ano XXVI, p. 1.

([10]) Como escrevia Britton Edwards, «fora do cristianismo não se encontram nem se encontrarão jamais os meios de melhorar a sociedade e de dar remédio aos seus males» (*O Socialismo*, in «A Palavra», n.º 65 de 29-8-1901, ano XXX, p. 1).

([11]) Jeronymo Pimentel, *O Movimento Catholico no fim do século XIX. Em frente do socialismo e do anarchismo*, Lisboa, Typographia Mattos Moreira & Pinheiro, 1896, p. 7.

Na base deste amortecimento, estavam os factores mais diversos que levavam à incredulidade e à indiferença religiosa. Não só a Revolução que alterara a ordem jurídica tradicional, como o positivismo, o protestantismo, a filantropia, o livre-pensamento, a ciência moderna e a secularização do Estado. Como aquilo a que se poderia chamar a forma de vida «católica». Sob este último aspecto, os círculos católicos de operários acabariam sempre por ter uma missão nacionnal de natureza política. Porque, representando a «regeneração social», em última análise, o objectivo principal do partido nacionalista, os membros dos círculos, sendo católicos, não poderiam deixar de ser, também, nacionalistas (12).

3. O círculo católico de operários era, pois, uma associação religiosa; e nisso não se pode dizer que Campos Lima deixasse de ter alguma razão (13). De facto, o princípio religioso era ali o dominante. E, do mesmo modo, Trindade Coelho não deixava igualmente de a ter quando deles dizia que o seu objectivo era «dividir a família operária, enfraquecendo.... o movimento socialista que por toda a parte se alastra cada vez mais» (14). Tinham razão, um e outro, com efeito, porque o círculo, ao contrário do sindicato operário, não pretendia ser um instrumento de guerra social. Os patrocinadores dos círculos católicos de operários pensavam que, em primeiro lugar, havia que cristianizar a classe operária e que isso bastava. A paz social adviria naturalmente. Não se apercebiam, porém, que a fé religiosa podia não chegar para resolver a questão social. Ou pior ainda: que a fé religiosa (quando ainda a houvesse) poderia transformar-se em fé política.

---

(12) Como escrevia o padre Benevenuto de Sousa, «o operário que preze os seus direitos, não pode ser senão nacionalista» (*Operários! Ao nacionalismo*, in «O Grito do Povo», n.º 253 de 9-4-1904, ano V, p. 1); e o padre Roberto Maciel, ao afirmar que «nos círculos está uma das colunas mais firmes dos centros nacionais» (*Faltam homens!*, in «O Grito do Povo», n.º 55 de 23-6-1900, ano II, p. 1).

(13) Na medida em que Campos Lima afirmava que «a ideia predominante nos círculos católicos é.... a propaganda religiosa» (*O movimento operário em Portugal*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1906, p. 125).

(14) Trindade Coelho, *Manual político do cidadão portuguez*, 2.ª ed., Porto, Empresa Litteraria e Typographica, 1908, p. 331.

Assim, como acontecia, privilegiando o princípio religioso, os círculos teriam que «ter por base a religião», como escrevia o padre Benevenuto de Sousa ([15]). Daí pensar-se que a questão social era uma questão moral. Daí concluir-se também que, na ordem prática, o círculo católico de operários representava uma expressão de boa vontade e uma tentativa institucional bem intencionada de entendimento entre patrões e operários. Não podia ser mais. Mas também não podia ser menos. A fonte de inspiração era, no entanto, a melhor; pretendia-se «agremiar patrões e operários, capitalistas e proletários» ([16]), «para uns e outros escutarem a sã doutrina, ilustrarem o seu espírito, base fundamental da pacificação das consciências, da união das classes, e da paz social» ([17]). Em espírito de caridade.

UMA FORMA DE VIDA CONSERVADORA

4. Em espírito de caridade... Isto queria dizer que a vida devia ser vivida cristãmente. A luta contra o mal pressupunha naturalmente uma ideia muito concreta do que fosse o mal. O socialismo, como se referiu, fazia parte desse mal de contornos bem definidos que englobava, como não podia deixar de ser, as reivindicações dos operários no sentido de melhorarem o seu nível de vida. Esta visão do problema operário resultava da opinião generalizada, nos meios católicos, segundo a qual a questão social era uma questão moral, o que permitia que, a propósito dos problemas concretos do dia-a-dia, se fizessem julgamentos morais, como se a moral fosse uma coisa diáfana que, nas suas aplicações práticas, perdesse o seu carácter estritamente social; ou, para evitar confusões, estritamente operário. Naturalmente que os ope-

---

([15]) Padre Benevenuto de Sousa, *Carta aos operários do círculo catholico do Porto*, in «A Palavra», n.º 581 de 4-6-1899, ano XXVII, p. 1.

([16]) Padre Roberto Maciel, *Novos círculos...*, in «O Grito do Povo», n.º 122 de 5-10-1901, ano III, p. 1.

([17]) Padre Roberto Maciel, *A acção social catholica. Mais círculos operários*, in «O Grito do Povo», n.º 187 de 3-1-1903, ano IV, p. 1.

rários humilhados e ofendidos não poderiam compreender que a moral dos cristãos não estivesse também do seu lado. Como nunca poderiam aceitar um casamento tão estranho como era o da comunidade cristã com o capitalismo.

O que se tinha em apreço era, de preferência, a ordem social. Ordem social, essa, que estava «gravemente enferma» ([18]), por «[ter] perdido a tradição do bem» ([19]). A tradição perdida do bem, segundo um autor bem-pensante como era Plácido de Vasconcelos Maia, só podia ser recuperada pelas «Autoridades Sociais» ([20]), isto é, por «homens dotados de uma natureza angélica» ([21]), «fontes vivas do bem» ([22]). Este recurso a Le Play que, em Portugal, teve eco importante, não seria compreendido por aqueles que queriam, acima de tudo, abrir caminhos novos, não obstante a moral se apresentar como algo de imutável. A defesa «à outrance» da ordem social, como condição «sine qua non» da existência, e alicerçada em Deus, fundamentava a desigualdade social. Mas os círculos católicos de operários (e naturalmente, a nível político, os nacionalistas do Centro Nacional) alinharam nesta posição.

5. Os mentores dos círculos católicos de operários (leigos e religiosos) não se deixaram arrastar pela heresia da emancipação social dos operários. Continuaram a pensar que a questão essencial era converter os operários ateus ao catolicismo e atrair, ao círculo, os operários católicos. O problema da desigualdade social devia ser encarado na perspectiva da caridade (a questão social era, a todas as luzes, uma ques-

---

([18]) Padre Paulino Afonso, *O mal estar social,* in «A Palavra», n.º 271 de 3-5-1908, ano XXXVI, p. 1.

([19]) Plácido de Vasconcelos Maia, *A reforma social e o movimento catholico,* in «A Palavra», n.º 91 de 1-10-1896, ano XXV, p. 1.

([20]) Plácido de Vasconcelos Maia, *O estado da grande questão nacional,* in «A Palavra», n.º 236 de 27-3-1894, ano XXII, p. 1.

([21]) Plácido de Vasconcelos Maia, *O bem e o mal,* in «A Palavra», n.º 394 de 5-6-1895, ano XXIII, p. 1.

([22]) Plácido de Vasconcelos Maia, *A reforma social e o movimento catholico cit.,* p. 1.

tão moral), pois que representava uma desigualdade natural. Não se compreendia, ou não se queria compreender, que o caso exemplar de Ozanam não tinha nada a ver, directamente, com a questão social, pois que esta era uma questão de justiça. Nesta óptica da caridade, tinha cabimento um certo triunfalismo. Era assim que podia escrever um estrénuo defensor dos círculos católicos de operários: «só a Igreja Católica pode remediar os males da sociedade actual. Só ela pode reconciliar o rico com o pobre» ([23]). E ainda: «sem a caridade nada se fará para a solução do problema social; por se ter querido prescindir dela, e constituir a ordem económica sobre o interesse próprio e sobre as leis da justiça legal, é que as nossas sociedades se acham reduzidas às extremidades em que as vemos» ([24]). Mas os católicos conservadores que conduziam a grande cruzada não eram só reaccionários ao defenderem com honestidade princípios que consideravam, de boa-fé, representarem a melhor solução para o problema social contra os «inimigos da caridade» ([25]); eram também defensores da ordem estabelecida ao serviço da burguesia, o que, sem cuidar de intenções, se não representava uma posição contra a justiça social, e portanto contra o operariado (e era, tanto quanto se pode julgar), seria, pelo menos, uma aproximação muito suspeita. Na perspectiva de ser a questão social uma questão moral, tudo isto era compreensível, no entanto. Pois que, com a aproximação fraterna das classes se harmonizava e reconciliava o rico com o pobre; e, do mesmo modo, com a secundarização das «leis da justiça legal» se combinava e privilegiava o fundamento religioso do Estado.

6. Mas é claro que havia, incontestavelmente, a pobreza... E a aproximação fraterna das classes que se procurava realizar nos círculos católicos de operários não acon-

---

([23]) Padre Roberto Maciel, *O socialismo e a Egreja catholica*, in «A Palavra», n.º 282 de 24-5-1898, ano XXVI, p. 1.

([24]) *O socialismo christão*, V, de F., in «A Palavra», n.º 370 de 20-9-1898, ano XXVII, p. 1.

([25]) *Os inimigos da caridade*, de P.A., in «O Grito do Povo», n.º 195 de 28-2-1905, ano IV, p. 2.

teceu. E a caridade não se mostrou eficaz. Parecia (e era, de facto, assim) que a preocupação maior era o amortecimento dos sentimentos religiosos ([26]), e não tanto a pobreza em si. A santificação pelo trabalho que se preconizava ([27]) era ainda uma expressão da ideia de que a questão social era uma questão moral. A Igreja, parecia, teria necessariamente, mais tarde ou mais cedo, que perder a classe operária ([28])... De resto, a luta que a Igreja sustentava contra o século e o trauma violento provocado pela Revolução conduziam ao ensimesmamento e à «existência *à parte*» ([29]). Os círculos católicos de operários, sob este ponto de vista, não foram uma excepção. Pelo contrário, representaram exemplarmente esta atitude de fuga para a frente. Eram, em suma, organismos de preservação do operariado ([30]).

A preservação era, em primeiro lugar, de natureza cultural: combatia-se o socialismo, combatia-se o sindicalismo, combatia-se, em derradeiro termo, a nova época que despontava, e os valores que ela trazia no sentido da emancipação social do trabalhador. Em segundo lugar, procurava-se «infundir o espírito religioso» ([31]). Simplesmente, a preocupação religiosa dominava por completo a acção social. Era esta situação que a revista bracarense *Voz de Santo António* dos franciscanos de Montariol condenava abertamente: «toda a nossa acção associativa tem sido absolutamente religiosa, com detrimento da verdadeira acção social, que o Evangelho preceitua nas leis do amor fraterno» ([32]). E de tal modo isto era

---

([26]) Vd. *supra*, p. 3.

([27]) O trabalho, escreve o cónego Dehon, «desde que é santificado, conduz o homem a Deus» (*Questão social, o trabalho*, in «A Palavra», n.º 423 de 23-11-1898, ano XXVII, p. 1).

([28]) Segundo as palavras de Pio XI, «A Igreja perdeu a classe operária» (Cfr. Jacques Maritain, *Christianisme et Démocratie*, New York, Éditions de la Maison Française, 1943, p. 34, nt. 1.

([29]) José Luis L. Aranguren, *A crise do catolicismo*, Coimbra, Livraria Almedina Editora, 1971, p. 60.

([30]) Vd., sobre o ponto, o meu artigo *O «bom operário» — estudo de uma mentalidade*, in «Revista de História das Ideias», vol. II, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1978-1979, pp. 23-29.

([31]) *Movimento social dos Catholicos Portuguezes*, in «Voz de Santo António», n.º 19 de Julho de 1908, 14.º ano, p. 724.

([32]) *A Classe Operária. Ao congresso da Covilhã*, in «Voz de Santo António», n.º 22 de Outubro de 1908, 14.º ano, p. 842.

assim «[que se] chegava até ao esquecimento de todos os interesses materiais de que o homem não pode prescindir» (33).

A crítica da *Voz de Santo António* teria possivelmente um alcance não previsto e inesperado. É que, apontar para o «esquecimento»... do factor económico-social, isto é, do bem-estar próprio de um viver com dignidade; por outras palavras, para o «esquecimento de todos os interesses materiais de que o homem não pode prescindir», era considerar a religião como «ópio do povo», o que hoje em dia dificilmente se poderá negar. Não se quer dizer, bem-entendido, que a religião seja necessariamente ópio do povo, porque pode representar igualmente um protesto ou um impulso revolucionário, mas pode sê-lo, e foi-o historicamente (34). Ora, nos círculos católicos de operários, a «moral» (a moral cristã...) não estava ao serviço da correcção das injustiças sociais, mas da «conservação» social. O que perturbava o sentimento e inquietava o espírito era a desmoralização, a perda da fé, o abandono de Deus (35). E era a sociedade que vivia «como se Deus não existisse» (36)... E o que se encontrava, para combater este estado de coisas, era o isolamento dos operários e o convívio respeitoso com os patrões. E as distracções honestas, as conferências apropriadas para elevar as almas, as festas e os saraus moralizadores, os bons livros, a «boa imprensa», etc., etc. No plano económico-social, o mutualismo e o cooperativismo, anexados aos círculos, não parece

---

(33) *Idem, ibidem.*

(34) Sobre o ponto, cfr. Lucio Lombardo Radice, *Um marxista diante de factos novos no pensamento e na consciência religiosa,* in «Diálogo posto à prova. Debate entre católicos e comunistas italianos», Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1968, pp. 73-94.

(35) Tinha-se a consciência viva (e dolorida) de que se estava a viver uma época de crise e de decadência. O padre Roberto Maciel fazia-se eco desse estado de espírito, nestes termos: «se a sociedade continuar a descer no plano inclinado da sua ruína, desmoralizando-se cada vez mais pela perda da Fé e o abandono de Deus, é então para exclamar com Luís XV, a propósito da desmoralização da França: depois de mim só o dilúvio» (*Uma nova redempção,* in «O Grito do Povo», n.º 156 de 31-5-1902, ano III, p. 1).

(36) Padre Roberto Maciel, *União e vida!,* in «O Grito do Povo», n.º 188 de 10-1-1903, ano IV, p. 1.

terem tido importância significativa (37). De qualquer modo, o círculo católico de operários não foi uma instituição de carácter reivindicativo (38). E não foi porque optou por ser um organismo puramente confessional, exercendo as funções que competem ao templo e ao clero (39), e «convertendo quase [aquela] associação numa igreja» (40) e «afastando [o povo] de nós para se ir lançar nos braços daqueles que, ao menos verbalmente, lhe oferecem a melhoria da vida material» (41).

Assim, os círculos católicos, ficando à margem da resolução da questão social, só podiam captar os operários fervorosamente católicos ou as almas simples; uns e outros, mais ou menos «absorvido [s] no angelismo do mundo espiritual» (42).

A SOCIEDADE E OS «DIREITOS» DOS OPERÁRIOS

7. Os direitos dos operários e a concepção da sociedade ajustavam-se sem dificuldade. Poder-se-ia dizer que coisa idên-

---

(37) É o que julgamos no estado actual das nossas investigações, e o que parece mais ajustado à índole dos círculos católicos de operários.

(38) Refira-se, no entanto, o caso particular do descanso semanal ao domingo que foi reivindicado pelos círculos católicos de operários. Mas a razão determinante da reivindicação foi, ainda aqui, de ordem religiosa: o domingo era o «dia marcado ao homem pela Providência, para que ele conheça a sua verdadeira grandeza» (cfr. *A santificação do domingo*, in «A Palavra», n.º 10 de 22-6-1888, ano XVII, p. 1); e ainda «[a] Igreja sempre considerou a santificação do domingo como a pedra angular da vida religiosa e, por consequência, da ordem na sociedade» (cfr. *O descanso do domingo e a Egreja*, in «A Palavra», n.º 232 de 17-3-1889, ano XVIII, p. 1).

(39) Na revista dos franciscanos de Montariol, fazia-se uma importante distinção entre a «moral cristã» e a «vida física dos indivíduos» para se extrair uma conclusão de grande alcance: «bem sabemos que a base indispensável para a recristianização é o ensino da moral cristã. Mas não é menos indispensável usar dos meios materiais e sociais cristãos que assegurem a vida física dos indivíduos. É isto o que directamente pertence às associações [de operários]; a educação religiosa e moral compete, de um modo peculiar, ao templo e ao clero» (*Movimento social dos Catholicos Portuguezes cit.*, p. 726).

(40) *Movimento social cit.*, p. 725.

(41) *Idem, ibidem.*

(42) Cardeal Montini, *O cristão e o bem-estar temporal*, in «O

tica acontecia com a situação social do pobre que igualmente encontrava a sua justificação, lógica e moral, no respeito que era devido à ordem social. O mesmo se poderia dizer dos que eram favorecidos pelos bens da fortuna. Tudo afinal era respeitável na ordem social, na medida em que esta era também a ordem estabelecida. Era a partir deste dado que se podia compreender a directriz essencial dos círculos católicos de operários, isto é, o seu sentido, e as ideias que inspiravam o seu modo de ser e a sua acção. A questão do sentido era especialmente importante porque resultava, de modo directo, da noção de sociedade. Esta era uma «ordem», desde logo. Mas assente em «princípios fundamentais» que eram os do Cristianismo (43), e que, por isso, eram também os «princípios dominantes e basilares da civilização» (44), e condição da ordem e do progresso (45). Mas a ordem social era igualmente feita de diferenças, porque não se podiam iludir as desigualdades sociais existentes. Daí o ser também a ordem social necessariamente uma ordem hierárquica. E uma ordem topográfica, na medida em que «todos os homens, cada um na esfera da sua justa actividade cumpre os deveres que lhe impõe o Decálogo, a suprema lei moral que marca os direitos e os deveres do homem» (46). Quer dizer, os círculos católicos de operários não podiam deixar de ser instituições religiosas (ou predominantemente religiosas), porque na religião se firmava a sociedade. E não podiam, igualmente, deixar de ser a expressão viva do encontro fraterno das classes porque a diversificação social não era uma diversificação arbitrária, mas uma harmonia; pois que, conforme as palavras do padre Roberto Maciel, referindo-se aos operários e à missão que, junto destes, cabia aos círculos católicos de operários, «pe-

---

Pensamento da Igreja, IV, A Pobreza na Igreja», Lisboa, Livraria Morais Editora, 1964, p. 53.

(43) Jacinto Cândido, *O nacionalismo. Conferência no congresso de Vianna do Castello, em 2, 3 e 4 de Agosto de 1905*, Vianna, Typographia d' «A Cruz», 1906, p. 19.

(44) *Idem*, p. 18.

(45) *Idem*, p. 19.

(46) Plácido de Vasconcelos Maia, *A causa de todos os males sociaes*, in «A Palavra», n.º 40 de 1-8-1896, ano XXV, p. 1.

de.... a justiça que os homens de boa vontade.... corram pressurosos ao encontro [dos operários]...., e falando-lhes à inteligência e ao coração, lhes digam.... quais os laços que os devem prender aos membros das restantes classes sociais» (47). No mesmo sentido, era ainda a afirmação — culminante — do mesmo padre Roberto Maciel: «a questão social é a questão da boa *harmonia* entre o patrão e o operário; o patrão deve ser o pai dos seus operários» (48). Era mais uma confirmação, e uma confirmação autorizada, vinda ela donde vinha, isto é, de um dos mais ardentes e entusiastas defensores dos círculos católicos de operários, de que a questão social era uma questão moral e religiosa. E era, portanto, mais um argumento a favor dos círculos católicos de operários e das esperanças que neles se depositavam.

8. Se «a ideia da existência de Deus é o ponto de partida de qualquer sistema social», como escrevia, em 1905, o dr. Artur Bivar (49), aproximando-se da fórmula utilizada por Manuel Marinho Falcão de Sousa e Barros, em 1872, para quem «Deus é a pedra angular da sociedade» (50) e «o nexo de todas as relações sociais» (51), pode compreender-se como Deus está em tudo...; como há um «plano divino» (52) a que não é possível fugir. É assim que «os pobres cumprem uma missão de Deus» (53); é assim que «o filho do trabalho

---

(47) Padre Roberto Maciel, *Dedicação às obras sociais (os círculos operários)*, in «O Grito do Povo», n.º 215 de 18-7-1903, ano V, p. 1.

(48) Padre Roberto Maciel, *O alcoolismo*, in «O Grito do Povo», n.º 135 de 4-1-1902, ano III, p. 1.

(49) Dr. Artur Bivar, *Theoria social christã (segunda carta a um seminarista)*, in «A Palavra», n.º 175 de 8-1-1905, ano XXXIII, p. 1.

(50) Manuel Marinho Falcão de Sousa e Barros, *Congresso Catholico no Palácio de Christal. Discurso pronunciado na 3.ª sessão pública e solemne da assembléa dos escriptores e oradores catholicos portuguezes*, Arcos, Typographia Arcoense, 1872, p. 5.

(51) *Idem, ibidem.*

(52) Cfr. o texto, na parte que importa: «a sociedade é.... um grupo natural.... em que as funções de cada órgão são traçadas de antemão pelo plano divino» (*A Egreja e a questão social*, in «A Palavra», n.º 29 de 17-7-1884, ano XIII, p. 1).

(53) D. António de Almeida, *Pobres*, in «A Palavra», n.º 2703 de 18-8-1881, ano X, p. 2.

[deverá ocupar] o lugar que lhe compete...., o lugar conveniente, que a ideia de ordem designa a cada um» (54); é assim que «[é] bem-aventurado o que cumpre a vocação divina e nela permanece sem murmurar a Deus» (55).

Esta concepção dos deveres de estado (dos deveres que cada um tem a cumprir na ordem social a que pertence) não permitirá alterações estruturais. Permitirá, porventura, e era isso o que se pretendia, desde logo, através dos círculos católicos de operários, formar bons católicos; mas não propriamente fazer concessões ao mundo moderno, isto é, ao «espírito de novidade», conforme escrevia Plácido de Vasconcelos Maia (56).

O repúdio da modernidade ia consagrar assim uma sociedade estática e, simultaneamente, o triunfo dos deveres de estado: cada um devia cumprir o seu dever de acordo com as obrigações próprias do lugar que ocupava nessa mesma sociedade. O que, na prática, consistia em deixar tudo como estava, no plano político, económico e social; e, por conseguinte, também no plano legal. Pelo seu lado, os círculos católicos de operários, ou, se se quiser, o catolicismo «tout court», embrenhando-se numa actividade missionária e agitando a bandeira da caridade, tornariam impossível a formação duma consciência operária responsável, que nunca seria (antes, pelo contrário) incompatível com a consciência religiosa. Mas o que se pretendia era formar «bons operários», isto é, operários que se mantivessem alheios aos problemas da cidade através daquilo a que se poderia chamar uma «prática da ordem» (57). Em vez de uma prática reivindicativa que poderia conduzir à «transformação social» (58) ou mesmo, o

(54) Manuel Pereira de Vasconcelos, *Ligeiro esboço acerca da civilização*, in «A Palavra», n.º 1821 de 5-9-1878, ano VII, p. 1.

(55) Abade José Manuel Ribeiro Botelho, *A obediência é necessária: que sublime virtude*, in «A Palavra», n.º 2040 de 3-3-1879, ano VII, p. 1.

(56) Plácido de Vasconcelos Maia, *A causa de todos os males sociaes cit.*, p. 1.

(57) Cfr. o meu artigo *O «bom operário» — estudo de uma mentalidade cit.*, p. 82 (aliás, todo o n.º 10).

(58) Vd., por todos, Jeronymo Pimentel, *O Movimento Catholico cit.*, p. 13.

que seria pior, para alguns, à «destruição social» ([59]). A manutenção da ordem social a todo o custo, condição do equilíbrio interno da sociedade e da sua sobrevivência, só podia ter lugar — assim se pensava — por «trocas naturais e ordenadas, em conformidade com as regras do direito e da caridade, trocas que liguem os grandes aos pequenos e façam duns e doutros um todo completo» ([60]). Poder-se-ia perguntar: e o pobre? E o pobre, que seria, tantas vezes, o operário!? À pergunta difícil, respondia o dr. Luís Maria da Silva Ramos, lente da Faculdade de Teologia, sem dificuldade: «o cristianismo diz.... ao pobre: a propriedade é sagrada; a injúria é um crime. Há uma vida eterna onde a justiça será plenamente desagravada. Se agora tens uma coroa de espinhos, sofre com resignação, que no céu terás um diadema de glória. Bem-aventurados os pobres. Jesus Cristo viveu e morreu pobre: imita-o na conformidade com os decretos de Deus, e já que a terra foi para ti semeada de espinhos e abrolhos, no céu encontrarás a suprema felicidade» ([61]). E logo, acrescentava: «deste modo, o cristianismo evita admiravelmente a reacção do pobre contra o rico» ([62]). Era a apologia exaltante do «bom operário»... Mas não era a defesa dos direitos dos operários.

ANTI-SOCIALISMO E ANTI-SINDICALISMO

9. Os círculos católicos de operários eram, evidentemente, organismos de combate ao socialismo ([63]). Como se referiu, o socialismo conduzia ao «desmoronamento do edi-

---

([59]) *Idem, ibidem.*

([60]) Cónego Dehon, *Questão social, a sociedade — o Estado*, in «O Grito do Povo», n.º 10 de 12-8-1899, ano I, p. 3.

([61]) Dr. Luiz Maria da Silva Ramos, *A soberania social de Jesus Christo. Conferência religiosa recitada na Sé Catedral de Coimbra na quinta dominga da Quaresma de 1879*, Porto, Livraria Internacional de Ernesto Chardron, 1879; Braga, Livraria Internacional de Eugénio Chardron, 1879, p. 25.

([62]) *Idem, ibidem.*

([63]) Assinale-se, no entanto, que «os católicos conservadores.... receavam que os círculos viessem a conter o germe de um espírito revolucionário» (Dr. Narciso Rodrigues, *Para a história do sindicalismo*

fício social» (64). Para o combater, o dr. Augusto Eduardo Nunes, futuro arcebispo de Évora, reconhecia que «há só um remédio radical, há só um antídoto soberano.... — é o Cristianismo integral, o Catolicismo» (65). E continuava: «todas as medidas que não assentarem sobre esta base, serão apenas paliativos frouxos, expedientes temporários» (66). Era assim uma prova de força que se instalava. Uma espécie de combate entre o anjo bom (que há em cada ser humano) e o espírito malévolo. O que era falsear a questão, pois que a questão social não era de ordem moral. Ou, dito de outro modo, era moral (e era religiosa) porque era necessário, sem demora, fazer justiça à classe operária. E também porque não era sensato supor que a paciência dos operários não tivesse limites; isto é, que fosse possível travar ou retardar o movimento socialista em plena expansão. Os mentores dos círculos católicos de operários combatiam assim um mau combate; e sem discernimento, ao não reconhecerem no socialismo, pelo menos, como escrevia o padre Paulino Afonso, «um protesto de justiça contra as brutalidades de que os pequenos, os fracos, os pobres são objecto» (67). Com a agravante de lançarem mais lenha na fogueira, e excitar os ânimos. Como o mesmo padre Paulino Afonso dizia, «os governos e os ricos conhecem bem os defeitos da organização social e podiam, se quisessem, corrigí-los, mas os governos não tentam reformas radicais, porque não querem levantar atritos que lhes perturbem a posse tranquila do poder, e os ricos, habituados aos cómodos do seu

---

operário católico em Portugal, in «Diário de Lisboa», n.º 18007 de 9-2-1973, ano 52, p. 5. E. Gomes dos Santos, que escrevia em 1906, ao referir «o sagrado horror que.... dominou os espíritos.... a princípio, perante a iniciativa dos círculos católicos, sobre os quais ainda há quem pense que eles são focos de propaganda subversiva e revolucionária» (*O Catholicismo em Portugal*, Póvoa de Varzim, Livraria Povoense — Editora, 1906, p. 37).

(64) Vd. *supra*, p. 2.

(65) Dr. Augusto Eduardo Nunes, *Socialismo e Catholicismo. Ensaio crítico sobre as soluções da questão social*. Dissertação para o concurso ao magistério na Faculdade de Theologia da Universidade de Coimbra, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1881, p. 20.

(66) *Idem, ibidem.*

(67) Padre Paulino Afonso, *Considerações acerca do socialismo*, in «A Palavra», n.º 85 de 19-9-1902, ano XXXI, p. 1.

absorvente individualismo, não querem sacrifício» ([68]). Para logo concluir: «por isso, é que o socialismo, num ímpeto de raiva e desespero, faz reclamações que não são justas, e toma um aspecto de monstro destruidor, que a todos assusta» ([69]).

Esse aspecto de monstro destruidor (aspecto que só não seria real, porventura, para o autor citado) é que aterrava as almas e as deixava trémulas. E o perigo parecia crescer, ao pensar-se como os operários que, em oitocentos, ainda faziam parte da cristandade, começavam agora a debandar, desfraldando a bandeira socialista ou comunista. Esta perigosidade latente que andava no ar, e que se respirava no mundo moderno, não era propícia à «pacificação das consciências» ([70]). E não era propícia, muito menos, para se compreender uma organização operária como era o sindicato, isto é, a associação de classe, de cuja belicosidade não se duvidava um instante: «eivadas das perniciosas doutrinas do socialismo colectivista ou anarquista» ([71]), as associações de classe visavam forçosamente «destruir a sociedade» ([72]). A sociedade a destruir era a sociedade hierárquica e estática; a sociedade de deveres de estado. Era a sociedade de que falava já, em 1857, José Borges Pacheco Pereira, nas suas *Reflexões sobre o pauperismo ou As classes indigentes da sociedade* ([73]), isto é, «a sociedade civil, de que são consequências naturais, e infalíveis, o direito de propriedade, a desigualdade de bens de fortuna e de condições, sem o que era impossível a existência de qualquer Estado» ([74]). Era, afinal, a ordem social, a ordem estabelecida; concretizando, era a ordem burguesa.

([68]) *Idem, ibidem.*

([69]) *Idem, ibidem.*

([70]) Padre Roberto Maciel, *A acção social catholica cit.*, p. 1.

([71]) Padre Roberto Maciel, *Os círculos operários e as associações de classe*, in «O Grito do Povo», n.º 239 de 2-1-1904, ano V, p. 1.

([72]) Padre Manuel Marinho, *O socialismo*, I, in «A Palavra», n.º 325 de 28-7-1898, ano XXVI, p. 1.

([73]) José Borges Pacheco Pereira, *Reflexões sobre o pauperismo ou As classes indigentes da sociedade*, Braga, — Na typ. de A. P. de S. Pederneira, 1857.

([74]) José Borges Pacheco Pereira, *ob. cit.*, p. 19.

A ordem burguesa que assenta juridicamente na liberdade individual e na convicção de que as vontades, ao fim e ao cabo, lograrão a «melhor ordem social» ([75]), só aparentemente colide com a ordem estática dos deveres de estado. Porque a desigualdade de bens de fortuna e de condições, que a exprime, não invalida «a liberdade do trabalho, proclamada pelos princípios modernos, [que] deu ao trabalhador o encargo que pesa sobre todos os homens livres — a responsabilidade dos seus actos» ([76]). Assim, «o capitalista de hoje pode muito bem ter sido o trabalhador de ontem, e o trabalhador de hoje pode vir a ser o capitalista de amanhã» ([77]). Mas o que estava em causa, verdadeiramente, era saber, de facto, se havia justiça, isto é, se, no plano global da sociedade, as «classes inferiores» se podiam furtar à indigência. Porque a liberdade nem sempre é equivalente à liberdade... E o operário, que fornece ao seu patrão o trabalho a que se comprometeu por «contrato livre» ([78]), podia ter sido, simplesmente, coagido pelas circunstâncias a assumir obrigações que a outra parte, afinal, ditou. Assim, a liberdade de cada qual, garantida pelo Estado ([79]), não garantia necessariamente a existência substancial do direito, isto é, a possibilidade prática de o exercer. Entretanto, subjacente à ordem jurídica liberal, permanecia sempre o dever de estado correlativo... O que significava, rigorosamente, que o operário não tinha «direitos», mas só «deveres». O que explicava também o anti-

---

([75]) António Manuel Hespanha, *Prática social, Ideologia e Direito nos Séculos XVII a XIX*, separata de «Vértice», n.os 340 e 341-342, Coimbra, 1972, p. 33.

([76]) Caetano D'Andrade Albuquerque, *Direitos dos operários (Estudos sobre grèves)*. Dissertação inaugural para o acto de conclusões magnas, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1870, p. 73.

([77]) *Idem, ibidem.*

([78]) Padre Roberto Maciel, *Cathecismo catholico sobre a chamada questão social*, Braga, Imprensa Henriquina, 1899, p. 71.

([79]) Sobre o papel do Estado liberal, exprimia-se, nestes termos, Caetano d'Andrade Albuquerque: «O Estado? Mas a este incumbe — *deixar fazer* dentro dos limites da ordem e da lei; e nenhuma lei, sob pena de tirânica, pode fazer intervir, para tal fim, a acção oficial nos negócios entre particulares. Deve pois entregar-se a questão ao livre debate entre os interessados» (*Direitos dos operários cit.*, p. 106).

-sindicalismo. E a guerra santa movida pelos círculos católicos de operários ao socialismo e às associações de classe.

A QUESTÃO SOCIAL COMO QUESTÃO MORAL

10. Os círculos católicos de operários não constituíram, nunca, uma resposta à questão social, porque esta foi considerada, sempre, uma questão moral. Os seus mentores que julgavam, como bons católicos, ter dado a palavra definitiva sobre as coisas, não percebiam que, historicamente, a «verdade» raramente consegue ultrapassar os limites, mais ou menos estreitos, da circunstância em que foi enunciada. A mesma presunção do absoluto, levava-os a identificar o social e a moral como uma coisa evidente. E não se percebia que pretender identificar essas duas coisas era estabelecer, no entanto, um equívoco. Porque, na verdade, se tudo o que é humano é efectivamente moral, nem tudo o que é social se circunscreve ao moral. O moralista pode certamente fornecer directrizes morais, mas não pode resolver os problemas sociais concretos miudamente.

Foi assim que a caridade e o apelo a Deus não frutificaram em obras. Porque a esmola e o recurso a Deus não substituíram a justiça social. Por outras palavras, nem a esmola, que é o «amor real» e a «verdadeira dedicação» ([80]), ao contrário da filantropia e da solidariedade, seus sucedâneos laicos; nem a promessa de «suprema felicidade» no céu para o pobre, para quem «a terra foi.... semeada de espinhos e abrolhos», como escrevia o dr. Luís Maria da Silva Ramos ([81]), contribuíram em alguma coisa para tornar os pobres menos pobres, isto é, para melhorar a sua condição social. De resto, a pobreza, em si mesma, a «pobreza simplesmente dita» ([82]), aquela que exprimia a própria desigualdade natural,

---

([80]) *A caridade fraterna*, IV, in «A Palavra», n.º 349 de 26-8-1898, ano XXVII, p. 1.

([81]) Recordar *supra*, pp. 11 e 12.

([82]) Cónego Dehon, *Questão social, a sociedade — o Estado cit.*, p. 3.

não podia ser suprimida, na medida em que traduzia, para empregar uma expressão de Plácido Vasconcelos Maia, o «modo de ser do existente» (83). Assim, «pretender suprimí-la seria dar um testemunho de pobreza de espírito e fazer uma viagem ao país das utopias» (84). Ficava só a «possível igualdade» (85)... Mas era, precisamente, essa «possível igualdade» que as forças do progresso e da emancipação social combatiam. Enquanto do outro lado da barricada, estavam os círculos católicos de operários e seus aliados que queriam ser «a morte das associações de classe» (86). E «assim entendido, [o Catolicismo] comportava-se efectivamente como «um instrumento de exploração» (Marx), como freio ou ópio do povo» (87). E o mesmo se podia dizer da caridade que ia tornar-se «um sucedâneo, ou antes, como um narcótico da justiça» (88). E o mesmo, ainda, podia dizer-se das recompensas além-túmulo, compensatórias de todas as humilhações colhidas neste mundo. Alguma coisa, porventura, teria a ver com isto tudo, uma certa psicologia do católico conservador, respeitador da ordem e do peso das coisas passadas, e simultaneamente, depositário respeitoso de uma fé que se apresenta como um dado que, por definição, não oscila no tempo. E, assim, neste sentido, se iria deformando a consciência social e política, roubando-lhe o sentido do concreto e dos matizes, a flexibilidade no tratamento das coisas temporais e a sensatez honesta das coisas. Em suma, o juízo cartesiano das distinções, e, desde logo, o de que a política e a religião não são coisas para se confundir.

---

(83) Plácido de Vasconcelos Maia, *Os jacobinos, a egualdade e a liberdade*, in «A Palavra», n.º 266 de 29-4-1896, ano XXIV, p. 1.

(84) Cónego Dehon, *Questão social, a sociedade — o Estado cit.*, p. 3.

(85) Padre Roberto Maciel, *Dedicação às obras sociaes cit.*, p. 1.

(86) Padre Roberto Maciel, *Os círculos operários e as associações de classe cit.*, p. 1.

(87) Prof. Silva Dias, *Estudos políticos*, Coimbra, Casa do Castelo, 1948, p. 97.

(88) Prof. Silva Dias, *Humanismo social. Problemas da propriedade e do trabalho*, Lisboa, União Gráfica, 1949, p. 169.

CONCLUSÃO

11. Os círculos católicos de operários foram uma experiência fracassada. A sua existência e acção contribuíram, no entanto, para acordar os católicos portugueses para a questão social. Mas não para uma visão exacta desta: não se teve a consciência, com efeito, de que se não devia confundir o bem religioso com o bem social. Quer dizer, ignorou-se ou não se compreendeu devidamente o valor das associações profissionais. Os mentores dos círculos católicos de operários bem poderiam penitenciar-se como fez em Espanha o padre António Vicent, pouco antes de falecer, em 1912, ao exclamar: «Hemos fracasado» ([89]). Mas, entre nós, não chegou a haver a experiência do fracasso; só mais tarde ([90])... Quer dizer, não se tomou a sério, o «protesto de justiça» ([91]) que o socialismo encarnava, nem se pensou que o catolicismo podia e devia ser factor de transformação da sociedade ([92]). Porque isso seria ainda uma forma de caridade. Como não se respondeu, da melhor maneira, à *Rerum Novarum.* A encíclica, com efeito, se não encorajava o sindicalismo, estimava os valores profanos e possibilitava mesmo a criação de sindicatos cristãos. Em vez disso, os católicos sociais portugueses optaram pelos círculos católicos de operários. Quer dizer, preferiu-se o paternalismo patronal e atribuir ao operário o estatuto de menoridade. O preço foi caro: foram outros, que não os católicos «conservadores», que assumiram a direcção do movimento operário. E a Igreja perdia a classe operária ([93]).

João Francisco de Almeida Policarpo

([89]) Juan N. García Nieto, *El sindicalismo cristiano en España. Notas sobre su origen y evolución hasta 1936,* Bilbau, Instituto de Estudios Economico-Sociales, Universidad de Deusto, 1960, p. 76.

([90]) Vd., sobre o ponto e o contexto geral, o meu artigo *Anteprojecto de um laicismo cristão,* in «Cultura — História e Filosofia», vol. IV, Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1985, pp. 143-218.

([91]) Vd. *supra,* p. 13.

([92]) Cfr. *supra,* pp. 7 e 11.

([93]) Cfr. *supra,* p. 6 e nt. 28.

A «IDEOLOGIA» E A TRANSMISSÃO DOS SABERES (*)

1. O silência que pesou sobre a obra de Condillac até há anos recentes não nos deve iludir quanto ao impacto que ela teve no seu tempo. De resto, o impacto em filosofia é tanto mais interessante quanto menos aponta para difusões doutrinais, para movimentos de influência, desencadeando antes conexões e interferências entre diversos domínios e áreas do saber e da cultura.

Lembremos (1) que o principal objectivo do programa filosófico de Condillac era dotar a metafísica, entendida como ciência do conhecimento, da exactidão e da fecundidade características da matemática e da física-matemática. Para o atingir, propos que se procedesse a uma transposição não mimética mas analógica do modelo destas ciências, ou melhor, do seu método, a análise.

É este método que vai, na tematização que dele fez Condillac, dar origem à constituição de um *paradigma metódico*, paradigma que se revelou fundamental quer na constituição de várias ciências, quer no desenvolvimento de certos aspectos da problemática da transmissibilidade dos saberes. É deste segundo aspecto que nos iremos ocupar.

(*) Extraído, com alterações, de *Razão e Aprendizagem* (Diss., Lisboa, 1985).

(1) Cf. o nosso artigo «O empirismo analítico de Condillac», in *Cultura*, vol. II, (1984), pp. 319-328.

Neste ponto, os efeitos da obra de Condillac no séc. XVIII só em finais da década de oitenta se fizeram sentir, e de um modo restrito (2). Será com o desenvolvimento de um movimento que se reclama do seu pensamento, o movimento ideológico, que aqueles efeitos se manifestarão, e isto a dois níveis: o da inovação institucional, por um lado, o da teoria do ensino, por outro.

Este movimento deve não só a sua designação mas também as suas bases teóricas ao filósofo Destutt de Tracy. Reivindicando-se da filosofia condillaceana, Tracy fá-lo por uma opção de método (3): quanto ao mais, está longe de ser um discípulo. Assim, enquanto Condillac procura explicar a origem dos acontecimentos e faculdades do homem, ele limita as ambições da ideologia a um trabalho de descrição: «Procurarei fazer uma descrição exacta e circunstanciada das nossas faculdades intelectuais, dos seus principais fenómenos e das suas mais notáveis circunstâncias» (4). Esta descrição deverá comportar dois níveis fundamentais, um fisiológico e outro racional; é deste último que se ocupa Tracy, dividindo, para o efeito, os seus *Elementos de Ideologia* em cinco partes: a primeira — a Ideologia propriamente dita — tem como objecto as faculdades do homem; a segunda — a Gramática — ocupa-se dos signos e do discurso; a terceira dedica-se sobretudo ao estudo do juízo e constitui a Lógica; por fim, as duas últimas, que constituem um «tratado da vontade», incidem sobre a moral e a economia.

Os *Elementos de Ideologia* têm, com o *Curso de Estudos* de Condillac, um parentesco claro, apesar das muitas diferenças que entre ambos se podem recensear, e que vão desde

---

(2) Cf. Trenard, R., «L'influence de Condillac sur l'enseignement français», pp. 149 e ss. Em 1780 Condillac havia publicado a *Logique*, obra que lhe havia sido encomendada para o ensino filosófico na Polónia (sobre isto, veja-se a correspondência de Condillac com o Conde Potocki, publicada in *O. P. - II*, pp. 551-553). Cf. também, Canivez, A., *Jules Lagneau Professeur de Philosophie*, t. 1, *Essai sur la Condition du Professeur de Philosophie jusqu'à la fin du XIX siècle*, pp. 123 e ss.

(3) Cf. Moravia, S., *Il pensiero degli idéologues*, pp. 335-336.

(4) *Élements d'Ideologie*, t. I, p. XVII.

o destinatário de cada obra (num caso um príncipe, no outro as escolas públicas) à sua organização interna. O parentesco nasce, contudo, da afinidade dos objectivos, ou seja, de facto de ambos procurarem vincular de um modo estreito aquilo que Condillac chamava a nova metafísica a um novo tipo de ensino. Esta vinculação estabelece-se a partir da recusa do postulado de uma idade da razão e da articulação da ensinabilidade com o uso conjugado da observação e da linguagem, articulação que é enquadrada pela prática metódica analítica. Esta prática, visando esclarecer a génese dos conhecimentos e das faculdades do homem, estabelece a possibilidade e os limites do ensinável ao revelar a coincidência genética da ordem da constituição dos saberes com a da aprendizagem.

Mas a dimensão pedagógica, mais do que alimentar uma didáctica, visa ser a base de uma enciclopédia; a que, com D'Alembert e Diderot, se realizou no séc. XVIII, carece de um elemento fundamental que, devendo estar no princípio, só pode contudo surgir no fim, pois a prática antecede sempre o método: «Isto explica-nos porque é que a ciência que nos ocupa, a da formação das ideias, é tão nova e tão pouco avançada: dado que ela é a teoria das teorias, devia nascer por último» (5). É este elemento que as obras de Condillac e de Tracy visam fornecer; como diz Gusdorf, a «*Enciclopédia*, monumento do século que termina, propõe uma totalidade na desordem. A ideologia, «teoria das teorias», introduz a uma nova ordem de verdade» (6).

A ideologia é uma filosofia que pensa poder alterar a situação de dispersão disciplinar que se criou com o desenvolvimento da ciência moderna, e que Tracy caracteriza assim: «vejo que os nossos conhecimentos se subdividem numa quantidade de ramos que parecem estranhos uns aos outros, que cada um parece ter uma causa de certeza particular e um

(5) *Ibid.*, p. 307. Facto que tem vantagens: «rectificar e apurar os diversos conhecimentos, aproximá-los uns dos outros, ligá-los a princípios mais gerais, enfim reuni-los por tudo o que têm de comum» (*ibid.*, pp. 307-308).

(6) Gusdorf, G., *op. cit.*, p. 365.

modo específico de a atingir» (7). Ora, qual a razão desta situação? Ela encontra-se na ignorância das relações entre os diversos campos do saber, pelo que o trabalho a fazer é no sentido de descobrir as proposições fundamentais que são comuns a todos eles (8). O positivismo insistirá no método, o neo-positivismo na linguagem, como meios de unificar as ciências. A ideologia virou-se para o sujeito do conhecimento: o que, afirma Tracy, «constitui, a filosofia primeira, como se diz, ou como se deveria dizer, *a primeira das ciências na ordem da sua mútua dependência*, é a história da nossa inteligência, considerada sob o ângulo dos seus meios de conhecer. Esta história é necessariamente composta da da formação das nossas ideias, da da sua expressão e da da sua dedução» (9). Vê-se por aqui que é a própria realização do programa ideológico que fornece, uma vez completamente realizado, a possibilidade de se encontrarem as relações em que Tracy vê a solução para a situação de dispersão e desarticulação dos diversos saberes. A ideologia, enquanto ciência das ideias, não pretende ser apenas uma ciência de simples observação e descrição, mas também, e sobretudo, uma ciência analítica. É a análise que conduz ao conhecimento dos elementos primeiros e, deste modo, torna possível, como se diz na *Lógica*, «refazer toda a filosofia primeira, a origem e a base de todas as ciências» (10); é a análise que se encontra na base de todo o programa filosófico e epistemológico de Tracy que Sergio Moravia caracterizou bem ao dizer que ele procura provar que «a *ideologia* é uma ciência; que é, igualmente, uma ciência próxima, por certos aspectos, das ciências exactas; que, ainda, o rigoroso procedimento analítico das matemáticas e de algumas ciências naturais é também, em larga medida, aplicável ao estudo do intelecto e do pensamento» (11).

---

(7) *Élements d'Idéologie*, t. III, *Logique*, p. 288.
(8) Cf. *Mémoire sur la Faculté de Penser*, pp. 390-392.
(9) *Élements d'Idéologie*, t. III, *Logique*, pp. 312-313, sublinhados nossos.
(10) *Ibid.*, p. 315.
(11) Moravia, S., *op. cit.*, p. 340.

Na análise encontra-se um dos principais nós que, no eixo das filosofias de Condillac e Tracy, permite tematizar de um novo modo o problema do ensinável, pois é ela que revela a ordem que, sendo a ordem *genética* da formação das ideias e das operações da mente, é uma ordem *natural*. Revelada pela análise, é esta ordem que deve orientar o estabelecimento de qualquer plano (como dizia Condillac) de transmissão dos conhecimentos. Se se proceder assim, é possível construir uma ordem curricular que evita o «inconveniente» a que se referia Kant ao afirmar que o ensino obriga a uma antecipação da idade (ordem natural) pelo conhecimento (ordem curricular), pois ela constrói-se paralelamente à ordem genética fornecida pela análise, garantindo deste modo a permanente ligação da progressividade curricular com o desenvolvimento global e a maturação cognitiva do indivíduo ([12]).

*
* *

2. São estas ideias que orientam as *Observations sur le Système Actuel d'Instruction Publique*, que Tracy publica em 1800. O plano de estudos para as Escolas Centrais que Tracy defende neste livro desdobra-se por oito anos e em três áreas, a de Línguas e Belas-Artes, a de Ciências Físicas e Matemáticas, a de Ciências Ideológicas, Morais e Políticas, e o objectivo desta organização é que cada aluno seja «*gradual* e *continuamente* intruído em cada uma das áreas desde o começo até ao fim do curso» ([13]). Contínuo e gradual, o ensino deve sempre mover-se do simples para o complexo, mas esclarecendo sempre a formação deste a partir daquele. E isto

---

([12]) Apesar do seu texto sobre a metafísica de Kant, pode afirmar-se que Tracy não conhecia o pensamento de Kant. Na «memória», apresentada ao Instituto em 1802, Tracy critica uma obra de J. Kinker sobre a *Crítica da Razão Pura*, opondo às teses do criticismo as ideias de Condillac (cf. *De la Métaphysique de Kant*, pp. 544-551).

([13]) *Observations sur le Système Actuel d'Instruction Publique*, p. 15.

deve acontecer simultaneamente, nas três áreas, fazendo com que os respectivos estudos «se entreajudem, e que certas partes de cada um sejam várias vezes retomadas» (14). O estudo da ideologia deve fazer-se no último ano, pois este estudo só se pode fazer a partir da prática e dos conteúdos anteriores; mas isto não impede, pelo contrário, que todo o plano seja informado por esta filosofia que só pode surgir no fim mas que se deve praticar desde o começo. No fim, é este o lugar da ideologia pois ela, «enquanto tomada de consciência de estruturas mentais de universalidade, funda um conhecimento do conhecimento, permitindo um «remembrement» do espaço mental» (15).

Na esteira de Condillac, Tracy dá toda a atenção ao uso dos signos, por ser esta a via para a construção ordenada e racional do discurso; a filosofia ideológica pratica a permanente análise da linguagem, procurando constituir-se como uma «lógica do dizível» (16): «Desde que nascemos, desde que sentimos, nós exprimimos o que sentimos, falamos; temos uma linguagem, no sentido mais alto da palavra (...). Chegamos todos, sem saber porquê nem como, a uma linguagem muito aperfeiçoada, ou pelo menos muito complicada, antes mesmo de termos duvidado que haja regras imutáveis que regem estas operações, e que elas sejam consequências imediatas e necessárias da nossa organização, tal como adquirimos as nossas ideias sem nos apercebermos do artifício da sua formação (...). Comecemos por examinar o discurso em geral; procuremos os verdadeiros elementos e, quando os tivermos encontrado, recompo-los-emos sucessivamente com os elementos descobertos» (17). A gramática, ciência dos signos, surge na continuação da ideologia, ciência das ideias: e se Tracy pôde, sem confusão, distinguir estas duas ciências, isso deve-se a que, como notou Parret (18), Condillac havia estabelecido a clara distinção entre a função representativa da

(14) *Ibid.*, pp. 17-18.
(15) Gusdorf, G., *op. cit.*, p. 365.
(16) Canivez, A., «Les Idéologues», p. 100.
(17) *Élements d'Idéologie*, t. II, *Grammaire*, pp. 19-20.
(18) Parret, H., *op .cit.*, pp. 225-226.

ideia e a função analítico-metódica do signo. A teoria binária do signo supõe, como se sabe, uma teoria da representação que permita o estabelecimento da relação entre o significante e o significado, relação que constitui o signo. O signo é, deste modo, coextensivo à representação: é no fundamento desta concepção que se procura colocar a ideologia enquanto «análise geral de todas as formas de representação, desde a sensação elementar até à ideia abstracta e complexa» (19).

Mas a atenção à formação e à expressão das ideias não conclui o percurso ideológico; isso só acontece com o estudo das suas combinações, objecto da lógica. E o modelo algébrico, sempre presente, encontra aqui o seu território de eleição: efectivamente, na álgebra, «basta saber de *a*, de *x* ou de *s*, ou de qualquer outro carácter que são quantidades, para saber que se pode fazer e dizer tudo o que se diz e faz em álgebra» (20). Como Condillac já havia sinalizado, esta situação não se encontra em nenhum outro saber, pelo que, a adoptar o seu modelo, só se pode fazê-lo de um modo analógico; é o que Tracy procura fazer, mas ligando ainda mais estreitamente o signo e a análise, afirmando que «Condillac deveria ter enunciado de um modo diferente a sua descoberta, e dito que todo o signo é a expressão do resultado de um cálculo executado ou, se quisermos, de uma análise feita, e que ele fixa e constata este resultado; de modo que uma língua é realmente uma colecção de fórmulas encontradas, que seguidamente facilitam e simplificam maravilhosamente as análises que se queira fazer ulteriormente. É isto a álgebra: por isso a álgebra é uma língua, e as línguas não são senão espécies de álgebra» (21).

---

(19) Foucault, M., *Les Mots et les Choses*, p. 81.

(20) *Élements d'Idéologie*, t. III, *Logique*, p. 36.

(21) *Élements d'Idéologie*, t. I, *Idéologie Proprement Dite*, p. 323. A controvérsia de Tracy com Condillac gira sobretudo em torno da teoria do juízo, e em particular do estatuto da identidade. Por um lado, Tracy pensa que, considerando a faculdade de fazer equações e a faculdade de julgar, não é esta que decorre daquela, mas o inverso (cf. *Élements d'Idéologie*, t. III, *Logique*, pp. 130-131); por outro, que a identidade que Condillac valoriza no modelo algébrico desconhece, entre a incógnita e o outro membro da equação, as diferenças que

A lógica ideológica deve contribuir à passagem do erro à verdade que era já, em registos diferentes, o objectivo da ideologia e da gramática. Ela deve fazê-lo percorrendo a cadeia das ideias até ao elemento mais simples, que é dado no facto primeiro da sensibilidade; o juízo é precisamente, considera Tracy «um acto do nosso espírito pelo qual vemos que uma ideia contém outra, e os nossos raciocínios não são nunca senão séries de juízos sucessivos pelos quais vemos que esta segunda ideia contém uma terceira, esta uma quarta, e assim sucessivamente até à última, de modo que ou a primeira contém esta última ou o raciocínio é falso» ([22]). E este trabalho lógico é o único que permite partir simultaneamente de um facto que é a *causa* e a *base* de outros factos e de um juízo que seja a *origem* e o *fundamento* de outros juízos ([23]), ou seja, é o único que permite alcançar a certeza.

Subordinando a abordagem formal do raciocínio à sua abordagem genética, isto é, ao conhecimento da origem e desenvolvimento das faculdades e das operações da mente humana, Tracy é levado a concluir que «a ciência do raciocínio não é senão o conhecimento dos nossos meios de raciocinar. O conhecimento dos nossos meios de raciocinar não é senão o conhecimento das nossas faculdades intelectuais. Portanto, a arte lógica depende do conhecimento das nossas faculdades intelectuais, ela não é senão este conhecimento; e ambos se descobrem pela análise destas faculdades» ([24]).

A lógica conclui os preliminares de qualquer plano de ensinabilidade; a ideologia fornece o conhecimento da formação das ideias a partir do exercício das faculdades; a gramática, ao mesmo tempo que reforça aquele conhecimento, conduz a sua ordenada expressão diminuindo o risco do que Condillac designou por frívolo. A lógica conclui as bases ideo-

---

entre ambos podem existir quanto à sua origem e expressão, às suas propriedades e ao seu uso (cf. *ibid.*, pp. 132-134). Este último ponto foi destacado por Smith, C., «Destutt de Tracy's Analysis of the Proposition», pp. 475-479.

([22]) *Éléments d'Idéologie*, t. III, *Logique*, p. 133.

([23]) *Ibid.*, pp. 148-149.

([24]) *Ibid.*, p. 282.

lógicas de uma ensinabilidade geral esclarecendo a realidade do raciocínio e impedindo que se «admita temerariamente numa ideia que tivémos anteriormente um elemento que lá não estava, e que seria talvez contraditório com os que ela contém» ([25]).

*
* *

3. Com os *Elementos de Ideologia* Tracy procura realizar uma obra que alie, à exposição de ideias originais do filósofo, outras características que a tornem num instrumento de ensino. Entre estes dois aspectos, deve haver, pensa Tracy, uma ligação efectiva, porque o ensino não é um nível de simples transmissão de resultados anteriormente adquiridos na investigação, mas uma actividade articulada com o seu desenvolvimento: é a compreensão da importância da ligação entre estes dois níveis, o da investigação e o do ensino, que o leva a afirmar que quanto *menos* uma ciência estiver avançada «*mais* ela tem necessidade de ser ensinada» ([26]).

Os *Elementos* comportam assim dois níveis: o de um plano de estudos, o de uma *memória* onde se expõem ideias. Ambos se reclamam da obra de Condillac, que Tracy considera o fundador da ideologia. Simplesmente, o que ela não oferece é a ligação entre a investigação e o ensino, dividida entre «bocados separados, monumentos das suas pesquisas» ([27]). Os *Elementos* são uma tentativa de articulação destes dois níveis: e se Tracy não resiste a referir-se ao estabelecimento de um «corpo de doutrina» ([28]), não se deve ver aqui o sinal de uma submissão aos objectivos de uma simples transmissão escolar de conteúdos estabelecidos pois, como ele adverte,

---

([25]) *Ibid.*, p. 262.
([26]) *Éléments d'Idéologie*, t. I, *Idéologie Proprement Dite*, p. XXVIII.
([27]) *Ibid.*, p. XVII.
([28]) *Ibid.*, *id.*

«não se trata apenas de expor a verdade, mas de a descobrir» ([29]).

Nesta perspectiva, o que é ensinar? O ponto de partida só pode ser um: o estado em que se está. O ensino é sempre possível, mas há momentos mais favoráveis do que outros. O mais favorável é o mais cedo possível, e este momento é dado, como Condillac aconselhava, pelo dealbar do uso dos signos. Se observarmos como uma criança adquire o uso da língua, vemos «quantas observações e reflexões ela precisa de fazer para conhecer e distinguir os objectos que a rodeiam; para observar e distinguir as vozes e as articulações que pronunciam os que a cercam; para se aperceber que, destas palavras, umas se aplicam aos objectos e os designam, outras exprimem o que se pensa e quer fazer» ([30]). Ora, para Tracy, a aprendizagem da língua é paradigmática de toda a aprendizagem ([31]): trate-se da língua, das leis do sistema do mundo ou das operações da mente ([32]), encontramos sempre os mesmos procedimentos, ou melhor o mesmo método, que não é outro senão o analítico tal como Condillac o definiu: actividade de decomposição e composição, pois «uma análise só é completa quando fez com sucesso estas duas operações, em que uma serve de base e a outra de prova» ([33]).

Mas Destutt de Tracy é mais preciso e explícito quanto *ao momento do ensinável,* não se limitando a situá-lo num qualquer momento em que o uso dos signos se acompanhe da prática da observação metódica. Não procurando, na esteira de Condillac, postular nenhuma idade de razão que se devesse aguardar para iniciar o ensino, Tracy observa todavia que há

([29]) *Ibid.*, p. XIX.

([30]) *Ibid.*, p. 9.

([31]) O papel paradigmático da linguagem não decorre, como diz Foucault, de ela ser individual ou colectiva, natural ou arbitrária, mas do facto de que ela «analisa a representação segundo uma ordem necessariamente sucessiva: com efeito, os sons não podem articular-se senão um a um; a linguagem não pode representar o pensamento na sua totalidade. Tem que o dispôr por partes, segundo uma ordem linear». (Foucault, M., *op. cit.*, p. 96).

([32]) Cf. *ibid.*, p. 10.

([33]) *Éléments d'Idéologie,* t. II, *Grammaire,* p. 20.

um período, nos três ou quatro primeiros anos de vida, em que os progressos na aprendizagem são mais rápidos do que em qualquer outra. Isso deve-se a que as crianças se encontram, durante esses anos, em permanente trabalho de aprendizagem, por um lado, seguindo sempre o bom método, por outro (34): é o tempo das descobertas, que a criança vive seguindo a sua «lógica natural»: «O prazer quase único da primeira infância é fazer descooertas (...), o seu prazer é o de procurar, a sua verdadeira paixão é a curiosidade; e este útil sentimento seria ainda bem mais permanente nela se frequentemente não fosse desastradamente afastada dele e, bem mais frutuosamente, não se levasse, desde cedo, a abandonar a sua lógica natural dos falsos princípios» (35).

Partindo daqui, *tudo é ensinável.* São três as teses em que se baseia esta concepção. A primeira é a *identidade, no fundamental, dos procedimentos cognitivos na infância e na idade adulta:* Tracy considera — já o referimos atrás — que os mesmos procedimentos atravessam e alimentam aprendizagens tão diversas como as da língua, da ciência ou do conhecimento das operações do espírito, e que «é do mesmo modo e pelas mesmas causas que [alguém] se liga a um falso sistema de filosofia e a uma falsa combinação [de ideias] num jogo de crianças» (36). Seguidamente, é a da *progressividade no desenvolvimento das faculdades,* tese que não oculta a sua inspiração biológica, pois o seu desenvolvimento faz-se a par — e ligado — ao do corpo humano: elas «crescem e aumentam com o desenvolvimento dos nossos órgãos; deste modo,

---

(34) Cf. *Éléments d'Idéologie,* t. I, *Idéologie Proprement Dite,* pp. 11 e ss.

(35) *Ibid.,* pp. 11-13. É interessante notar que Freud, na obra *Três Ensaios sobre a Teoria da sexualidade,* faz coincidir os primeiros desenvolvimentos da vida sexual com o começo da actividade da pulsão de investigação e de saber, afirmando sobre esta que a «pulsão de saber não se pode contar entre os componentes pulsionais elementares da vida afectiva e não se pode fazê-la depender exclusivamente da sexualidade. A sua actividade corresponde, por um lado, à sublimação da necessidade de dominar e, por outro lado, ela utiliza como energia o desejo de ver» (Cf. *Drei Abhaudlungen zur Sexualteorie,* trad. fr., p. 90).

(36) *Ibid.,* p. 3.

em alguns anos, adquire-se uma atenção mais forte e prolongada do que a que se tem hoje, como se torna capaz de remover e aguentar fardos mais pesados» ([37]). Mas as faculdades não se desenvolvem todas homogénea e simultaneamente. Tracy observa com finura que o que a observação mostra é o seu desenvolvimento diferenciado, «regional», e que, por exemplo, «a sensibilidade e a memória precedem a acção enérgica do juízo» ([38]). Por último, é a tese do *crescimento gradual dos conhecimentos:* «o espírito humano caminha sempre passo a passo; os seus progressos são graduais, de modo que nenhuma verdade é mais difícil de compreender do que outra, quando se sabe bem tudo o que está antes» ([39]). Comum a estas três teses que estão na base da concepção de que tudo é ensinável, é a *exigência de ordem:* nenhuma ciência é, em si, «mais obscura do que outra: *tudo depende da ordem* que se saiba pôr para evitar as passadas demasiado grandes, se assim me posso exprimir: encontrar esta ordem, quando não é ainda conhecida, é o que caracteriza o talento, e este talento é o mesmo que leva à descoberta de novas verdades» ([40]).

A ideologia é a ciência das ideias, da sua génese, expressão e combinações. Ela deve estar, pensa Tracy, na base de todos os saberes, pelo que a «ideologia propriamente dita» deve ser acompanhada da «gramática» e da «lógica»: assim, a «ciência das ideias» designar-se-á de *Ideologia* «se apenas se tem em atenção o sujeito; *Gramática Geral,* se apenas se refere ao meio; e *Lógica* se apenas se considera o fim» ([41]). Estes estudos são preliminares em relação a todos os saberes e ciências; mas eles são também, ao mesmo tempo, a base de toda a ensinabilidade.

([37]) *Ibid.*, p. 6.
([38]) *Ibid., id.*
([39]) *Ibid.*, p. 13.
([40]) *Ibid.*, p. 14.
([41]) *Ibid.*, pp. 4-5. O objectivo desta distinção é clarificar uma articulação fundamental: «Ter ideias, exprimi-las, combiná-las, são três coisas diferentes mas estreitamente ligadas entre si. Encontram-se estas três operações na mais pequena frase; elas estão tão misturadas, executam-se tão rapidamente, renovam-se tantas vezes num dia, numa hora, num momento, que parece muito difícil esclarecer como é que isto se passa em nós» (*ibid.*, p. 3).

Como já vimos, o ensino deve, na perspectiva ideológica de Tracy, começar o mais cedo possível; a principal razão apontada em favor desta tese inspira-se em Hobbes, de que Tracy cita o seguinte extracto, em tradução do Barão de Holbach: «Quando os homens consentem opiniões falsas, e as registaram autenticamente nos seus espíritos, é tão impossível falar-lhes inteligivelmente como escrever lisivelmente num papel já escrito» (42). Pode-se assim dizer que, por mais cedo que comece, o ensino nunca começa suficientemente cedo: há *já* sempre palavras que se utilizam sem se conhecer bem o seu significado, como há *já* sempre ideias que resultam de indevidas ou erróneas combinações de ideias. Reencontramos aqui o *suplemento*, na sua *dupla função*, que já referimos (cf. cap. I, § 2) ao abordar a concepção kantiana da educação: a afirmação da naturalidade da educação acompanha-se da permanente atenção às suas falhas, procurando supri-las. Este trabalho suplementar toma, com Tracy, a forma de um trabalho de *ordenação e reordenação;* face a alguém que sustente uma ideia que pareça «evidentemente absurda a todos os outros, observai-a com cuidado e vereis que ele se encontra numa tal disposição de espírito que lhe é impossível compreender as razões que vos parecem as mais claras; é que as mesmas ideias organizaram-se na sua cabeça numa ordem completamente diferente e se ligam a uma infinidade de outras ideias que seria preciso alterar antes de rectificar aquelas» (43).

A teoria do ensino tem que dar todo o destaque ao facto de que, ao ensinar-se, se trabalha com um «papel já escrito». As ideias, ou são claras, precisas e completas ou são confusas e indeterminadas. As primeiras revelam ordem, as segundas a sua ausência (44). O ensino, num caso, deve explicitar aquela ordem e continuá-la a todoos s níveis, da geração, da expressão e da

---

(42) *Ibid.*, p. 2.

(43) *Ibid.*, p. 3.

(44) Cf. *ibid.*, pp. 18-19. Defendendo, na *Lógica*, uma teoria subjectivista da verdade em que a relação dos juízos com os objectos e factos é substituída pela sua conformidade com juizos anteriores, Tracy considera o erro como o resultado de uma falha da memória que se procura, transgredindo a ordenada cadeia dos juízos, suprir.

combinação das ideias; no outro é preciso, através da análise, reordenar as ideias adquiridas, sem o que todo o ensino mais não fará do que prolongar e aumentar a confusão e indeterminação iniciais. O objectivo do ensino talha-se aqui, ele deve conduzir ao conhecimento do que se faz quando se pensa, fala ou raciocina. Trabalho metódico que, como em Condillac, (cf. cap. II, § 6) supõe a anterioridade da prática em relação ao método: «É preciso que, antes, tenham pensado, falado, raciocinado, sem o que será impossível entenderem-me. Falarei eternamente de cores a um cego de nascença, e de sons a um surdo-mudo de nascença, que nunca conseguirão compreender de que se trata» ([45]).

O ensino será tanto mais eficaz quanto mais metódico — ou seja, analítico — ele for: é esta a via que permite e garante a aquisição de ideias bem determinadas, em que o rigor da definição é dado pelo detalhe e completude da descrição ([46]). O connhecimento do método é, deste modo, o fundamento do *ensinável;* mas ele é-o precisamente porque o método é também o que conduz à descoberta da verdade: como Tracy diz ao definir o método, trata-se da «*arte de dispôr as ideias na melhor ordem para encontrar a verdade e a ensinar*» ([47]).

Manuel Maria Carrilho

([45]) *Ibid.*, p. 19.
([46]) Cf. *ibid.*, pp. 19-21.
([47]) *Ibid.*, p. 16, sublinhados nossos.

REFERÊNCIAS

Canivez, A. — *Jules Lagneau, Professeur de Philosophie, Essai sur la Condition du Professeur de Philosophie jusqu'à la fin du XIX siècle,* t. 1, Paris, Ophrys, 1965.

Foucault, M. — *Les Mots et les Choses,* Paris, Gallimard, 1966.

Freud, S. — *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie,* trad. fr., Paris, Gallimard, 1962.

Gusdorf, G. — *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale,* t. VIII, Paris, Payot, 1978.

Moravia, S. — *Il Pensiero degli Idéologues,* Firenze, La Nuova Italia, 1974.

Parret, H. — «Idéologie et sémiologie chez Locke et Condillac», in *Contributions to an Understanding of Linguistics,* Lisse, The Reter De Ridder Press, 1975.

Smith, C. — «Destutt de Tracy's Analysis of the Proposition», in *Révue Internationale de Philosophie,* 1967, n.º 82.

Tracy D., de — «Mémoire sur la Faculté de Penser», in *Mémoires de l'Institut National des Sciences et des Arts,* Paris, Badouin, Thermidor, an VI.

— *Observations sur le système actuel de l'instruction publique,* Paris, Panckoucke, 1800.

— *Éléments d'Idéologie,* Paris, Courcier, 1800-1815.

Trénard, R. — «L'influence de Condillac sur l'enseignement français», in Sgard, J. (org.), *Condillac et les problèmes du langage,* Genève, Slatkine, 1982.

combinação das ideias; no outro é preciso, através da análise,

método é também o que conduz à descoberta da verdade: como Tracy diz ao definir o método, trata-se da «*arte de dispôr as ideias na melhor ordem para encontrar a verdade e a ensinar*» (**).

Manuel Maria Carrilho

(*) *Ibid.*, p. 19.
(**) Cf. *ibid.*, pp. 19-21.
(***) *Ibid.*, p. 16, sublinhados nossos.

INTRODUÇÃO À SABEDORIA DO MAR

I — *DO GERAL*

> «O salto epistemológico que os Descobrimentos desencadearam na Cultura Europeia... pela invalidação da Geografia e da Astronomia Greco-Romanas, pela desvalorização do método escolástico de conhecimento, pela reconversão da ideia do nosso planeta como um espaço chão à sua ideia como um globo, e, enfim, pela diferença da dogmática científica medieval».
>
> *J. S. Silva Dias*

O Renascimento Português, acontecido entre os meados do século XV e as décadas vinte/trinta do século XVII, é o período fundamental da existência nacional.

Este fenómeno/período histórico marca, eternamente, não apenas o destino dos portugueses como também, os caminhos da humanidade e, muito em especial, da «humanidade europeia» (E. Husserl).

Ao longo desta época, a condição Portuguesa/Europeia torna-se *universal* e a realidade e a imagem do Mundo alcançam, pela primeira vez, a *dimensão planetária.*

O Portugal do Renascimento é, acima de tudo, o *Portugal e o Mundo dos Descobrimentos.*

O termo *Descobrimentos* designa o fenómeno complexo e plural da abertura do Mundo ao Mundo. Esta abertura foi uma expansão planetária da Europa, uma comunicação entre diferentes formas civilizacionais de vida e valor feita de imposição e diálogo.

Os Descobrimentos inauguraram uma nova idade e fronteira nos reinos do acontecimento e conhecimento, tanto do social como do cultural.

Os Descobrimentos possuem uma morfologia sociocultural própria tendo o seu espaço cultural discursivo uma certa individualidade, um conjunto de características relativamente definidas que se diferenciam dos restantes programas de criação cultural do Renascimento, uma autonomia de sentido e intenção que se manifesta em forma e grau diversos conforme observamos o núcleo ou a periferia da tela cultural dos Descobrimentos.

Este nível cultural dos Descobrimentos sendo um espaço situado não existe em condição isolada ou sitiada, comparticipando abertamente da tela cultural global da época. A Cultura Discursiva do Renascimento Português assenta em três quadros fundamentais: *Escolástico, Humanista e Racionalista Pragmático-Experiencial.* Estes três dinamismos apresentam uma diferente estrutura institucional e função cultural de tal modo que «podem distinguir-se duas hegemonias culturais: a escolástica e a humanista» (1) frente a uma área periférica que é o berço essencial das formas de conhecimento dos Descobrimentos.

O racionalismo existencial-empírico tem, ao longo de todo o Renascimento um estatuto marginal e à medida que se avança no século XVII, uma função cada vez mais marginalizada em termos de índole institucional. Essa marginalização traduz-se quer numa impotência de enraizamento e alargamento dos seus programas culturais quer numa perca ou diminuição das bases socioculturais o que gera uma diminuição quantitativa e uma limitação qualitativa das capacidades de invenção/criação dos culturemas.

A Cultura dos Descobrimentos centrando-se essencialmente nesta dimensão marginal não vive fechada às hegemonias notando-se uma relação e presença tanto do Humanismo (mais frequente) como da Escolástica (bem mais rara). Por isso, esta distinção de grau que procura avaliar as componentes nucleares, a nível cultural, dos Descobrimentos não deve ser exagerada. A autonomia e a individualidade apresen-

(1) J. S. Silva Dias, *Camões no Portugal de Quinhentos*, Lisboa, 1981, p. 14.

tadas devem ser vistas duma forma dialogal e porosa porque as fronteiras tanto separam como unem e uma parte/zona local (como é o caso da *Cultura dos Descobrimentos* no interior da *Cultura Portuguesa Renascentista)* respira sempre, em última instância, os horizontes do possível e impossível traçados pela mecânica do todo/zona global.

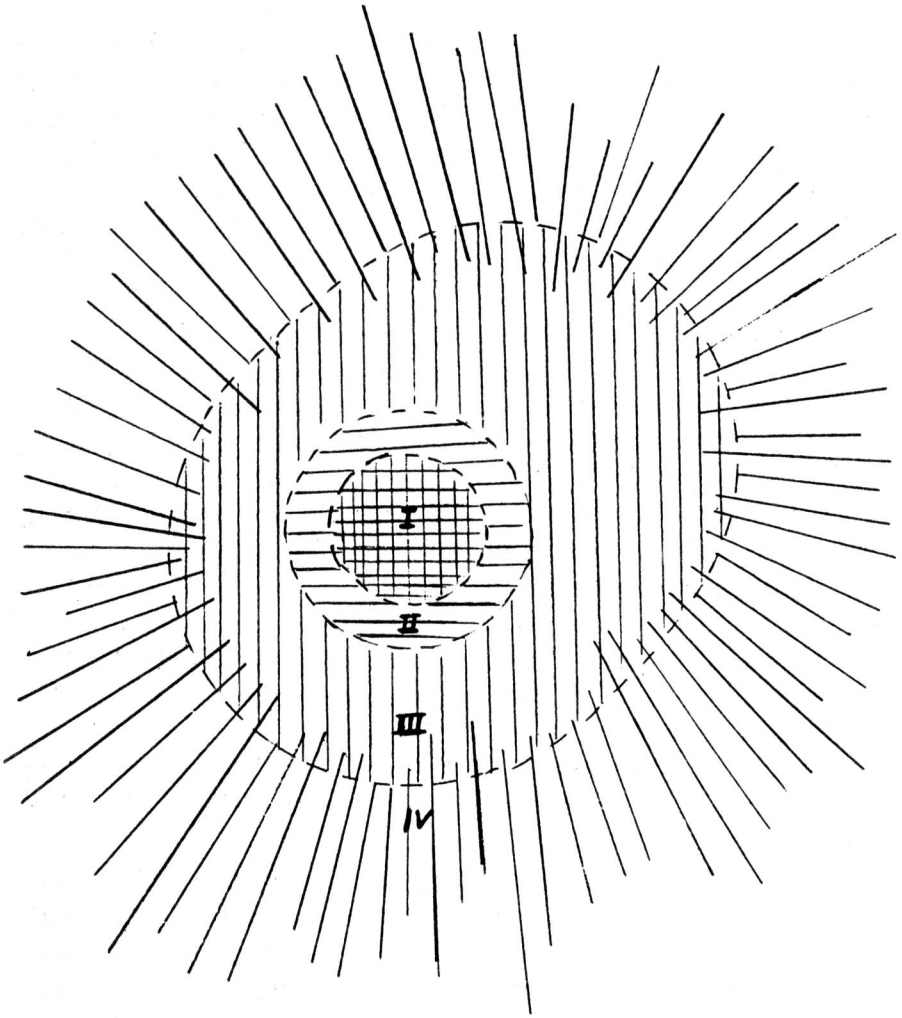
O grau de autonomia da *Cultura dos Descobrimentos,* o tipo e a natureza da sua identidade em inter-relação com as Culturas da Cultura Renascentista, diminui à medida que nos deslocamos da zona nuclear para os territórios periféricos. Esse deslocamento corresponde à passagem duma expressão cultural dos Descobrimentos a uma dupla acentuação que se afirma tanto como uma cultura dos como sobre os Descobrimentos.

O nuclear da Cultura Discuriva dos Descobrimentos é um composto de formas científico-filosóficas e técnicas, um campo de pensamento/linguagem verdadeiro-objectivo com diferentes programas de conhecimento, mais tendencialmente práticos que teóricos, que colocam problemas e buscam soluções nas áreas da Náutica, Cartografia, Construção Naval, Matéria Médica e Antropologia/Geografia Colonial.

O periférico é a resultante de áreas doutrinárias literário-ideológicas e de artes plásticas formando um quadro de linguagens/pensamentos acentuadamente valorativos-subjectivos e, por isso, vocacionados para o reconhecimento normativo do fenómeno da expansão colonial, isto é, para uma avaliação (em alguns casos mesmo de tribunal ideal) onde se pesam os valores do ser e dever-ser (político, moral, gnosiológico, etc.) da aventura planetária.

A periferia enquanto zona de fronteira, lugar de tensão entre a identidade e a diferença, tem um grau de sistematização bem mais baixo que o nuclear encontrando-se, por isso, disseminada por mil e um enunciados interiores a textos tão diferentes como teatro, poesia, ficção, tratados político-morais, etc., constituindo, em especial, no campo artístico, literário e plástico, bem mais uma expressão cultural sobre e em torno dos Descobrimentos que, verdadeiramente, Cultura dos Descobrimentos.

Podemos apresentar o modelo geral da Cultura Discursiva dos Descobrimentos Portugueses, na sua espacialidade dual e porosa de nuclear/superiférico, através do seguinte esquema:



I — Campo Técnico-Prático da Marinharia
II — Campo da Sabedoria do Mar
III — Campo da Antropologia-Geografia Colonial
IV — Campo da Doutrina/Ideologia
— — — — Fronteiras Porosas

Esta figura modelar apresenta-nos a distribuição das séries/campos da Cultura Discursiva em total abertura, correlação porosa, formando I, II, e III a zona nuclear e IV a zona periférica. A zona nuclear forma, na sua própria interioridade, uma unidade plural com diferentes graus e tipos de homogeneidade e pureza nuclear/objectiva.

Uma breve macro-análise de cada um dos três campos pode dar-nos uma bem mais exacta medida dos caminhos ensaiados e alcançados pela Cultura dos Descobrimentos.

O campo técnico-prático é, fundamentalmente, a resultante de três grandes séries documentais: a dos *Livros de Marinharia* (Francisco Rodrigues, João de Lisboa, André Pires, Manuel Álvares, Pero Vaz Fragoso, Fernando Fernandes, Gaspar Moreira...) (²), a dos *Tratados Técnicos sobre a Construção Naval* (F. Oliveira, J. Bapista Lavanha, Marcos de Aguiar, os Anónimos Tratado do Soldado e Livro Náutico, Gonçalo de Sousa e Manuel Fernandes) e a da *Cartografia* que desde o século XV até ao XVII exprime o desenvolvimento dos conhecimentos informativos sobre as terras e os mares bem como o progresso nas técnicas de rigorosa representação desses mesmos dados. Para além destes núcleos relativamente homogéneos existem ainda múltiplos discursos isolados como o *Regimento Náutico de Manuel Lindo* ou o *Livro Quarto das Instituições Militares de Isidoro de Almeida.*

O primeiro território do campo técnico-prático corresponde ao «surdo da ciência náutica» (Luis de Albuquerque) que enfrenta mil e um problemas concretos da navegação astronómica desde a comparação de alturas à declinação magnética passando pela determinação das latitudes e observações solares. Este complexo problemático fundamental afirma-se como a busca de princípios e procedimentos, rigorosos e pragmáticos, para um menor risco e maior rentabilidade da arte (isto é, saber prático) de navegar.

Em termos genéricos este surto da marinharia corresponde a uma racionalização dum sem número de comporta-

---

(²) Veja-se Luis de Albuquerque, *Estudos de História*, vol. V, Coimbra, 1977, pp. 135 a 188.

mentos empíricos, um disciplinar de procedimentos e instrumentos de modo a transcender o mundo do mais ou menos através dum universo da regra e precisão que descobre e limita o erro com uma nova e mais verdade.

A procura do «verdadeiro conhecimento» (Francisco Rodrigues) que é o «conhecimento do movimentos dos çeos» ([3]) dá-se pelo alcançar da «verdadeira conta» ([4]) que nasce sempre «que se faça a conta do estrolábio» (Fernando Fernandes). O aumento da verdade e a diminuição do erro, visando a certeza e utilidade/facilidade, aparece no pensamento pragmático destes renascentistas como uma regulação do praticismo empírico por dominantes princípios teóricos e necessários que estabelecem regras gerais de índole qualitativa e quantitativa, a respeitar, guardando as regras perfectissimamente, diz Isidoro de Almeida ([5]).

A diminuição do território tradicional, lugar do assim assim aberto ao acaso, é pensada como um avanço dominante da teoria sobre a prática, ou, segundo os termos do racionalismo renascentista, como um enxerto de «letras» nas «artes»: «como quer que esta arte ande geralmente em homens de todo ponto fora de letras, de fraca imaginação e piquena memória, acontece ás vezes cairem em erros notáveis e de grande importância... já aconteçeo fazerem a conta ás vessas.... pelo qual me pareceo que não somente seria descanso aos mareantes mas muita certeza na arte se, deixando as regras prolixas e confusas que te ora tiveram, podesse fazer regimento facil» ([6]).

Este saber técnico-prático da ciência náutica, «um navegar pela verdade» (Bernardo Fernandes), visa disciplinar um território assente na empiricidade tradicional daí nascendo a necessidade de introduzir regras onde apenas existem

---

([3]) Francisco Rodrigues, *O Livro de F. Rodrigues*, 1513, ed. A. Cortesão, Coimbra, 1978, p. 109.

([4]) João de Lisboa, *Livro de Marinharia/Tratado da Agulha de Marear*, c. 1514, ed. B. Rebello, Lisboa, 1903, p. 23.

([5]) Isidoro de Almeida, *Livro Quarto das Instituições Militares*, 1573, ed. A. Faria de Morais, Lisboa, 1953, p. 130.

([6]) Manuel Lindo, *Regimento Náutico*, 1595, in *Luis de Matos, Um Livro de Marinharia Inédito*, Lisboa, 1969, p. 13.

atitudes semelhantes herdadas pelo saber-fazer e oralidade ou rigorizar as regras existentes criando um firme e diminuto núcleo de princípios necessários e universais a praticar.

O projecto de exigência racional que envolve este território da marinharia constrói-se duma forma essencialmente pragmático-instrumental como se vê em *André Pires* «sabe que para tua navegação ser justa e verdadeira, que hás-de fazer a conta do sol ao som das sombras, e segundo te responder a conta, assim hás-de dizer de que parte da linha estás» ([7]), ou *Manuel Álvares* «se fores 150 léguas do Cabo para dentro, quando for meio-dia pelo astrolábio não chega a sombra da linha do relógio ao seu meio-dia com uma quarta de hora» ([8]). Contudo, a consciência crítica de se estar a criar uma nova e melhor prática de navegação, fruto do disciplinar e transcender de toda a utensilagem herdada, leva estes renascentistas a formularem, mesmo que duma forma limitada, enunciados duma nova idade técnica e epistémica que utiliza o assim assim na absoluta diferença frente à certeza: «e porque os antigos não sentiram esta variação... por esta razão achamos tôdas as costas falsas por uma quarta e por duas... enquanto não fôr emendada, não navegareis senão pelo acostumado, porque como falso se háde navegar o falso e o verdadeiro como verdadeiro» ([9]).

O território da construção naval é maioritariamente formado por tratados do saber-fazer que dão a conhecer os procedimentos adequados à boa produção da máquina que é o navio através da elaboração de princípios gerais: «regra geral para navios de alto bordo de setenta ate trezentas toneladas... todos os navios de cento e cinqoenta toneladas ate dozentas, de duas cubertas, terão o lançamento de roda de proa entre o terço e o quarto de cumprimento da quilha» ([10]).

([7]) André Pires, *O Livro de Marinharia/1500-1520*, ed. Luis de Albuquerque, Lisboa, 1963, p. 203.

([8]) Manuel Álvares, *O Livro de Marinharia/C. 1535*, ed. Luis de Albuquerque, Lisboa, 1969, p. 69.

([9]) Bernardo Fernandes, *Livro de Marinharia/1548*, ed. A. Fontoura da Costa, Lisboa, 1940, p. 44.

([10]) Gonçalo de Sousa, *Coriosidades/C.* 1626, MS. in A.B.U.C., Ms 3074, fol. 5 .

Este plano da construção naval denota também o mesmo projecto de exigência racional procurando, principalmente com Fernando Oliveira e J. Baptista Lavanha, superar a condição artesanal e empírica através da planificação e rigorização científico-técnica: «reduzir á arte a grosseira prática dos fabricadores de navios, aprendida de seus mestres... e tirar das suas incertas regras... certos e determinados preceitos... com q. fabriquem com arte os navios, q. oje se ella faze as apapadelas» (11).

O campo teórico-positivo gera figuras como D. P. Pereira, D. João de Castro, Pedro Nunes, Garcia de Orta, Cristovão da Costa, Fernando Oliveira que se envolvem, nos mais diferentes territórios e segundo as mais diversas posições, a problematizar não apenas o nível natural do conhecimento mas mesmo o seu nível crítico.

O combate de D. João de Castro e Pedro Nunes contra o «obstáculo substancialista» (G. Bachelard) marca os caminhos da dedução e a busca duma gnosiologia científica capaz de conciliar o centro da verdade na *matemática:* «porque nenhũa cousa he mais evidente: que a demonstração mathematica: a que em nenhũa maneyra se pode contrariar» (12) com a consciência genética de que todo o saber teórico é também filho duma determinada constelação pragmático-sensorial: «e porque nenhũa cousa se pode alcançar em astrologia e cosmografia: se não presupondo a noticia doutras já sabidas que se tomão por fundamentos: as quaes se quisessemos resolver nos princípios donde nacerão: necessariamente jriamos parar em estromentos» (13).

Combate isolado e limitado em busca dos fundamentos que permitem situar e transcender a prosa do mundo em nome do problema epistemológico do sujeito e da desconfiança frente ao tradicional sentimento de certeza na representação

---

(11) J. Baptista Lavanha, *O Livro Primeiro da Architectura Naval,* c. 160, ed. J. Pimentel Barata, Lisboa, 1965, p. 268.

(12) Pedro Nunes, *Tratado sobre certas dúvidas da Navegação* /1532, in *Obras,* vol. I, Lisboa, 1940, p. 174

(13) Pedro Nunes, *Tratado em Defensam da Carta de Marear* /1537, in *Obras,* vol. I, Lisboa, 1940, p. 222.

sensível. Combate evidentemente perdido porque as perguntas e respostas são formuladas ainda no interior do quadro aristotélico que define os parâmetros da cientificidade possível e impossível «sciencia nam he outra cousa senão hum conhecimeto habituado no entendimento: o qual se acquirio per demostração: e demostração he aquelle discurso que nos faz saber» (Pedro Nunes).

O esforço destes dois renascentistas para fundar uma nova condição teórica dedutiva é uma luta contra a teia desenvolvida na prisão dessa mesma teia. Luta situada e limitada que apenas episodicamente transcende o cerco, mas jamais luta inglória porque os novos passos na desconfiança da evidência empírica serão os caminhos a trilhar e vencer no futuro pela Ciência e Filosofia Modernas.

Os projectos de *Garcia de Orta e Fernando Oliveira,* pelo contrário, afirmam-se como o aprofundamento da objectividade procurando disciplinar os mecanismos da indução experiencial. A tradicional confiança na certeza de origem sensível, «porque vi estas cousas, e vós as podeis ver se quiserdes dou fee dellas» (14), complexifica-se e aprofunda-se. *Garcia de Orta* faz da indutividade um hierárquico inquérito de etapes e modalidades de certeza (15) enquanto que *Fernando Oliveira* procura aprofundar os mecanismos da verdade como correspondência: «as cousas que imaginamos, ainda que nos pareção certas, & o sejão no entendimento, se as não espremetamos sempre estamos sospensos no effeyto dellas» (16).

A *etnologia prático colonial* constitui quadros informativos profundos sobre diferentes áreas civilizacionais (África: Marrocos, Guiné/Cabo Verde, Congo/Angola, Monomotapa/ /Moçambique, Etiópia; Ásia: Próximo Oriente/Terra Santa, Ormuz/Pérsia, Malabar/Índia, Indochina/Pegu, China e Japão; América: Brasil, Florida). Estas gramáticas civilizacionais de

(14) G. Orta, *Colóquios dos Simples...*, Goa, 1563, p. 163v.

(15) Veja-se Luis Filipe Barreto, *Descobrimentos e Renascimento, Formas de Ser e Pensar nos séculos XV e XVI*, Lisboa, 1983, p. 269.

(16) Fernando Olivera, *Livro da Fábrica das Naos*, c. 1580, ed. H. Lopes de Mendonça, Lisboa, 1898, cap. VI, p. 172.

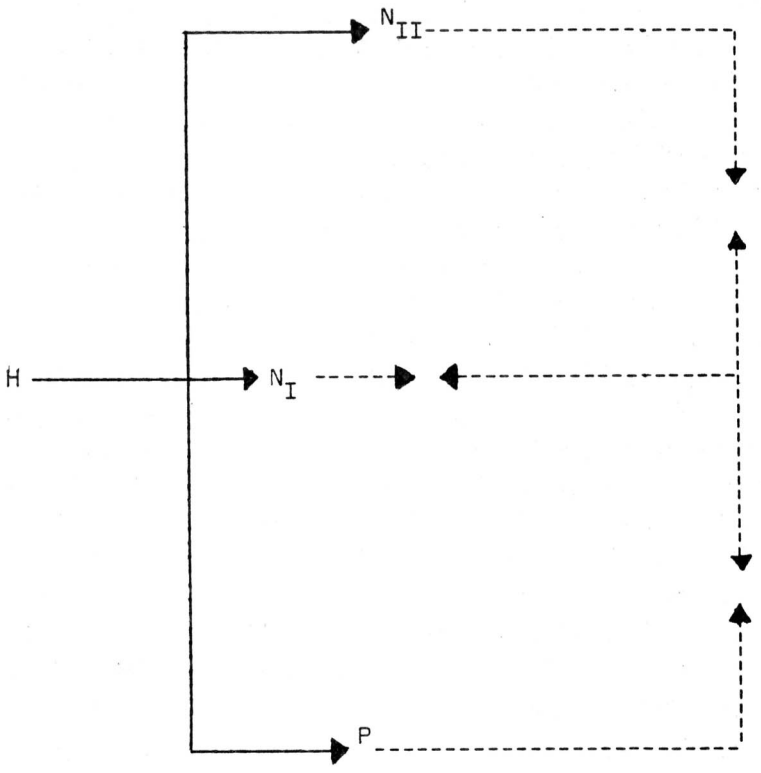
índole informativa fazem dos Portugueses do Renascimento os olhos da Europa e do Mundo, constituindo um imenso banco de dados (antropológico, religioso, político, económico, botânico, zoológico, mineralógico, etc.) que é um saber e poder universal/planetário.

Para além da dimensão informativa estes inquéritos trabalham alguns dos conceitos chave da racionalidade antropológica (natureza humana, civilização, diferença) vencendo ou sendo vencidos pelos numerosos obstáculos etnocêntricos que educam o olhar e o pensar dos homens do século XVI. Os textos dum Duarte Barbosa, Fernão Cardim, F. Gaspar da Cruz, A. Álvares de Almada, Gabriel Soares de Sousa, A. Fernandes Brandão e tantos outros exprimem o parodoxo da *antropologia renascentista* na sua dialéctica de *antropologia filosófico-ideológica* e *antropologia etnológica.*

A descoberta de que «o regular curso das coisas, em que os homens trabalham, é que cada um colhe a novidade da terra segundo o que nela semeou» (João de Barros), isto é, de que o ponto de vista de anotação cria os limites e os horizontes do notado é, no Renascimento, um imenso esforço, intelectual e existencial, apenas alcançado episódica e contraditoriamente.

A descrição e compreensão etnológicas é então essencialmente valorativa porque o efeito de espelho etnocêntrico só fragmentariamente é transcendido. A força dos obstáculos etnocêntricos é ainda profundamente dominante e o *outro* é sempre bem mais uma falha/falta, um espelho invertido do *mesmo,* que uma *diferença.*

Para defrontar os imensos obstáculos (obstáculos psicológicos tanto do modelo clássico como do modelo bíblico e obstáculos sociológicos tanto da desigualdade tecnológico-económica como da imposição política) os renascentistas criam um modelo analógico tridimensional que não resolve a maioria das aporias e, por isso, vive numa ordem descritiva valorativa. Podemos representar esse modelo tendencial e poroso da antropologia renascentista portuguesa do seguinte modo:



H = Imagem e estatuto do humano

NI = *Negativo* — Islão tomado como o absoluto contrário do ser/mundo cristão e, por isso, anti-mundo e anti-deus da falsa seita de Mafoma, para utilizarmos os vocábulos renascentistas. Lugar também de todas as civilizações, sociedades ou homens que formam obstáculo à colonização portuguesa.

NII = *Neutro* — Formado pelo gentio africano e americano que é tomado como «tabua rasa» (P. Vaz de Caminha) civilizacional onde é possível gravar, com maiores ou menores dificuldades, o essencial da mensagem civilizacional portuguesa.

P = Positivo — Composta pela imagem do *mesmo* e de grupos humanos de idêntico nível de modelo civilizacional (atribuído quer por afinidade, caso do Preste João quer por grande diferença/distância, caso da China/Japão).

..... → — Mecanismo de transferência/passagem.

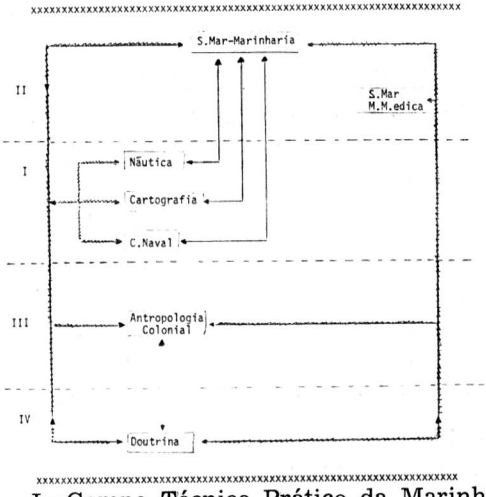
Como vemos, o modelo da Antropologia/Geografia Prático-Colonial assenta o fundamental da sua avaliação do homem no complexo religião-moral. A religiosidade é o bilhete de identidade civilizacional do Renascimento. Este estatuto padrão que orienta a descrição e a classificação faz deste campo o território, por excelência, da transição do nuclear para o periférico. Esta transitividade, contaminação do conhecimento objectivo com a doutrina subjectiva, torna bem mais frágil a sua verdade positiva quando comparada com os restantes tipos de verdade alcançados quer pelo campo técnico-prático quer pela Sabedoria do Mar.

O campo da doutrina/ideologia que constitui a periferia da Cultura dos Descobrimentos apresenta-se como um conjunto disperso de avaliações, espaço de tomadas de posição sobre o sentido do ser e dever-ser da expansão colonial. Os Lusíadas/1572 de *Luís de Camões* e a Peregrinação/1614 de *Fernão Mendes Pinto* representam duas das figuras máximas deste território. Território povoado de mil e um fragmentos e de algumas obras chave como os dois *Diálogos do Soldado Prático* de *Diogo do Couto*, em torno da problemática doutrinária dos Descobrimentos Portugueses em que o primeiro Diálogo, escrito por volta de 1565, apresenta dois personagens (*soldado*/conhecedor da Índia e *vice-rei* que parte para a Índia) que através dum jogo moderado proclamam o objectivo de construir um alternativo modelo para a administração colonial, enquanto que o segundo Diálogo, escrito cerca de 1611/1612, faz movimentar no xadrez do discurso três personagens (*soldado*/voz da denúncia, *despachador*/funcionário conciliador e *fidalgo*/voz da situação-poder) que duma forma radical já não colocam a questão da solução possível, mas tão só, a denúncia duma situação crítica com cada vez mais problemas e menos soluções.

Este campo periférico encontra-se disseminado por mil e um fragmentos que vão desde o teatro à doutrina política, das descritivas geográficas aos tratados escolásticos. A personagem *Silvia* do Teatro de *Jorge Fereira de Vasconcelos* avalia em 1555 os Descobrimentos como risco e morte: «não

sei qual é o pior, vermos ir tantos ou tornar tão poucos» (17). O pensamento dos Jesuítas da segunda escolástica realiza a leitura doutrinária dos Descobrimentos através de enunciados anti-esclavagistas: «a contribuição dada pelos mestres de Évora para a extinção da escravatura tem de ser assinalada como notável, na história das ciências jurídico-morais dos séculos XVI a XVIII» (18). O campo periférico é o lugar de mais estreita articulação entre as hegemonias humanista/escolástica e a cultura crítico-experiencial dos Descobrimentos fornecendo o essencial dos quadros teórico-operatórios que fundam a ordem descritiva e informativa da Antropologia Colonial.

As regras de estruturação e funcionamento do complexo-cultural discursivo dos Descobrimentos podem ser melhor analisadas com o seguinte modelo:



I=Campo Técnico-Prático da Marinharia
II=Campo da Sabedoria do Mar
III=Campo da Antropologia-Geografia Colonial
IV=Campo da Doutrina/Ideologia
←- - - - - →=Fronteiras Porosas
XXXXXXX=Margens da Cultura Discursiva dos Descobrimentos
←————→=Correlações Directas
← — — — →=Correlações Indirectas

(17) J. Ferreira de Vasconcellos, *Comédia Eufrosina*, ed. E. Asensio, Madrid, 1951, p. 119.

(18) Domingos Maurício, *A Universidade de Évora e a Escravatura*, in *Didaskalia*, vol. VII, p. 198.

Através desta estrutura macroscópica da Cultura Discursiva dos Descobrimentos vemos que todo este complexo fenomenal-documental é um sistema em total corelação. As formas correlacionais apresentam, contudo, diferenças fundamentais. Em *correlação directa de influência* encontramos a totalidade do campo Técnico-Prático com a Sabedoria do Mar/ /Marinharia e os campos Antropologia-Geografia Colonial e Doutrinal. Todas as restantes correlações são *indirectas de inclusão* (parcial contaminação) e *filiação/afinidade.*

II — *DO PARTICULAR*

> «A Teoria da Ciência sem História da Ciência é vazia; A História da Ciência sem Teoria da Ciência é cega»
>
> Kurt Hubner

O objecto e o objectivo de micro-análise da nossa investigação situa-se no interior do campo mais teórico e estruturado da Cultura dos Descobrimentos. A *Sabedoria do Mar* que escolhemos como recorte compreensivo é o corpo de linguagem e pensamento que melhor traduz a ideia de que «os Descobrimentos não foram apenas uma fonte da cultura vivida de alguns estratos do povo português. Para os intelectuais ligados às coisas do mar, foram também um estímulo poderoso de reflexão e rectificação de ideias feitas no decurso de séculos. E a sua influência foi mais longe ainda, orientando os espíritos no sentido das coisas e do conhecimento científico independente da escolástica e até do próprio humanismo» ([19]).

A *Sabedoria do Mar* é, no essencial, um campo epistémico do experiencialismo renascentista. Este experiencialismo contudo, está bem longe de ser um terreno de identidade afirmando-se, pelo contrário, como uma complexidade plural e antagónica.

([19]) J. S. Silva Dias, *Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do séc. XVI*, Coimbra, 1973, p. 93.

Esta pluralidade complexa assenta no facto do conceito de experiência ser transcultural, aparecendo com funções e semânticas diferenciais, tanto no experiencialismo dos Descobrimentos como nas hegemonias Humanista e Escolástica ([20]). O segundo facto de complexidade reside na concordância diferencial que a própria ideia e ideal de *experiência* sofre no interior da *Sabedoria do Mar*. A nossa acentuação de interesse reside, aqui e agora, nessa diferença/oposição interna de programas experienciais.

1. *O Estatuto da Sabedoria do Mar: Unidade e Pluralidade*

A *Sabedoria do Mar* é um conjunto de unidades que se distribui, no essencial, sobre duas macro-zonas de cientificidade: a *marinharia* (isto é, o corpo de investigações em torno de problemas náuticos, cartográficos e de construção naval) e a *matéria médica* (ou seja, o corpo da farmacopeia/botânica medicinal). Embora com esta diferença de especialização de conhecimento todas as unidades textuais, quer de marinharia quer de matéria médica, apresentam um certo número de constantes e afinidades, um regime de identidade que permite a constituição deste conjunto serial enquanto *unidade* (unidade plural porque o regime da diferença manifesta-se, mesmo, no interior de cada uma das macro-zonas).

O marco de unidade deste conjunto situa-se em dois pontos. O primeiro manifesta toda uma unanimidade em torno das potencialidades epistémicas dos Descobrimentos, a afirmação duma constante (que é um autêntico tópico-cultural-epocal) que proclama a possibilidade e a necessidade de perspectivar os Descobrimentos como um fenómeno potenciador de novos horizontes do saber (em especial, a nível informativo do conhecimento, mas também, embora minoritariamente, como nova figura formulativa).

([20]) Veja-se J. S. Silva Dias, *O Cânone Filosófico Conimbricense* (1592-1606), Lisboa, 1985, pp. 43-46 e Luis Filipe Barreto, *Caminhos do Saber no Renascimento Português, Estudos de História e Teoria da Cultura*, Lisboa, 1986.

Este primeiro ponto de afinidade não é, contudo, um exclusivo da Sabedoria do Mar nem mesmo da cultura objectiva dos Descobrimentos, encontrando-se, com menor radicalidade e profundidade em outros culturemas do universo renascentista como o humanismo, caso, por exemplo, de Gaspar Barreiros ([21]), ou a escolástica de transição de Pedro Margalho ([22]). Por isso, este primeiro marco não pode ser o critério fundamental da unidade afirmando-se, tão-só, como um critério complementar.

O eixo de afinidade que fundamenta a unidade plural da Sabedoria do Mar encontra-se na função desempenhada por este conjunto de produções científicas no quadro cultural dos Descobrimentos. Essa função nasce sobretudo do lugar ocupado na morfologia dos quatro campos que, dum modo breve, vimos anteriormente. A Sabedoria do Mar origina-se e encontra a sua razão de existência na tarefa de prolongamento que é aprofundamento teórico, do problemático nuclear de condição técnico-prática. A Sabedoria do Mar prolonga e esclarece as aporias não resolvidas ou nem sequer colocadas ao nível do saber pragmático-técnico e essa missão constitui o elemento fundamental de unidade e consistência serial.

A caracterização funcional, lugar e tarefa desempenhada na morfologia global, como máximo ponto de unidade da Sabedoria do Mar, coloca a acentuação fundamental na macro-zona da Marinharia que é o território de conhecimento mais rico tanto a nível quantitativo (com o seu agregado tridisciplinar de náutica, cartografia e construção naval) como a nível qualitativo (produzindo o maior aprofundamento teórico das questões científicas e filosóficas).

A Sabedoria do Mar é um conjunto de unidades científicas que proclama e manifesta a força epistemológica dos Descobrimentos e que funciona como aprofundamento teórico da cientificidade renascentista. Ciência e teoria que no quadro das frronteiras disciplinares epocais pressupõe uma forte e

---

([21]) Veja-se Luis Filipe Barreto, *Introdução à Chorographia de Gaspar Barreiros*, in CLIO, V vol., Lisboa, 1985, pp. 61 a 63.

([22]) Veja-se W.G.L. Randles, *De la terre plate au Globe terrestre: une mutation Epistemologique Rapide (1480-1520)*, Paris, 1980.

activa presença de preocupações e interesses filosóficos: «a influência das concepções filosóficas sobre o desenvolvimento da ciência foi tão grande como a das concepções científicas sobre o desenvolvimento da filosofia» ([23]). A tensão porosa de fronteiras entre a ciência e a filosofia ora tendendo para a identidade tradicional ora manifestando um inovador diferencial de especializações e programas de investigação é uma das razões fundamentais da vitalidade problemática da Sabedoria do Mar e um dos dinamismos geradores duma lógica controversial (ou seja, duma pluralidade conflitual e concorrencial).

2. *A Controvérsia na Sabedoria do Mar: Origem, Tipologia e Estratégia*

A Sabedoria do Mar é um conjunto científico-filosófico controversial dado que a sua unidade e desenvolvimento assenta no fenómeno da controvérsia enquanto: «confronto entre teorias que se apresentam como soluções alternativas para os mesmos problemas» ([24]).

A tipologia da controvérsia apresenta diferenças em conformidade com as macro-zonas locais deste conjunto e, assim, encontramos um sistema controversial na Marinharia (uma real lógica da controvérsia) a par duma não sistematicidade na Matéria Médica que provoca então um fragmentário de elementos controversiais bem mais do que uma lógica da controvérsia. Embora a tipologia controversial apresente esta variante de sistematicidade/assistematicidade em razão directa com as zonas de emergência problemática as modalidades de concretizar o conflito concorrencial apresentam uma unidade que atravessa tanto a Marinharia como a Matéria Médica.

([23]) A. Koyre, *Études d'Histoire de la Pensée Philosophique*, Paris ,1961, p. 232.

([24]) Fernando Gil, *Mimésis e Negação*, Lisboa, 1984, p. 462.

A controvérsia na Sabedoria do Mar, em qualquer uma das suas zonas, afirma-se essencialmente, como um choque de *fundamentos/programas* de conhecimento. O centro da discussão encontra-se na concorrência entre opostos *programas de orientação e fundamentação do saber* levando a oposições categoriais radicais sobre, por exemplo, os fundamentos e vias do conhecimento, os critérios de verdade/prova, o estatuto da novidade e invenção frente à herança, etc.

Este quadro de grandes oposições é a raiz geradora e alimentadora da controvérsia na Sabedoria do Mar embora o processo de concretização dos confrontos apresente, por vezes, outras características mais imediatas. Entre essas características surge, com uma certa frequência, a disputa em torno dum fenómeno concreto (por exemplo, o grau e o tipo de distribuição planetária terra/mar) e/ou duma qualquer hipótese (caso da ideia de correspondência entre a declinação da agulha e a longitude). Rara e bem mais latente que patente é a polémica na forma de ataque pessoal que, contudo, quando aparece pode tomar formas quase insultuosas como vemos nestes ataques de Fernando Oliveira a Pedro Nunes: «com o título de cosmógrafo come salário de rei» ([25]) e «os matemáticos que não viram o mar, não andaram embarcados nem praticaram a arte de navegação, mau conhecimento terão de temas náuticos... não metam foice em seara alheia homens que, encerrados em seus gabinetes como tartarugas entorpecidas, desconhecem por completo nanvegações e viagens» ([26]).

A caracterização da lógica da controvérsia na Sabedoria do Mar exige, para além desta visão breve da tipologia e origem, a consideração da estratégia, ou seja, do corpo de modalidades adoptadas pelos diferentes enunciados textuais para afirmar as suas teorias e respectivas redes de afinidade e oposição.

A estratégia presente neste conjunto de unidades científico-filosóficas divide-se em duas grandes vias de polémica/

([25]) Fernando Oliveira, *Livro da Fábrica das Naos*, ed. H. L. Mendonça, Lisboa, 1898, p. 185.
([26]) Fernando Oliveira, *Ars Nautica*, Ex. dact., p. 38.

/controvérsia: a via persuassiva (que se baseia na *ordem do diálogo)* e a via conflituosa (que assenta na *ordem da confrontação*). A primeira actua de modo a esbater as margens de discordância tendendo, assim, à unidade/unanimidade. O objectivo desta via estratégica leva a ressaltar as zonas de possível encontro/concordância enquanto que, pelo contrário, a segunda proclama frontalmente as zonas de discordância como absoluta fronteira diferenciadora e opositora que é necessário acentuar. A via do diálogo lança pontes onde a via da confrontação ilumina abismos sendo a sua complementar oposição medidas estratégicas de, respectivamente, atenuação e radicalização da controvérsia.

A ordem do diálogo é minoritária aparecendo na zona da Marinharia com o *Tratado da Esfera por Perguntas e Respostas / c. 1535 de D. João de Castro* e na zona da Matéria Médica com os *Colóquios dos Simples e Drogas da India, Goa, 1563 de Garcia de Orta.* Em ambos os casos estamos frente a diálogos de matriz ciceroniana com uma maior ou menor carga informativa fenomenal mas tendencialmente centrados em problemas de gnosiologia e lógica do conhecimento objectivo/verdadeiro.

Diálogos de pesuassão apenas ou no essencial com dois personagens que funcionam como polos opostos do discurso (em D. João de Castro *Mestre/Racionalismo versus Discipulo/ /Empirismo e Senso Comum* e, em Garcia de Orta *Ruano/ /Textismo e Eruditismo versus Orta/Empirismo*) a lógica dos textos vai sempre guardar pontes e pontos de contacto que, ao longo de desenvolvimento dos discursos, tendem para a afinidade, mesmo identidade parcial, sem, contudo, jamais anularem a diferença opositora ([27]).

A ordem da confrontação pode assumir uma forma concentrada (de utilização excepcional) ou uma forma dispersa. A confrontação dispersa é a estratégia de controvérsia

---

([27]) Sobre estas estratégias de diálogo veja-se, Luis Filipe Barreto, *Descobrimentos e Renascimento: Formas de Ser e pensar nos séculos XV e XVI*, Lisboa, 1983, pp. 255 a 295 e *Caminhos do Saber no Renascimento Português, Estudos de História e Teoria da Cultura*, Lisboa, 1986.

largamente dominante na Sabedoria do Mar, tanto na Marinharia como na Matéria Médica e leva à produção de enunciados de refutação/oposição disseminados por mil e um lugares do universo textual.

A forma concentrada gera textos especializados na refutação quer de ataque quer de defesa a anteriores ataques. A sua utilização na Sabedoria do Mar é um exclusivo de Pedro Nunes e dirige-se bem mais para o exterior que para o interior deste conjunto. Os dois casos mais significativos dizem respeito ao confronto de Pedro Nunes com a matemática e astronomia humanistas levando ao aparecimento do *De Erratis Orontii,* Coimbra, 1546, em resposta ao *De Quadratura Circuli,* Paris, 1544 de Orôncio Fineu e da *Defensão do Tratado da Rumação do Glogo...* em resposta a Diogo de Sá — *De Navigatione Libri Tres,* Paris, 1549 ([28]).

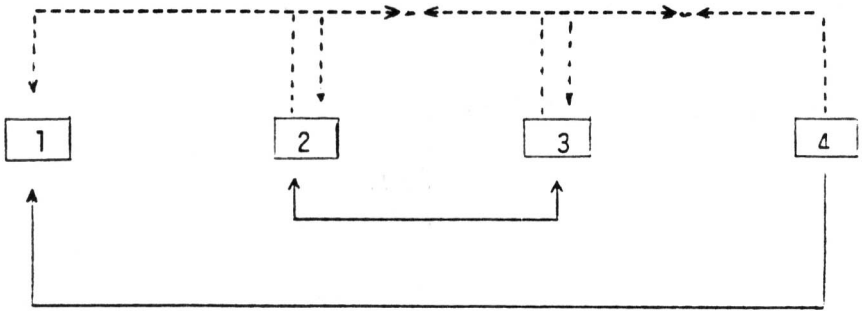
3. *A Lógica da Controvérsia na Marinharia*

A exacta compreensão dos mecanismos e sentido da controvérsia na Sabedoria do Mar exige uma atenção analítica às formas de conflitualidade presentes em cada uma das zonas antes de se poder formular qualquer visão global. O tratamento analítico aqui presente é, no entanto, uma mera visão dos conjuntos locais e não uma análise detalhada. O nosso objectivo é esse mesmo, ou seja, estabelecer as redes de sentido da controvérsia na Marinharia e Matéria Médica duma forma económica centrada em modelos do essencial.

A lógica da controvérsia na Marinharia manifesta-se através dum certo número de obras científico-filosóficas produzidas por quatro sujeitos que entre si estabelecem relações de afinidade e oposição. A figura que se segue (F. 1) é a representação modelar deste mecanismo produtor enquanto temporalidade e funcionalidade.

([28]) Veja-se Luis de Albuquerque, *Pedro Nunes e Diogo de Sá* in *Actas,* VIII J. Luso-Espanholas de Matemática, vol. IV, Coimbra, 1981, bem como a tradução portuguesa de Diogo de Sá por L. de Albuquerque, Coimbra, 1986 (no Prelo).

Figura 1



———→ = relações de afinidade
- - - - → = relações de oposição

1 = Duarte Pacheco Pereira (c. 1460-1533) autor do Esmeraldo de Situ Orbis escrito cerca de 1505-1508.
2 = D. João de Castro (1500-1548) autor de Tratado da Esfera por Perguntas e Respostas/c. 1535; Roteiro de Lisboa a Goa/1538; Roteiro de Goa a Diu/1539; Roteiro do Mar Roxo/1540.
3 — Pedro Nunes (1502-1578) com o Tratado da Esfera, Lisboa, 1537; de Arte Atque Ratione Navigandi, Basileia, 1566; Defensão do Tratado de Rumação do Globo, post 1550.
4 = Fernando Oliveira (1507-1581?) com as obras Arte de Guerra do Mar, Coimbra, 1555; Ars Nautica/c. 1570?; Livro da Fábrica das Naus/c. 1580?

A *figura 1* mostra-nos a existência de relações de afinidade entre os programas de conhecimento de marinharia de D. João de Castro e Pedro Nunes e do de Fernando Oliveira frente a Duarte Pacheco Pereira. Esta mapa das afinidades é o reverso do mapa das oposições e conflitualidades que nos apresenta um exercício crítico de D. João de Castro e Pedro Nunes sobre os programas do tipo D. P. Pereira e, um outro, de Fernando Oliveira sobre os tipos de conhecimento representados por D. João de Castro e Pedro Nunes que gera resposta destes (em especial do último).

O conflito entre estas quatro figuras é o choque concorrencial entre dois programas de investigação: o *racionalista de D. João de Castro e Pedro Nunes* e o *empirista de Duarte Pacheco Pereira* (nível 1) e *Fernando Oliveira* (nível 2). Esta oposição entre os dois programas de conheci-

mento para a marinharia funda-se nas diferentes e opostas respostas/soluções dadas a quatro grandes complexos problemáticos:

1 — *Fundamentos do Saber* — Este problema é enunciado na semântica científico-filosófica do Renascimento pela oposição *teoria/prática* que alberga oposições do tipo *doutrina/arte, ciência/arte,* etc.

Empirismo vs. *Racionalismo*

Nível 1 — Acentuação dominante da prática como evidência existencial-empírica de tal modo absoluta que se produz uma ausência, ou quase, de consideração do lugar e função do teórico: «não souberam esta província nem a praticaram como nós a temos praticado» (29).

Nível 2 — Recuperação da importância do teórico mas entendido tão só como um corpo de regras normativas indutivamente resultantes da prática que continua a ser a existência concreta, o polo donde tudo nasce e a que tudo se submete. A teoria é tão só um depósito de regras retiradas e nascidas da prática: «algumas pessoas que presumem ensinar esta arte da navegação sendo tão rudes nela que não sabem qual é a popa nem a proa porque nunca entraram em navio para navegar» (30).

Acentuação dominante do teórico visto como corpo de princípios apriorísticos e fundamentais que orientam e regulam um bem ou melhor fazer dos conhecimentos. A consideração desta ordem geral de dominância da teoria sobre a prática não invalida a posição correlacional em que os princípios teoréticos se articulam com os saberes práticos levando a um mais e melhor conhecer. Em última instância o racionalismo resolve pelo diálogo correlacional, com dominância por princípio do teórico, esta oposição categorial: «se requere concorrerem assim demonstrações dos matemáticos como a prática e opinião dos pilotos e homens do mar» (31) e «convem-me trazer não somente coisas práticas da arte de navegar, mas ainda, pontos de geometria e da parte teórica. E sou tão escrupuloso em misturar com regras vulgares desta arte termos e pontos da ciência» (32).

---

(29) D. Pacheco Pereira, *Esmeraldo de Situ Orbis,* ed. E. S. Dias, Lisboa, 1905, livro I, cap. 21, p. 66.

(30) Fernando Oliveira, *Livro da Fábrica das Naus, ed. cit.,* p. 185.

(31) D. João de Castro, *Tratado da Esfera por Perguntas e Respostas,* in *Obras,* ed. A. Cortesão e L. Albuquerque, vol. I, Coimbra, 1968, p. 198.

(32) Pedro Nunes, *Tratado da Sphera,* in *Obras,* ed. A.C.L., vol. I, Lisboa, 1940, p. 175.

2 — *Vias do Saber* — Complexo problemático que no quadro epistémico do renascentista se cristaliza em torno da oposição categorial *razão/ /sentidos* (expressa também frequentemente com os vocábulos *entendimento/ /experiência*). Esta problemática enfrenta não só as correlações *mundo inteligível/mundo sensível,* mas também a questão das fronteiras entre a *ciência* e o *senso-comum.*

Empirismo	vs.	*Racionalismo*
Nível 1 — Centralização da problemática dos modos de conhecer nos sentidos e, em especial, na percepção visual avaliada e valorada como a concretização máxima da experiência vivencial/ /qualitativa. Domínio de tal modo absoluto deste conceito de experiência (existencial e visual imediato) sobre o papel da razão que o conhecimento é tomado como uma imitação reprodutiva dos sinais elementares existentes nas próprias coisas duma forma ao mesmo tempo latente e patente: «a experiência que é mãe das coisas nos desengana e de toda a dúvida nos tira, e por tanto temos sabido e visto» (33) e «olhe por estes sinais para o conhecerem... lícito nos é dizer as coisas desta Etiópia pois as vimos» (34).		Afirmação, por princípio, dum domínio e controle da razão sobre a experiência. Aceitação de pontuais equilíbrios dialogais para certos objectos ou níveis de conhecimento. Concepção bem mais complexa e plural da experiência sendo o conceito qualitativo-existencial dominado por um conceito operatório e dinâmico em que a experiência não é reprodução visual da própria coisa fenomenal em si mesma mas sim, intervenção do sujeito racional sobre a realidade fenomenal que promove uma observação qualitativa e/ou quantitativa, teórica e instrumentalmente provocada e controlada.
Nível 2 — Recuperação da dimensão racional do conhecimento através do recuo da concepção do conhecimento como mera reprodução imediata/fotográfica dos sinais dados e escondidos nas coisas. O saber objectivo verdadeiro tende a surgir como uma		Conceito bem mais teórico de razão/entendimento cada vez mais identificado ou dominado por uma racionalidade científica matemática que é o complemento e o dinamismo duma experiência cada vez mais observacional e instrumental. «Discípulo - satisfazem-me estas experiências. (M)estre - pois muito mais acaba de satisfazer a razão... D — Pois qual é a razão

(33) D.P. Pereira, *Esmeraldo de Situ Orbis, ed. cit.,* livro I, cap. 2, p. 23.

(34) D.P. Pereira, *Esmeraldo de Situ Orbis, ed. cit.,* livro I, cap. I, cap. 23, p. 73 e livro II, cap. 6, p. 115.

correlação dialogal entre razão (teórica) e experiência (sensorial-empírica) dominada e controlada, no entanto, por esta última: «tanto a instrução como a experiência são valiosas no mar. Mais importante, porém, é a experiência aliada a sensato entendimento... adquirindo a náutica mais firmeza pela experiência do que a imaginação pelo pensamento» (35).

que convence o entendimento? M - É a que se toma da experiência dos instrumentos matemáticos» (36).

«Não se compreende pelos sentidos senão pela razão... nenhuma coisa é mais evidente que a demonstração matemática que de nenhuma maneira se pode contrariar» (37).

3 — *Verdade* — Os critérios de validação e aceitação dum enunciado no pensamento científico-filosófico do Renascimento passam por uma múltipla grelha de aceitações e rejeições que se agrupa em três grandes esferas de teste: o eu pessoal/ /individual (empírico e/ou racional), o sistema de autores/autoridades do tradicional/ /herdado, toda uma teórica do erro (informativo ou formulativo).

Empirismo	vs.	*Racionalismo*
Nível 1 — O essencial do conceito de verdade assenta na teoria da imitatio/imitação entendida como reprodução fotográfica e imediata das próprias coisas naturais nos seus sinais. O saber não é uma iniciativa / conquista construtiva humana mas sim uma constante e eterna fidelidade do sujeito existencial epistémico à ordem da natureza tomada como organismo de elementos qualitativos. Dado que o saber verdadeiro é uma adequada reprodução imediata das coisas, o erro é um afastamento frente às mesmas, uma limitação informativa que se corrige com o crescimento factual-informativo dado pela expe-		Conceito de verdade como princípio de orientação/regulação do conhecimento pela regra aprioristicamente formulada (norma cada vez mais assente na razão matemática). A verdade é uma difícil conquista do sujeito epistémico que tem que ultrapassar um sem número de obstáculos que constituem a base de nascimento do erro. A verdade é essencialmente a coerência teórica com operativa correspondência fenomenal, coerência que é cada vez mais racionalidade matemática e mesmo número/quantificação. Apresentação duma desenvolvida teoria do erro que parte do princípio da

(35) Fernando Oliveira, *Ars Nautica*, ed. dact., p. 9.

(36) D. João de Castro, *Tratado da Esfera, ed. cit.*, livro I, pp. 66 e 67.

(37) Pedro Nunes, *Tratado da Sphera, ed. cit.*, p. 147.

riência existencial/visual: «temos sabida e praticada e como quer que a experiência é madre das coisas por ela sabemos radicalmente e verdade» (38).

Nível 2 — A verdade é essencialmente uma resultante do experienciar do eu empírico que se manifesta como um saber fazer operativo sobre a realidade fenomenal. A verdade não é tanto a evidência visual como a correspondência, procurada e alcançada, entre o sujeito e o mundo natural, o que diminui fortemente a função do conceito de experiência como mera imitação reprodutiva: «assim o dissemos, de verdade confiados na experiência. Propusemo-nos, com efeito, desde o início, confiar na experiência, tanto mais que até os maiores filósofos nela se fundamentam... a nautica é uma arte e baseia-se principalmente na experiência» (39) e «mais confiança merece a experiência dos navegantes do que a fantasia dos matemáticos» (40).

razão correcta ser eterna e o quadro fenomenal ser episódico. Existem pois dois tipos de erro bem diferentes que é necessário não confundir: os produzidos por falhas de coerência racional e os resultantes do quadro informativo fenomenal. Estamos frente a uma verdadeira dialéctica verdade/erro em que a primeira é a transcendência racional e instrumental/medida dos obstáculos e limites em que caiem várias formas de menos ou não saber: «se fará a conta pelo livro e tábuas de declinações, por nos ensinar como não ignoremos o chegado à verdade» (41) e «a causa de tamanho erro vem de os pilotos e homens do mar crerem que tomam o sol na maior altura quando os seus relógios lhe fazem meio dia... não considerando como os relógios por onde se regem são feitos em diferentes regiões, e cada um serve à levação do polo do lugar onde é feito, o que hoje muito conhecimento se mostrou ao meio-dia» (42) «mas no que está em nossa mão e podemos verificar não é bem deixar dois quintos de graus em dez» (43) e «a satisfação que a explicação da verdade proporciona, pois nada importa tanto ao matemático» (44).

---

(38) D.P. Pereira, *Esmeraldo de Situ Orbis, ed. cit.*, livro IV, cap. I, p. 152.

(39) Fernando Oliveira, *Ars Nautica*, ex. dac., p. 41.

(40) Fernando Oliveira, *Ars Nautica*, ex. dac., p. 41.

(41) D. João de Castro, *Roteiro de Lisboa a Goa*, in *Obras, ed. cit.*, vol. I, p. 140.

(42) D. João de Castro, *Roteiro de Lisboa a Goa, ed. cit.*, p. 177.

(43) Pedro Nunes, *Tratado da Sphera, ed. cit.*, p. 182.

(44) Pedro Nunes, *Dos Erros de Orôncio Fineu*, in *Obras*, ed. A.C.L., vol. VI, Lisboa, 1960, p. 133.

4 — *Antigos/Modernos* — O pensamento científico do Renascimento serve-se desta oposição geral para problematizar as questões que envolvem o cada vez maior e mais patente desencontro entre o quadro de enunciados dado pela tradição/herança e as certezas nascidas com a presente explosão de novidade/invenção (45).

Esta oposição comparativa entre dois espaços-tempo epistémicos desenvolve-se predominantemente a nível informativo descobrindo-se aí as ausências e os erros existentes no quadro da racionalidade verdadeira clássico-medieval. Esta descoberta é contudo utilizada para fundamentar um cada vez maior direito à diferença, uma cada vez maior possibilidade e validade de operar desvios frente ao traçado normal do conhecimento verdadeiro. Estes temas fundamentam uma «ideologia» processual do saber e da perfeição técnica que surgem como unidades evolutivas em rápido crescimento e acelerada transformação.

Empirismo	vs.	*Racionalismo*
O campo informativo é o lugar essencial em que se trava o conflito epistémico antigos/modernos. A discordância frente ao saber herdado cifra-se, a nível das autoridades citadas, nos 10%. O autor/autoridade mais citado no plano da concordância é também		Acentuação tendencialmente igualitária do conflito herança-novidade, tanto no plano informativo como lógico-formulativo. A discordância frente ao saber herdado cifra-se a nível das autoridades citadas, na casa dos 30%. Existe o mesmo sistema da

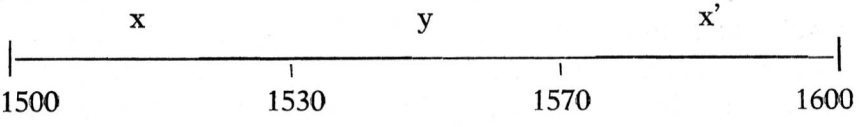
(45) Sobre o nascimento da questão antigos-modernos no pensamento científico do Renascimento e o seu alargamento no s. XVII à Literatura e Arte, veja-se K. Pomian, *L'Ordre du Temps*, Paris, 1984, pp. 50 a 58.

o mais citado no plano da discordância (utilização da herança como espelho e debrau).
Plínio/1.º lugar e Aristóteles/2.º lugar são as autoridades mais citadas pela lógica empirista: «com muito trabalho achou o contrário do que a maior parte do que os antigos escritores disseram» (46) e «os nossos agora são capazes também do oceano por todo o mundo ou a maior parte dele. O qual os nossos marinheiros em nossos dias descobriram, e os seus nunca conheceram. Mais louvor se deve nisto aos nossos que aos gregos, nem latinos; porque mais têm feito pela navegação em oitenta anos do que eles fizeram em dois mil que reinaram» (47).

herança como espelho e degrau mas com outras figuras: *Ptolomeu* em 1.º lugar e *Aristóteles* em 2.º lugar.
Exploração maior deste conflito para marcar mais profundamente as diferenças ou evidenciar a natureza processual e dialogal da ciência no espaço-tempo.
«Mestre - mover uma questão, a qual foi muito obscura a quase todos os antigos... nunca Aristóteles nem algum dos filósofos gregos poderam atinar com a causa de tão estranho movimento» (48) e «porque os discursos que Ptolomeu fez são tão fracos e as razões de que neles usa tem tão pouca força que qualquer pessoa que por ele ler facilmente poderá entender quão pouca noticia em seu tempo tinhão do sitio do orbe, deixarei o que pertence à história» (49).

A marinharia da Sabedoria do Mar vive pois do choque concorrencial entre um ponto de vista empírico e um outro racionalista que geram programas de conhecimento diferenciados e opostos como acabamos de ver através desta breve análise dos quatro complexos problemáticos fundamentais da controvérsia.

A resolução desta controvérsia dá-se pela vitória do programa empirista, como se representa na *figura 2:*



x = empirismo nível 1
y = racionalismo
x' = empirismo nível 2

(46) D.P. Pereira, *Esmeraldo de Situ Orbis, ed. cit.*, livro IV, cap. I, p. 152.
(47) Fernando Oliveira, *Livro da Fábrica das Naus, ed. cit.*, p. 154.
(48) D. João de Castro, *Tratado da Esfera, ed. cit.*, livro I, pp. 48 e 70.
(49) Pedro Nunes, *Tratado da Sphera, ed. cit.*, p. 29.

A vitória do empirismo representa um rápido esbatimento da preocupação/componente teórico-crítica que leva, ao longo dos inícios do século XVII, anos de 1620-1630, a uma falta de dinamismo criador/inovador devido à constante repetição das formulas empíricas alcançadas no século XVI. Esta situação vai provocar uma alteração radical na morfologia da Cultura Objectiva dos Descobrimentos Portugueses dado que a Sabedoria do Mar se desintegra no núcleo pragmático-técnico,desaparecendo assim, a produção questionadora no campo da Marinharia.

As razões fundamentais que presidem à vitória do empirismo sobre o racionalismo são, fundamentalmente, duas. A nível institucional a Sabedoria do Mar (e a totalidade da Cultura dos Descobrimentos) faz parte duma cultura do aparelho de estado imperial-colonial interessada, no essencial, em conhecimentos imediatos e pragmáticos com capacidade de resposta aos problemas concretos do poder imperial (concorrência naval-militar e económica) e que, por isso mesmo, tende naturalmente a privilegiar (cada vez mais à medida que os rendimentos coloniais vão baixando) a segurança do normal/tradicional já conhecido e que resulta (inclinação decisiva para o empirismo). A nível intelectual, o programa racionalista não consegue nunca ultrapassar fronteiras de comunicação muito reduzidas enquanto que o programa empírico (em especial o reforçado a nível 2 com a incorporação parcial dalgumas críticas do racionalismo) responde no imediato aos problemas mais frequentes mostrando uma grande capacidade de dar razão à maioria dos destinatários da produção científica da Marinharia (isto é, aos quadros náuticos, cartográficos e de engenharia/arquitectura naval-militar da expansão colonial).

4. *A Controvérsia na Matéria Médica*

O carácter fragmentário da Matéria Médica, em comparação com a sistematicidade da Marinharia, torna, nesta

zona, bem mais problemática e artificial a construção dum modelo geral da controvérsia.

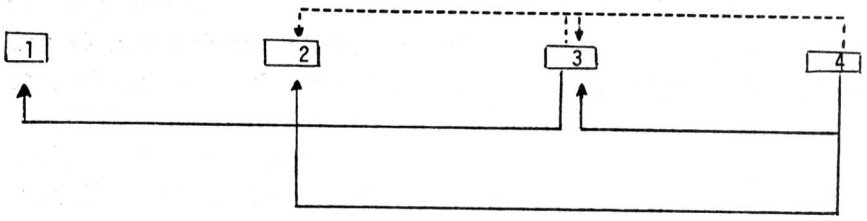
O mecanismo da Matéria Médica, a sua disposição em caminhos do saber, apresenta um duplo movimento. O primeiro, de constante progressão, diz respeito ao crescimento (cada vez maior à medida que se avança no século XVI) dos dados factuais. Este alargamento dos horizontes informativos sobre as plantas e a sua aplicabilidade e utilidade medicinais é uma acumulação fenomenal que, na época, se realiza, sempre, no interior duma classificação norteada por *Dioscórides* e toda a gramática elementar-orgânica da semelhança aristotélica.

O segundo movimento, de constante oscilação, apresenta um choque concorrencial entre dois programas de conhecimento: o *empirista* (produzido pelo experiencialismo mais directamente ligado aos Descobrimentos) e o *textista* (criado pela medicina humanista e com uma ligação menos estreita aos Descobrimentos). Ambos os programas de conhecimento para a matéria médica apresentam pontos de identidade, mas afirmam-se, no essencial, como diferença opositora. Ambos comunicam a explosão informativa do primeiro movimento (que é consequência directa do alargamento planetário ditado pelos Descobrimentos) e retiram conclusões científico-filosóficas desse alargamento. O que as separa é, minoritariamente, a ordem descritiva das plantas (pequenas oscilações no interior de concepção orgânica de Dioscórides) e, fundamentalmente, as lições epistémicas retiradas da informativa exposição-fenomenal.

A emergência da controvérsia nesta zona, a raiz de origem desta concorrência encontra-se pois bem mais nas digressões científico-filosóficas que nas exposições descritivas fenomenais (que apresentam diferenças pontuais não fundadoras de controvérsia).

A *figura 3* representa a lógica funcional da controvérsia na Matéria Médica segundo uma distribuição temporal:

Figura 3



——→ relações de afinidade
- - -→ relações de oposição

1=Tomé Pires (1460-1540) com o Roll de Certas Drograrias/Carta ao Rei D. Manuel, Cochim, 27 de Janeiro de 1516.
2=Amato Lusitano (1511-1568) com as obras Index Dioscorides..., Antuérpia/1536; Amati Lusitani Medici Phisici Praestantissimi Curationum Medicinalium Centuria Prima... Florença/1551 (ao todo sete centurias editadas até 1570); in Dioscoridis Anazarbei de Materia Medica... Veneza/1553.
3=Garcia de Orta (c. 1501-1568) com os Colóquios dos Simples e Drogas e Cousas Medicinais da India, Goa/1563.
4=Cristovão da Costa (c. 1525-1593) com a obra Tratado de las Drogas y Medicinas de las Indias Orientales, Burgos/1578.

Garcia de Orta e *Cristovão da Costa* são verdadeiramente as duas figuras internas à Sabedoria do Mar enquanto que as restantes pertencem a uma periferia transitiva deste conjunto marcando *T. Pires* a transição para a antropologia colonial e *A. Lusitano* a transição da cultura dos descobrimentos para a hegemonia humanista.

Esta diferença de lugares, +/— interno à Sabedoria do Mar, não afecta contudo a possibilidade de organização em série controversial porque todos manifestam a consciência «do salto epistemológico que os Descobrimentos desencadearam» (J. S. Silva Dias) a propósito da Matéria Médica. *Tomé Pires* representa, exemplarmente, o estado em que originariamente se produziu, no Oriente, a recolha informativa. A sua dimensão de boticário mostra-nos a fase pura e simples da acumulação empírica de dados botânico-médicos sem qualquer tratamento teórico ou epistémico. *Amato Lusitano,* pelo contrário, apresenta a primeira tentativa de sistematização/

/tratamento realizada por essa acumulação a partir do lugar de chegada da mesma, isto é, de Lisboa.

As duas figuras que marcam o verdadeiro interior da Matéria Médica na Sabedoria do Mar apresentam uma muito maior riqueza informativa e epistémica. A obra de G. de Orta é um tratamento da explosão informativa a partir dum ponto de vista empírico fortemente crítico para com o textismo da Medicina Humanista. Os *Colóquios,* construídos em diálogo, apresentam um personagem que afirma princípios afins aos de *Amato Lusitano* que servem como oposto destinado a melhor valorar o programa empírico: «Ruano — Desde que disserdes a verdade que sabeis, virei com meu contraponto, e dir-vos-ei o que acho escrito nos livros antigos e modernos» (50). O cabo verdiano *Cristóvão da Costa* apresenta uma leitura dos *Colóquios* que procura conciliar e esbater as oposições programáticas radicalizadas por *G. Orta* de modo a sincretizar os pontos de vista empirista e textista (51).

O cerne da controvérsia na Matéria Médica funda-se, tal como na Marinharia, na diversidade de enfrentamento dos quatro grandes complexos problemáticos anteriormente apontados. Não vamos repetir as observações já feitas a propósito da paisagem que envolve os fundamentos e vias do saber, o estatuto da verdade e a confrontação entre a tradição e a novidade, mas tão-só e sempre que necessário, assinalar alguns elementos que, sem negar o já dito, podem concretizar melhor a morfologia problemática desta zona.

---

(50) G. Orta, *Colóquios dos Simples e Drogas da India,* ed. C. de Ficalho, Lisboa, 1895, vol. II, p. 29.

(51) Sobre a complexa posição de C. Costa no entre os dois programas de conhecimento, veja-se Luis Filipe Barreto, *Caminhos do Saber no Renascimento Português,* Estudos de História e Teoria da Cultura, Lisboa, 1986.

1 — *Fundamentos do Saber*

Empirismo	vs.	*Textismo*
Nível 1 — Quase total ausência de interesse pela problemática em causa. Assistimos, pois, a uma mera factualização empírico-qualitativa sem qualquer espécie de ordenamento (nominal, de interesse/ponto de vista, etc.) ou menção a princípios fundadores da tábua informativa em causa: «rol de certas drogarias... e nesta darei conta donde cada uma nasce» (52). *Nível 2* — O saber enraíza-se num exercício de constante curiosidade do sujeito sobre as coisas fenomenais. O saber científico da Botânica Médica exige como princípios fundamentais uma empiria concreta-vital e um demorado exercício investigativo realizado a partir da mesma sobre a realidade: «porque eu que estou nesta terra há tanto tempo com muito trabalho posso sober uma verdade perfeitamente» (53).		*Nível 1* — Pouca atenção dada a esta problemática. O fundamental no saber médico-boânico reside numa capacidade filológico-hermenêutica que é o instrumento chave que abre as portas do sentido dos enunciados e da sabedoria rigorosa: «convem que um médico seja versado nos ensinamentos de Galeno visto que é muito fácil poder encontrar nos textos, tudo quanto pode deparar-se-nos» (54). *Nível 2* — O saber funda-se no princípio filológico-hermenêutico de constante ligação às avenidas da escrita em que é necessário levar «bem considerada a maneira de falar dos antigos» (55) tanto quanto num inquérito existencial do eu empírico: «por vista dos meus olhos, por as pintar e tirar ao vivo com as minhas mãos nas próprias terras onde as há» (56).

2 — *Vias do Saber* — No pensamento médico-botânico do Renascimento esta problemática gira em torno de oposições (lisível/visível e autoridade/experiência) que ora tomam formas radicais de confronto ora sincretismos dialogantes.

---

(52) T. Pires, *Roll de Çertas Drogarias/Carta a El-Rei D. Manuel*, Cochim, 27 de Janeiro de 1516, in *Suma Oriental*, ed. A. Cortesão, Coimbra, 1978, p. 446.

(53) G. Orta, *Colóquios dos Simples* e D. da I., ed. C. Ficalho, Lisboa, 1891, vol. I, p. 151.

(54) A. Lusitano, *Segunda C. de Curas Med.*, ed. F. Crespo e J. L. Dias, 1949, cap. XIX, p. 42.

(55) C. Costa, *T. das Drogas e M. das Ind. Orientais*, ed. J. Walter, Lisboa, 1964, cap. LXII, p. 251.

(56) C. Costa, *T. das Drogas..., ed. cit.*, p. 295.

Empirismo vs. *Textismo*

Nível 1 — Questão bem mais latente que patente e, mesmo assim, pouco enfrentada. A realidade natural dá-se a conhecer em imitação reprodutiva, por evidência existencial: «passamos, experimentamos e vemos» (57).

Nível 2 — A via por excelência do saber é a *empiria visual* que tem um carácter de absoluta evidência: «as coisas que o homem vê pelos olhos não tem necessidade de as provar» (58). As vias secundárias e complementares do saber passam por um processo empírico de ver, comparar e perguntar, bem como por princípios filológico-hermenêuticos que ajudam à crítica das autoridades: «não ouso afirmar as coisas sem primeiro as ver bem» (59) e «eu não o posso crer, ainda que me digam que o dizem escritores de autoridade, porque assim o dizem de algumas ervas, e sabemos ser abuso... porque vi estas coisas e vós as podeis ver se quiserdes, dou fé delas» (60).

A empiria visual é a grande fonte do conhecimento e o meio de corrigir todo o universo tradicional lisível: «Ruano-Parece-me que destruis a todos os escritores antigos e modernos por isso olhai o que fareis... Orta - Isso sei eu muito bem sabido como testemunha de vista» (61).

Nível 1 — A via por excelência do saber reside nos enunciados das autoridades clássicas, isto é, no campo do lisível: «eis o que pensa Galeno, o qual com uma clareza que se mete pelos olhos dentro descreve três géneros de febre hética, de modo a não ser precisa nenhuma outra espécie de comprovação» (62).

A experiência que é também de natureza empírica existencial-vivencial, «a experiência que é mestra das coisas confirma a verdade disto» (63) surge numa função bem contrária ao do empirismo, como confirmadora e legalizadora da autoridade do lisível: «Galeno louva muitissimo o leite preparado na nossa longa experiência já temos observado que assim costuma acontecer» (64).

Nível 2 — O visível e o lisível surgem como vias igualitárias de saber .O conhecimento é o processo de encontros e desencontros entre ambas acentuando-se a concordância: «Galeno não escreveu deste o qual (alem de mostrá-lo a experiência e o capítulo de cardomomo) o diz Averrois» (65). Em caso de discordância o visível acaba por regular o lisível mas apenas pontual e parcialmente.

---

(57) T. Pires, *Suma Oriental, ed. cit.*, p. 133.

(58) G. Orta, *Colóquios dos S..., ed. cit.*, vol. II, Lisboa, 1895, p. 247.

(59) G. Orta, *Colóquios..., ed. cit.*, vol. I, p. 278.

(60) G. Orta, *Colóquios..., ed. cit.*, vol. II, p. 203.

(61) G. Orta, *Colóquios..., ed. cit.*, vol. II, p. 246.

(62) A. Lusitano, *Terceira Centuria de Curas Médicas*, ed. F. Crespo e J. L. Dias, Lisboa, 1956, C. I, p. 25.

(63) A. Lusitano, *Terceira Centuria..., ed. cit.*, C. XV, p. 54.

(64) A. Lusitano, *Segunda Centuria..., ed. cit.*, C. III, p. 17.

(65) C. Costa, *Tratado..., ed. cit.*, cap. LXIII, p. 261.

3 — *Verdade* — Os critérios de aceitação e verificação dum enunciado assentam numa complexa trama de correlações entre o lido e o visto. As oposições entre os programas nascem do peso e função atribuídos a cada um destes critérios de veracidade.

Empirismo vs. *Textismo*

Nível 1 — A verdade é a evidência existencial-empírica dada no imediato e dum modo absoluto: «esta é a verdade e não doutra maneira» (66) e «parecia isto a todos muito mais largos e eu digo a verdade» (67).
Nível 2 — A verdade é um alcançado pelo sujeito através da empiria visual: «verdade me pareceu isso muito tempo; mas desde que vi logo me pareceu o contrário» (68). Esta acentuação dominante do visível altera as perspectivas do próprio sujeito e tem força e autoridade maior (e por isso para corrigir) que o universo do lisível: «a mim como testemunha de vista... se há-de dar mais fé que a esses padres da medicina, que por falsa informação escreveram» (69). A existência dum completo inquérito empírico, baseado no ver, perguntar, comparar, permite descobrir os erros informativos: «por não vir a esta terra, não pode haver

Nível 1 — A verdade é, acima de tudo, a correcta interpretação e absoluta concordância do sujeito com a autoridade lisível: «concluimos ser isto verdade dos ensinamentos de Galeno» (73). Qualquer outro critério, em especial o empírico, apenas tem valor de verdade se concordar com a autoridade de lisível: «que estas palavras de Galeno correspondem à verdade, confirmámo-lo em este ano de 1552, em âncona, na pessoa de muitos atacados de febre pestilente» (74).
Nível 2 — A verdade é dada pela empiria existencial-visual e completada pela autoridade lisível: «não haver tido verdadeiras informações, pois nunca foi aquelas terras» (75) e «pois vi e vejo, o que dele escreveu o doutor Orta, é a pura verdade» (76).

---

(66) T. Pires, *Roll de çertas drogarias,* in *Suma Oriental, ed. cit.,* p. 458.
(67) T. Pires, *Roll de çertas drogarias,* in *Suma Oriental, ed. cit.,* p. 458.
(68) G. Orta, *Colóquios..., ed. cit.,* vol. I, p. 160.
(69) G. Orta, *Colóquios..., edi. cit.,* vol. I, p. 208.
(73) A. Lusitano, *Terceira Centuria..., ed. cit.,* C. LXXIV, p. 149.
(74) A. Lusitano, *Terceira Centuria..., ed. cit.,* C. CXXIV, p. 150.
(75) C. Costa, *Tratado..., ed. cit.,* cap. LXIIII, p. 265.
(76) C. Costa, *Tratado..., ed. cit.,* cap. LXIII, p. 257.

as verdadeiras informações» (70) bem como fazer do seu próprio conhecimento um inquérito processual sempre em correcção: «escrever todos os anos um corretório, que emende o que disse, se ouver de emendar» (71). A verdade é um exercício crítico de desautorização do normalmente aceite: «não me ponhais medo com Dioscorides, nem Galeno; porque não hei-de dizer senão a verdade» (72).

4 — *Antigos/Modernos*

Empirismo	vs.	*Textismo*
Nível 1 — Consciência de que o presente, graças aos Descobrimentos, permite um maior e melhor horizonte informativo: «o tempo descobre a verdade das coisas» (77).		*Nível 1* — O presente é valorado sobretudo pela explosão informativa, no campo da medicina, devida aos Descobrimentos, mas não existe uma polemização sistémica com os antigos, que mesmo pontualmente emendados, continuam a ser o referente chave («divino Hipócrates» e «principe Galeno» - A. Lusitano). «muito deve a nossa idade, em meu parecer, à obra e industria dos portugueses, não só por abrirem novos reinos, mas tambem pelas coisas atinentes a medicina,
Nível 2 — Complexificação do modelo de oposição *antigos/modernos* criticando-se tanto os primeiros quanto os segundos que não conseguem libertar-se das autoridades (humanismo médico): «Ruano - Diz Ruélio... Orta - Não vos queria tão afeiçoada a estes escritores modernos, que por louvar muito aos gregos dizem mal dos arábios» (78).		
O conhecimento é uma progressão cumulativa, mas acima de tudo, um acelerado progresso do presente que ultrapassa a força da herança/tradição: «digo que se sabe mais em um dia agora pelos Portugueses, do que se		

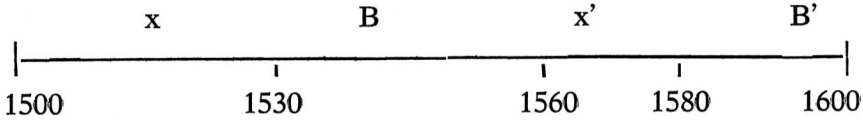
(70) G. Orta, *Colóquios..., ed. cit.*, vol. I, p. 184.
(71) G. Orta, *Colóquios..., ed. cit.*, vol. I, p. 110.
(72) G. Orta, *Colóquios..., ed. cit.*, vol. I, p. 105.
(77) T. Pires, *Roll de Çertas Drogarias,* in *Sua Oriental, ed. cit.*, p. 458.
(78) G. Orta, *Colóquios..., ed. cit.*, vol. I, p. 131.

sabia em 100 anos pelos Romanos» (79).
A possibilidade de criticar a herança tradicional do saber e os seus seguidores nasce da certeza empírica dada pela comunicação planetária dos Descobrimentos: «não digo mal dos gregos, por serem inventores das boas letras, como dizeis; mas também são inventores de muitas mentiras... e Roma desde que os recebeu em si, recebeu muitas más coisas. E contudo não digo eu mal deles, no que escreveram que havia em suas terras ,senão o que escreviam das ignotas a eles; porque ali encheram os livros à sua vontade como se pode exemplificar nas coisas que da India escreveram tão fabulosas» (80).

que, esquecidas ou ignoradas, vieram trazer a lume» (81).
Nível 2 — Consciência de que o presente é um progresso/alargamento do conhecimento: «porque hoje são as terras, e os simples, e as medicinas, e o uso delas mais sabido do que nunca foi» (82).
Esta moderna explosão informativa concede a possibilidade de transcender os horizontes de saber herdados dos antigos, mas esta transcendencia não é utilizada criticamente e as autoridades/antigos guardam ainda um papel fundamental: «um verdadeiro compêndio e retrato de muitas plantas medicinais não conhecidas nem vistas por nennum dos antigos, que nesta matéria escreveram» (83).

A organização temporal da controvérsia nesta zona pode ser representada do seguinte modo:

Figura 4



x = empirismo nível 1
B = textismo nível 1
x' = empirismo nível 2
B' = textismo nível 2

(79) G. Orta, *Colóquios..., ed. cit.*, vol. I, p. 210.
(80) G. Orta, *Colóquios..., ed. cit.*, vol. II, p. 333.
(81) A. Lusitano, in *Dioscorides Anazarbei de Medica Materia Libros Quinque*, Lião, 1558, p. 42.
(82) C. Costa, *Tratado..., ed. cit.*, cap. XVI, p. 81.
(83) C. Costa, *Tratado..., ed. cit.*, p. XXV.

Ao contrário da Marinharia, não encontramos na Matéria Médica uma real resolução da controvérsia, julgamos que devido, em especial, à fragmentação/dispersão que desde as origens marca este conflito entre os dois programas. Enquanto que a capacidade mostrada na Marinharia pelo empirismo do segundo nível vai marcar os caminhos do pensamento científico no Portugal do século XVII os resultados alcançados pela controvérsia botânico-médica no século XVI quase não surgem na produção nacional do século XVII que opera, regra geral, um regresso, ao primeiro nível do empirismo.

III — *PARA UMA CONCLUSÃO*

A Sabedoria do Mar, que forma o terreno mais profundo do pensamento científico-filosófico do Renascimento Português, é um conjunto balizado, no essencial, pelo modelo organicista-aristotélico ([84]). Mesmo o racionalismo mais radical do século XVI mostra a sua constante filiação aristotélica: «Ciência não é outra coisa senão um conhecimento habituado no entendimento: o qual se adquiriu por demonstração, e demonstração é aquele discurso que nos faz saber» (Pedro Nunes). Contudo, esta filiação no aristotelismo naturalista do renascimento não anula outras filiações (Platão, Euclides, Arquimedes) e, acima de tudo, mostra-se um debate explosivo e criativo tanto na Marinharia como na Matéria Médica.

É principalmente a partir da *Metafísica* e *Da Alma* que se desenvolve esta cientificidade renascentista, mas este enraizamento na teoria aristotélica da ciência, para utilizarmos os termos de G. Gaston Granger, desencadeia todo um conflito sobre os modos de realizar um saber objectivo-verdadeiro, toda uma produção em torno do problema do conhecimento. O dominante aristotelismo naturalista do renascimento funciona na Cultura dos Descobrimentos Portugueses, como um

([84]) Sobre a concorrência de modelos científicos no Renascimento, veja-se: H. Kearney — *Science and Change*, 1500-1700, Londres, 1970.

dinamismo de mais e melhor saber. O significado e a importância do dinamismo científico-filosófico da Sabedoria do Mar assenta na oposição concorrencial de diferentes programas para as mesmas disciplinas e problemas. A *controvérsia* alimenta e desenvolve o aparecimento deste conjunto de saber objectivo através de dicotomias fundadoras em torno de questões epistémicas fundamentais.

A lógica da controvérsia na Sabedoria do Mar, tanto a nível funcional como temporal, mostra-nos que o programa vencedor é o capaz de integrar parte da oposição concorrencial, ser outro, mantendo-se o mesmo. Estará aqui uma das condições epistémicas para a solução das controvérsias e uma das razões-chave que motiva a existência de vencidos e vencedores?

Luís Filipe Barreto

A RACIONALIDADE DO POSSÍVEL

— DE S. TOMÁS A LEIBNIZ

INTRODUÇÃO

Desde finais do século XVII que o conceito de possível não faz parte integrante de qualquer sistema metafísico. Fala-se da possibilidade — Kant, por exemplo — mas é manifesto que, um pouco à semelhança do que sucedera antes de São Tomás e da configuração do aristotelismo medieval, a designação só muito remotamente tem a ver com uma entidade lógica e metafísica por onde passe qualquer estratégia interpretativa dos seres. Diz-se possível tudo o que não implica contradição e, consequentemente, pode ser pensado. Mas o *ser do poder ser* já não se perfila como problemático, o *nada relativo* ou *esse diminutum*, como lhe chamava Duns Scot, deixou de constituir um momento obrigatório e decisivo na serialização do real. Ao afirmar que «só podemos formular um possível por relação a uma realidade já conhecida» e, por conseguinte, que «toda a possibilidade se funda na abstracção do real», Fichte não faz mais do que evidenciar a dificuldade de compaginar na racionalidade contemporânea esse resíduo da ontologia escolástica.

Tentaremos a seguir explicitar a função que o possível desempenhou adentro daquilo a que, em síntese porventura abusiva, chamamos de universo aristotélico-tomista. Ao fazê-lo, julgamos que, pelo menos indirectamente, se insinuam as razões do seu posterior esquecimento. Escusado será dizer

que não inserimos esse facto numa perspectiva de evolução progressiva da utensilagem intelectual utilizada em filosofia. Muito pelo contrário, procuramos enquadrar o possível no jogo de conceitos que o tornou necessário e levou depois até instâncias polémicas, como instrumento para a solução de problemas específicos cujo abandono ou perda de significado na racionalidade instaurada com o mecanicismo do século XVII só a prazo implicou o abandono daquela noção. A esse respeito, o pensamento de Leibniz, lugar privilegiado no estudo do possível que aqui se ensaia, constitui, ao que supomos, um exemplo revelador.

Não se trata, pois, de uma simples substituição de conceitos. Trata-se, antes de mais, de um deslocamento da problemática em que o possível emergiu, arrastando consigo toda uma série de questões para as quais não se encontrou resposta adequada. Na sua raiz, veremos que se encontra o problema da mudança. Mas a mudança, mais do que ao movimento propriamente dito, ficará adstrita ao crescimento, à passagem de um ponto a outro ponto, sendo que este segundo já está inscrito no primeiro como sua *causa final.* É o biologismo prefigurado no velho exemplo da bolota e do carvalho. Se pensarmos em termos do paradigma da relação, diríamos que o possível é suscitado no seio de um pensamento que não postula tanto a interacção entre as partes e a estrutura que a funda mas sim a «movimentação» de cada ser individual no interior de uma ordem finalista de realização. Generalizando talvez, diríamos ainda que se trata de um predomínio do modelo do organismo sobre o modelo da organização.

Este ascendente aristotélico não esgota, todavia, o espaço de compreensão do possível, pois o suscita apenas como encadeamento lógico de hipóteses de realização que se desenha por sobre os sucessivos graus da realidade em devir. Entendido assim, ele cingir-se-ia à eliminação da contradição no plano da inteligibilidade. Porém, o aristotelismo medieval, a par do problema da mudança, debate-se também com o problema da origem. E se em Aristóteles a ordem da possibilidade se formulara sempre com base na ordem da existência, em São Tomás sucederá o inverso. Para o primeiro, o possível

encerra-se na potência de um ser existente para devir no sentido da sua causa final; para o segundo, ele emerge originariamente na realidade de um Deus que é «logos» — e por isso, ao pensar-se a si próprio, define automaticamente toda a ordem de possibilidade — mas é também criador, pelo que faz derivar, por um acto de vontade, a ordem da existência da ordem da possibilidade.

Que problemas levanta então o possível? Desde logo, o do seu estatuto ontológico nesse universo assente numa causa primeira e última, que está para além de toda a mudança e, no entanto, é pensado ainda segundo o modelo «organicista». A partir do momento em que se estipula uma fundamentação comum e prévia à possibilidade e à existência, abre-se uma cadeia que é simultaneamente lógica e ontológica: as várias instâncias do processo deixam de ser concebidas como simples funções numa estrutura, para passarem a ser pontos de passagem de uma realidade metafísica em devir orientado e gradativo. Mas abre-se também o problema da relação entre a causa primeira e todos esses momentos possíveis da realidade. Dum ponto de vista ontológico, põe-se a questão de saber se Deus é causa apenas no primeiro momento da série quer do possível quer do existente, ou se é causa próxima e eficiente em todos os seus instantes, como pretende o ocasionalismo de Malebranche. Dum ponto de vista epistemológico, se conhecer é conhecer pelas causas, a causa primeira, conhecendo-se a si própria, conhece todos os efeitos que dela derivam. De que tipo é esse conhecimento e até que ponto não condiciona ele o que chamamos a contingência da mudança? Por outras palavras, se a série está orientada e o ser é marcado por um sentido, excluindo, portanto, o acaso, como conceber a liberdade? Como escapar ao espinosismo?

Será fundamentalmente esta última questão que irá desencadear a conhecida polémica com a qual se assinala o clímax da utilização da noção de possível. Lado a lado com essa polémica, todo um universo de questões diferentes está já a levantar-se, a configurar uma nova problemática e uma nova racionalidade. E perante esta, a noção de possível revelar-se-á ineficaz. Podem existir ainda momentos em que ela

é invocada, como por exemplo na obra de Leibniz. Mas torna-se evidente que os verdadeiros problemas a que então se procura responder, os problemas que fazem sentido, não são já os que formulara o tomismo. A pouca importância que o próprio Leibniz atribui a algumas questões suscitadas à volta dos possíveis que tinham sido decisivas para Suarez, Bañez, Molina ou Pedro da Fonseca, bem como a excessiva facilidade com que julga ultrapassar tais questões, são bem um sintoma de que os problemas que verdadeiramente o ocupam são outros. E por mais que se invoque o seu espírito «conciliador», ou até as frequentes alusões com que estigmatiza, por exemplo no *Discurso de Metafísica*, os «novos filósofos» e a sua crítica das formas substanciais da escolástica, não se irá além da constatação de uma simples estratégia na refutação de algumas teses do cartesianismo. A possibilidade e a presciência divina tinham sido o fruto de uma racionalidade específica. Transplantadas para outro universo, para outro modelo de compreensão, deixam de constituir problema. Não porque se resolvam, como veremos, mas simplesmente porque não se levantam como autenticamente problemáticas.

I — *O ESTATUTO DO POSSÍVEL*

1. Ao falar expressamente do possível, Aristóteles acentua a sua natureza lógica, como razão de inteligibilidade das coisas. No livro Δ, 12, 1019 b, da *Metafísica*, diz o autor: «Possível é aquilo cujo contrário não é necessariamente falso». Em contrapartida, «o impossível é aquilo cujo contrário é necessariamente verdadeiro; por exemplo, é impossível que a relação da diagonal ao lado do quadrado seja mensurável, pois uma tal proposição é falsa e o seu contrário é, não apenas verdadeiro, mas também necessário: a diagonal é incomensurável». Nessa medida, tudo o que não é necessariamente falso é possível. Este aplica-se tanto ao que é como ao que pode ser.

O primeiro objectivo desta explicitação é, fundamentalmente, combater a equivalência que estabelecem os megáricos,

segundo a qual o impossível é o falso. «É falso — diz Aristóteles — que estejas de pé, mas não é impossível» (*Met.* livro θ, 4, 1047 b). E não é impossível porque o ser não se diz apenas segundo a substância e o acidente, mas também segundo a potência e o acto, sendo a potência «um princípio de mudança num outro ser ou no mesmo enquanto outro» (*Met.* livro Δ, 12, 1019 a). Contra toda a tradição eleática, Aristóteles afirma que «qualquer coisa pode ter a potência de ser e, no entanto, não ser» (*Met.* livro θ, 3, 1047 a). Toda a possibilidade é, por conseguinte, equacionada correlativamente ao problema da mudança verificada nos seres. Porque estes, ou são seres em acto ou são seres em acto e potência. Os incorruptíveis são seres em acto. Nos corruptíveis, dá-se a mistura: «O Sol, os astros, o céu inteiro, são sempre em acto e não há que temer que alguma vez parem, como receiam os físicos. Estes seres não se cansam no seu percurso, porque o movimento não é para eles, como para os seres corruptíveis, potência de contraditórios, que torna trabalhosa para estes últimos a continuidade do movimento, sendo a causa desta fadiga o facto de a substância dos seres corruptíveis ser matéria e potência e não acto» (*Met.* livro θ, 8, 1050 b).

Desta forma, não existe, nos incorruptíveis, lugar para a contingência, não se podendo, por isso mesmo, falar do verdadeiro ou do falso, mas tão somente de conhecimento ou de ignorância: «quando se trata de coisas contingentes, a mesma opinião ou a mesma proposição torna-se verdadeira e falsa e é possível que exprima o verdadeiro num determinado momento e o falso em outro momento; se, pelo contrário, se trata de coisas que não poderiam ser diferentes do que elas são, a mesma opinião não se torna ora verdadeira ora falsa, mas as mesmas opiniões são eternamente verdadeiras ou falsas» (*Met.* livro θ, 10, 1051 b).

Qual a relação entre os corruptíveis e os incorruptíveis? Apenas uma relação de imitação ou de causa final, não de causa eficiente. O acto puro desencadeia as passagens de potência a acto enquanto motor imóvel: mas não tem sequer conhecimento dos seres onde acontece essa passagem. A inteligência divina representa-se a si própria e não muda de

objecto, pois isso «equivaleria a uma mudança para o pior e seria já um movimento» (*Met.* livro Δ, 9, 1074 b).

É precisamente neste particular que se radicam as diferenças que marcam a perspectiva de São Tomás em relação à de Aristóteles. Num primeiro momento, o autor cristão frisa também o aspecto lógico da possibilidade. Fá-lo, porém, segundo uma óptica que subentende a causa primeira como instância originária de todo o processo: «Em termos absolutos, possível diz-se daquilo em que o predicado não repugna ao sujeito, como a Sócrates o sentar-se; impossível diz-se daquilo em que o predicado repugna ao sujeito, como ao homem ser burro (...) As coisas que implicam contradição não estão contidas sob a divina omnipotência, porque não podem ter *razão de possíveis*. Daí o ser mais correcto dizer-se que não podem ser feitas do que dizer que Deus não as pode fazer» (1). A ordem da possibilidade confunde-se, assim, com a próprio *ratio*, cujo fundamento é a inteligência divina; mas a sua eventual passagem à ordem da existência não está menos dependente da causa primeira, pois se fundamenta num acto da sua vontade. O trabalho de São Tomás vai ser exactamente o de enquadrar a teoria da potência e do acto numa racionalidade que postule Deus como entidade que está na origem de toda a possibilidade e de toda a existência. E para isso, o par conceptual da potência e do acto não será suficiente. É necessário deitar mão também do binómio matéria e forma e, sobretudo, do binómio essência e existência.

«Essência — diz o *De entre et essentia* — é o que é significado pela definição da coisa». Isto, porém, poderá parecer demasiado platónico e São Tomás, aqui, é profundamente aristotélico: «a definição das substâncias naturais contém a forma e a matéria; doutro modo, as definições naturais não seriam diferentes das definições matemáticas» (2).

A essência, acrescenta mais adiante, não se confunde com o género nem com a espécie: «não se poderia dizer que

(1) *Summa Th.*, I, 25,3.
(2) *De ente et essentia*, cap. II.

estas noções convêm à essência enquanto concebida como existente e fora dos singulares — essência dos platónicos; porque deste modo o género e a espécie não seriam atribuídos a tal indivíduo concreto: com efeito, não se pode dizer que Sócrates seja o que está separado dele; tal separado, aliás, não serviria de nada para o conhecimento desse singular» (3).

Mas a essência não é também a matéria ou a forma: «a essência pela qual uma coisa é denominada ser não é nem a forma isolada nem a matéria isolada, mas sim uma e outra, ainda que, de um tal ser, só a forma é, à sua maneira, a causa» (4). Existem, todavia, as «substâncias separadas», a saber, as almas, os anjos e a causa primeira. E «as formas mais próximas do primeiro princípio são formas subsistentes por si mesmas, sem matéria. A forma, com efeito, não tem necessidade da matéria em toda a extensão do seu género (...) e aquelas formas são inteligências. É por isso que não é necessário que as essências ou «quididades» destas substâncias sejam alguma coisa para além da própria forma. Nisto difere, por conseguinte, a essência da substância composta da essência da substância simples: porque a essência da substância composta não é somente a forma» (5).

Através da essência, estabelece-se uma primeira brecha na hierarquização das substâncias: dum lado as simples, do outro as compostas. Estas, «porque são recebidas na matéria designada (pela quantidade), multiplicam-se segundo a divisão desta — donde se conclui que coisas da mesma espécie sejam individualmente diversas. Mas porque a essência do ser simples não é recebida numa matéria, exclui-se aí uma tal multiplicação. É por isso que é impossível encontrar, nestas substâncias, vários indivíduos da mesma espécie: há tantos indivíduos quantas as espécies...» (6) Noutro contexto, será precisamente o que Leibniz conclui da mónada, substância simples.

---

(3) *Idem*, cap. IV.
(4) *Idem*, cap. II.
(5) *Idem*, cap. V.
(6) *Idem*, cap. V.

Mas há ainda outra ruptura talvez mais decisiva: a que é instaurada pelo acto e potência. Com efeito, as substâncias simples, sendo formas puras sem matéria, não são acto puro, mas sim uma mistura de acto e potência, tal como sucede nas substâncias compostas. Isto porque, aspecto fulcral, uma essência pode ser concebida sem a respectiva existência, a não ser que se trate de um ser cuja essência resida na própria existência. Em todos os outros, a existência é recebida de fora e acrescentada, portanto, à essência. Ora, tudo o que recebe algo de um outro está em potência para ele. É por isso «que encontramos potência e acto nos anjos, mas não forma e matéria» (7). Tudo aquilo que a teologia descrevera como escalões de anjos, arcanjos, etc., encontra em São Tomás uma justificação metafísica baseada nas diferentes percentagens de potência e de acto que se verificam nos seres simples. Até que chegamos a Deus, onde a percentagem de potência é nula e a essência é a existência.

Em Aristóteles, o acto puro era apenas razão da mudança. Em São Tomás, ele será também razão do ser. Num, ele era causa exemplar; no outro, será causa eficiente, será criador. Num, ignorará o mundo sensível; no outro, «uma vez que Deus é causa das coisas pela sua ciência, esta estender-se-á tanto quanto a sua causalidade. Daí que, como o poder activo de Deus se estende não só às formas mas também à matéria, seja necessário que a sua ciência se estenda aos singulares que se individuam pela matéria» (8). E nem sequer lhe repugna que o perfeito conheça o imperfeito, como acontecia em Aristóteles: «a vileza do inteligido não retira a nobreza da inteligência» (9). Há, no entanto, um problema adicional, já levantado por Aristóteles, que é o da mudança das coisas conhecidas, a qual implicaria a mudança do conhecimento. São Tomás responde: «Deus conhece tudo conhecendo a sua essência. Porém, não conhece a sua essência compondo e dividindo. Conhece-se a si mesmo como ele é:

(7) *Idem, idem.*
(8) *S. Th.*, I, 14, 11.
(9) *Idem*, lect. 11, n. 2614 e seg.

e nele não há nenhuma composição. Não se conhece, portanto, à maneira da inteligência compondo e dividindo» ([10]). Ou ainda: «Conhecendo a sua essência como imitável por determinada criatura, conhece essa essência como razão e ideia dessa criatura» ([11]). É, portanto, uma ciência pelas causas. Por estas conhece os efeitos, mas sem o raciocínio, por um só acto simples. Os possíveis conhece-os enquanto causa exemplar. Os existentes, como causa eficiente.

*
* *

2. Voltaremos à questão da ciência de Deus. Importa, porém, reter agora a noção da essência divina como participável e os *possíveis* como os modos dessa participação.

Enquanto modos da participabilidade da essência de Deus, são necessários. Descartes entenderá esse carácter de participável como implicando uma essência distinta do participado. Daí que, para ele, as verdades eternas e os possíveis, sendo necessários para nós, foram arbitrários para Deus. «Dependem apenas de Deus, (essas verdades) que as instituiu, desde toda a eternidade, como supremo legislador», escreve nas «Respostas às Sextas Objecções». E em carta a Burman, que lhe pergunta se Deus podia ter ordenado à criatura que o odiasse e instituir isto como um bem, responde: «Já não pode, mas ignoramos se o teria podido. E porque é que não havia de poder ordenar isto à criatura?». Mais radicalmente ainda, na carta ao P. Mesland: «Deus não pode ter sido determinado a fazer que fosse verdadeiro que os contraditórios não possam existir simultaneamente e, por conseguinte, ele podia ter feito o contrário». Mas qual é, então, a diferença entre o possível e o actual, entre as essências e as existências? Deste ponto de vista, nenhuma. Deus cria à sua vontade as

([10]) *Summa contra gentiles*, I, 58.
([11]) *S. Th.*, I, 15, 2.

essências e as existências. Essência e existência situam-se, assim, na mesma ordem e coincidem enquanto produtos da vontade divina, que poderia ter produzido outros totalmente distintos. A ordem do possível e a ordem do actual obedecem ao mesmo princípio ([12]).

Com outros pressupostos embora, é ainda a mesma coincidência que vemos em Espinosa. Se em Descartes o pressuposto era o livre arbítrio divino aplicado às essências e existências, em Espinosa é a necessidade que vai operar o mesmo efeito: «Alguns pensam que Deus é causa livre porque pode, ao que eles supõem, fazer com que as coisas que nós dissémos que decorrem da sua natureza, ou que estão em seu poder, não aconteçam, ou, por outras palavras, não sejam produzidas. É como se dissessem: Deus pode fazer com que não se conclua da natureza do triângulo que os seus ângulos são iguais a dois ângulos rectos; ou que duma dada causa não se siga o efeito, o que é absurdo (...) Pior do que isto, os meus adversários parecem — se me é permitido falar abertamente — negar a omnipotência de Deus. São obrigados a confessar, com efeito, que Deus tem a ideia de uma infinidade de coisas criáveis as quais, todavia, nunca poderá criar. Doutra forma, isto é, se ele criasse tudo aquilo de que possui a ideia, esgotaria, segundo eles, toda a sua potência e tornar-se-ia imperfeito. Assim, para atribuir a Deus a perfeição, são obrigados a admitir, ao mesmo tempo, que ele não pode fazer tudo aquilo a que se estende a sua potência» ([13]). Em resumo, essências e existências estão para Espinosa sujeitas à necessidade. E tal como em Descartes, estão sujeitas a um mesmo princípio, ainda que este princípio seja para um o livre arbítrio divino e, para outro, o necessitarismo.

([12]) Descartes, esclareça-se, entende a possibilidade apenas no sentido que a escolástica designa por *possibilidade externa:* aquela que advém ao bronze para ser estátua a partir do momento que existe um escultor. Nessa medida, tratará as essências um pouco como a tradição nominalista, que não as reconhece como realmente distintas.

([13]) *Ética,* I, Proposição XVII, Escólio.

Em Leibniz, porém, os princípios são diferentes. Vejamos, primeiro, a sua concepção do possível. No parágrafo 43 da *Monadologia,* surge-nos um primeiro esboço de definição: «É também verdade que em Deus está, não apenas a fonte das existências, mas ainda a das essências, enquanto reais, ou do que há de real na possibilidade. É por isso que o entendimento de Deus é a região das verdades eternas, ou das ideias de que elas dependem, e sem ele não haveria, não só nada de existente, mas também nada de possível». Há aqui alguns elementos retirados do tomismo que convirá reter. Assim:

a) Os possíveis não são puro nada
b) Os possíveis não são as ideias (14)
c) Os possíveis são reais
d) Os possíveis distinguem-se dos existentes.

Temos, portanto, e desde já, uma entidade que, não sendo um existente, não se confunde, todavia, nem com o nada nem com o ente de razão. Com efeito, qualquer destes não pode existir na natureza das coisas, na ordem física, e o possível é precisamente esse poder existir. Continuemos, porém, o inventário das caracterizações do possível que nos aparecem ainda na *Monadologia:*

e) Não existindo na ordem física, os possíveis têm todavia existência na mente de Deus, região das verdades eternas, e dependem da sua inteligência (parg. 46)
f) Os existentes propriamente ditos, esses dependem da vontade de Deus, não concebida à maneira de Descartes, mas sim uma vontade *sujeita à lei do melhor* (idem)

(14) Distinção fundamental na apreciação que Leibniz faz do argumento ontológico.

g) Analogicamente com a hierarquia dos seres em São Tomás, segundo a percentagem de potência e acto, os possíveis hierarquizam-se, segundo o seu grau de perfeição (parg. 54)

h) O grau de perfeição, que define cada possível, é, em última instância, o grau da sua tendência para existir na realidade física *(idem)*.

A este respeito, convém realçar uma diferença decisiva relativamente a São Tomás, não obstante a analogia que apontámos. De facto, toda a filosofia escolástica concebe a matéria-prima como pura receptividade em relação à forma substancial e a *dunamis* como potência nua, simples passividade para com a *enteléquia* ou acto acabado. Não existe, pois, nas essências do tomismo, qualquer vislumbre de tendência para a existência. Tal como em Aristóteles, o *dunaton* é uma propriedade, mais precisamente «a propriedade que tem uma matéria de receber esta ou aquela forma» ([15]). Ora, em Leibniz, o possível não é apenas uma propriedade, é aquilo por que se definem as essências, melhor dizendo, é uma essência que se caracteriza, do ponto de vista lógico, pela não contradição entre as suas partes, e do ponto de vista metafísico, pela tendência para existir. É por isso que a hierarquia dos entes estabelecida por São Tomás nos aparece em Leibniz sem rupturas assinaláveis: as diferenças são determinadas apenas pela maior ou menor realização da tendência. De que natureza é esta tendência? Voltamos sempre à questão aristotélica de encontrar uma configuração para esse intervalo metafísico entre o ser e o não ser, para a mudança, enfim. Leibniz optará pelo modelo do conhecimento: «atribui-se a acção à mónada quando ela tem percepções distintas e a paixão quando ela tem percepções confusas» ([16]). É nas percepções que se conjuga o múltiplo do representado com o uno do representante.

([15]) *De anima*, II, 1, 412 a, 6.
([16]) *Monadologia*, parag. 49.

Porque em cada mónada representa-se, como num espelho, todo o universo das mónadas. Não há, de resto, outra coisa na mónada senão a percepção e a sua mudança, pois cada percepção é sempre um «estado passageiro», movendo-se em direcção a uma outra percepção mais clara por um princípio exclusivamente interno a cuja acção Leibniz chama «apetição». Nessa medida, todas as entidades se equivalem, porque toda a representação é regida pelo princípio da não-contradição. Na ordem da possibilidade como na ordem da compossibilidade. Deus é postulado como razão fundante da existência dos possíveis, pois ela não seria possível se não houvesse um ser em que a essência se confunde com a existência. Mas a partir daí, limita-se a regular a sua passagem à ordem física, passagem essa que já está inscrita na essência do possível e só não se verifica automaticamente porque a harmonia exige a «eleição» de apenas alguns, ou, por outras palavras, porque além da *não-contradição* é necessária uma *razão suficiente* que gere a ordem da compossibilidade. Todos os possíveis caminham em direcção à existência, mas tal como nos átomos de Epicuro só algumas vezes se verifica o *clinamen*, a passagem à existência só atinge alguns deles. Essa passagem não é arbitrária, como se concluia em Descartes, nem geometricamente necessária, como pretende Espinosa. Depende da vontade de Deus. Só que esta, além de determinada pela não contradição e, por conseguinte, pela essência do possível, é determinada ainda pela lei do melhor, que a «inclina sem necessitar». O poder de Deus cria as condições, na ordem da compossibilidade, àqueles de entre os possíveis que a sua inteligência constata como mais perfeitos.

II — *A CIÊNCIA DO POSSÍVEL*

1. A questão da ciência do possível é, fundamentalmente, a questão da redução das proposições contingentes ao modelo das proposições necessárias, da facticidade e particularidade dos acontecimentos à necessidade e generalidade

duma ciência, seja ela de Deus ou dos homens. A operação, à primeira vista, tem algo de impossível. Veremos como São Tomás recorre, a este propósito, ao processo da representação: a facticidade, por assim dizer, põe em cena o guião que está na mente de Deus. O próprio Leibniz, aliás, falará do *teatro do mundo* quando refere o problema da compossibilidade. A dificuldade, porém, volta a surgir no momento em que se repara que a facticidade é precisamente a multiplicidade e diferença das representações possíveis perante o idêntico do representado. Daí, talvez, a importância que Leibniz atribui ao princípio da razão suficiente, o qual se aplica tanto ao possível como ao actual. Mas vejamos, primeiro, como a questão fora resolvida antes dele.

Para Aristóteles, a ciência do possível não oferece problemas quando equacionada a partir do acto puro. O ente divino conhece-se a si mesmo e isso lhe basta, porque toda e qualquer potência lhe é estranha. Mas em São Tomás, como já vimos, ele conhece tudo, designadamente os possíveis: «É impossível, diz este, que o universo das coisas se adeque à perfeição da essência divina. A força *(vis)* da sua representação estende-se, portanto, a muitas outras para além daquelas que existem. Se, por conseguinte, Deus conhece totalmente a virtude e a perfeição da sua essência, o seu conhecimento estende-se não só às coisas que são mas também às que não são. Mas nem todos os não-entes têm a mesma atitude face à ciência divina. Com efeito, aqueles que não *são, não foram nem serão,* são conhecidos como possíveis. Por isso, não são conhecidos como existentes em si mesmos mas como existentes só na potência divina. E destes, diz-se que são conhecidos pela *ciência de simples inteligência.* Aqueles que são presentes, passados ou futuros para nós, conhece-os Deus segundo o que são na sua potência, nas próprias causas e em si mesmos. E este conhecimento chama-se *ciência de visão.* Isto porque Deus vê o ser que as coisas que para nós ainda não são têm nas suas causas, mas também o ser que têm em si mesmas, porquanto a sua eternidade, porque

é indivisível, está presente a todo o tempo. Todavia, Deus conhece o ser de qualquer coisa pela sua própria essência, que é *representável* por muitas coisas que não são, não foram nem serão» ([17]).

Repare-se: a linha de demarcação não passa aqui entre o possível e o actual do ponto de vista do homem, mas sim do ponto de vista de Deus. Do ponto de vista do homem, há os actuais no presente ou no passado, e todos os outros, se não forem contraditórios, são possíveis. Para a ciência de Deus, isenta do tempo, só há distinção entre os que existiram, existem ou hão-de existir e aqueles que nunca existiram nem hão-de existir. Dois objectos de conhecimento a que correspondem duas ciências: a de simples inteligência e a de visão. Duas ciências a que corresponde apenas um método. Porque Deus conhece todos os objectos da mesma maneira.

Em Leibniz, não sendo exactamente esta a nocão de possível, a ciência divina aproxima-se da que descreve São Tomás. Eis a definição que nos oferecem os *Ensaios de Teodiceia:*

«A infinidade dos possíveis, por maior que ela seja, não é mais do que a da sabedoria de Deus, que conhece todos os possíveis. Pode-se mesmo dizer que, se esta sabedoria não ultrapassa extensivamente os possíveis, uma vez que os objectos do entendimento não poderiam ir além do possível, o qual, em certo sentido, é o único inteligível, ela ultrapassa-os intensivamente, por causa das combinações infinitamente infinitas que ela faz deles e das reflexões que sobre eles faz. A sabedoria de Deus, não contente com abraçar os possíveis, penetra-os, compara-os, pesa-os, para calcular os graus de perfeição ou de imperfeição, o forte e o fraco, o bem e o mal; vai mesmo além das combinações finitas, faz uma infinidade de combinações infinitas, quer dizer, uma infinidade de sequências possíveis do universo, cada uma das quais contém uma infinidade de criaturas (...) E o resultado de todas estas comparações e reflexões é a escolha do melhor de entre todos

([17]) *Summa contra gentiles*, I, 66.

estes sistemas possíveis, que a sebedoria faz para satisfazer plenamente à bondade, o que é justamente o plano do universo actual» ([18]).

Posto nestes termos, o entendimento da ciência que Deus tem do possível coincide com o que apresentara São Tomás. Este, porém, nunca pensou que «a nossa alma exprime Deus, o universo e todas as essências assim como todas as existências». Em São Tomás, como em Descartes, a ciência de Deus é totalmente diferente da ciência das criaturas. Em Leibniz, elas são por essência idênticas. A essência da mónada e a essência da mónada das mónadas é a representação, diferenciando-se apenas pelo grau de desenvolvimento, pelo número de ideias distintas que comporta cada representação. A natureza da representação é precisamente a tensão da percepção confusa para a percepção distinta. Na medida em que tudo está em tudo, as mónadas equivalem-se. Na medida em que essa representação em si é para si limitada, de acordo com a perspectiva de cada uma, elas distinguem-se todas umas das outras. Só na mónada das mónadas tudo se representa distintamente.

2. Mas se isso acontece na mónada das mónadas, como se poderá então falar da liberdade humana enquanto algo que, no tempo, implica haver uma margem de decisão e, por conseguinte, implica que nem tudo esteja distintamente representado na mónada das mónadas? Por outras palavras, como podem ocorrer acções livres e, como tal, indeterminadas se desde todo o sempre a ciência de Deus contempla todas as coisas e todas as acções? Este é o problema por excelência na escolástica renascentista, ao qual, falando-se do possível, não se poderá escapar.

Espinosa, como se sabe, afastara-o ao considerar a possibilidade como um simples dado subjectivo, uma ignorância das causas. Descartes, na opinião de Leibniz, não o resolveu

---

([18]) *Ensaios de Teodiceia*, parag. 225.

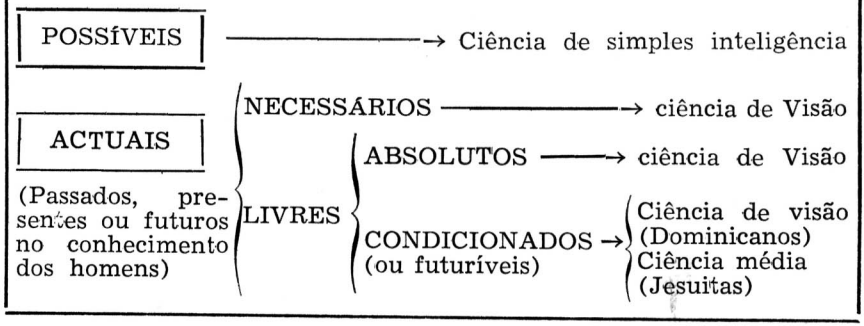
convenientemente. Com efeito, «a razão que Descartes alegou para provar a independência das nossas acções livres, por um pretenso sentimento vivo interno, não tem nenhuma força. Nós não podemos sentir propriamente a nossa independência e não nos apercebemos sempre das causas, muitas vezes imperceptíveis, de que depende a nossa resolução. É como se a agulha magnética experimentasse prazer em se virar para o Norte; porque ela julgaria virar-se independentemente de qualquer outra causa, não se apercebendo dos movimentos imperceptíveis da matéria magnética» ([19]).

A dificuldade do problema, além de levar a uma polémica interminável, no seio da própria escolástica, entre dominicanos e jesuítas, obrigará também a uma multiplicação da terminologia adjacente com que é tratado. Já vimos como, em São Tomás, a distinção se fazia entre os possíveis puros e os actuais. Os primeiros, embora não envolvam contradição, não foram, não são, nem alguma vez serão; quanto aos segundos, sendo actuais para Deus, que não está envolvido no tempo, podem, na perspectiva humana, ter já acontecido, estar ou vir a acontecer. A questão, por conseguinte, não é aqui a do conhecimento humano. Para este, possível, como viu Leibniz, é toda a entidade que, não envolvendo contradição, tenderá para a existência. O problema põe-se do ponto de vista da ciência de Deus, para quem tudo o que não é puro possível é actual. Entre estes «actuais», há ainda que distinguir ([20]): porque uns são *necessários* e outros são *livres*, isto é, uns não dependem da vontade humana e outros dependem, sendo, por isso, chamados livres. Mas estes, por sua vez, tanto podem ser os que hão-de vir a actualizar-se de facto mediante a liberdade humana, como podem ser os que nunca acontecerão embora pudessem acontecer se se tivesse verificado determinada hipótese: aos primeiros, chama-se *futuros livres absolutos*, e aos segundos, *futuros livres condicionados ou futuríveis*. Leibniz expõe na *Teodiceia* toda esta terminologia, apresentando, inclusivamente, o exemplo clássico para os futuríveis

([19]) *Idem*, parag. 50.
([20]) Ver, a este respeito, o gráfico em anexo.

retirado da Bíblia: David, que pergunta ao oráculo divino se os habitantes da cidade de Régila, onde ele pensava refugiar-se, o entregariam a Saúl no caso de este cercar a cidade. Deus responde que sim e então David toma outro rumo.

Os objectos do conhecimento de Deus e as ciências que lhe correspondem



Como conhece Deus todos estes futuros ou possíveis?

Quanto aos possíveis puros, Deus conhece-os conhecendo a sua própria essência.

Quanto aos actuais (futuros) necessários, conhece-os pela ciência de visão, isto é, conhecendo os decretos da sua vontade.

Mas quanto aos futuros livres, surgem duas doutrinas: os dominicanos, liderados pelo espanhol Domingos Bañez, que defendem existir um concurso prévio de Deus para as acções humanas, sustentam que Deus conhece os livres como os necessários, isto é, conhecendo os seus decretos predeterminantes; os jesuítas, liderados por Pedro da Fonseca e Molina, que dizem só existir um concurso de Deus simultâneo às acções humanas, são obrigados a fazer a já aludida distinção. Os futuros livres absolutos são conhecidos pela ciência de visão, mas para os condicionados, que não se realizaram e, por isso, não houve decreto divino a predeterminá-los, são obrigados a falar da célebre *ciência média.*

Embora sem as minúcias que vemos nesta escolástica quinhentista e até mesmo já no século XVII, a questão está presente na obra de Leibniz. Ela não podia, aliás, ser evitada

por quem, como ele, defende acerrimamente a liberdade humana e, por outro lado, não nega a presciência divina. No *Discurso da Metafísica,* dirá expressamente que «Deus vê desde todos os tempos que haverá um certo Judas, e a ideia que Deus tem dele já contém esta acção futura livre (a traição)». Se o deixa existir, diz pouco depois, é porque esse mal é pretexto para maior bem ([21]). De resto, acrescenta também algures, «tudo o que nos pode acontecer alguma vez não é senão uma sequência do nosso ser» ([22]).

Não ignorando a questão — Leibniz dedica-lhe 28 parágrafos dos *Ensaios de Teodiceia,* I parte, parg. 31 a 58 — o autor enquadra-a, todavia, na sua maneira específica de ver as coisas. Aqueles parágrafos são suficientemente explícitos e desenvolvidos para que não seja necessário qualquer comentário. Citamos, por isso, apenas dois deles (42 e 43), que encerram, a nosso ver, a originalidade da perspectiva leibniziana:

«Seria longo e aborrecido entrar aqui nas réplicas e tréplicas entre uma e outra parte, e bastará que eu explique porque penso que há algo de verdadeiro em ambas (na opinião dos dominicanos e dos jesuítas). Para este efeito, volto ao meu princípio de uma infinidade de mundos possíveis, representados na região das verdades eternas, quer dizer, no objecto da inteligência divina, onde é necessário que todos os futuros condicionais estejam compreendidos. Porque o caso do cerco de Kégila é uma parte de um mundo possível, que não difere do nosso senão no que se relaciona com esta hipótese, e a ideia desse mundo possível representa o que aconteceria nesse caso. Por conseguinte, nós temos um princípio da ciência certa dos contingentes futuros, quer eles aconteçam actualmente, quer eles devam acontecer num certo sentido. Porque eles são representados, na região dos possíveis, tais como são, a saber, contingentes livres. Não é, portanto, a presciência dos futuros contingentes, nem o fundamento da certeza desta presciência, que nos devem embaraçar ou que podem prejudicar a liberdade. E mesmo que fosse verdadeiro e possível

([21]) D. de Met. XXX.
([22]) *Idem,* IX.

que os futuros contingentes, que consistem nas acções das criaturas racionais, fossem inteiramente independentes dos decretos de Deus e das causas externas, haveria processo de os prever, pois Deus os veria tais como eles são na região dos possíveis antes de se decidir a admiti-los à existência.

Mas se a presciência de Deus não tem nada de comum com a dependência ou independência das nossas acções livres, já não acontece o mesmo com a pre-ordenação de Deus, dos seus decretos e da sequência das causas que eu penso contribuirem sempre para a determinação da vontade. E se eu sou da opinião dos molinistas no primeiro ponto, sou pelos predeterminadores (os dominicanos) quanto ao segundo: mas sublinhando sempre que a predeterminação não é necessitante. Numa palavra, sou de opinião que a vontade é sempre mais inclinada à acção por que opta, mas que não é necessário que opte por ela. É certo que tomará essa opção, mas não é necessário que a tome».

CONCLUSÃO

A ironia que impregna os últimos parágrafos que citámos é bastante significativa. De alguma forma, e porventura sem que Leibniz o suspeite, ela é a ironia de alguém que está já de fora da racionalidade em que se configuraram todas essas réplicas e tréplicas. Não que o problema não continui a pôr-se. Pelo contrário, é mesmo decisivo para Leibniz sustentar a liberdade, sob pena de o mal se poder imputar a Deus. Mas alterando-se a doutrina das essências, identificando-se a essência de Deus e a essência das criaturas, tal como a ciência que corresponde a cada uma pela teoria da representação, o problema surge em moldes diferentes. Daí que o dramatismo com que é formulado na escolástica do século XVI esteja ausente da formulação de Leibniz. A contradição entre a presciência divina e a liberdade humana permanecerá intacta, apesar do engenho com que o autor da *Teodiceia* conjuga soluções parciais de entre as várias que tinham sido apresentadas. Mas é evidente que, se a sua

importância prevalece de um ponto de vista religioso, ela vai, no entanto, perdendo o sentido numa racionalidade em que se procura, acima de tudo, encontrar um princípio comum da realidade. E a partir daí, sem que se tenham resolvido adequadamente os problemas em que ele fora utilizado, o possível tem os dias contados.

Diogo Pires Aurélio

BIBLIOGRAFIA

Além das obras de Leibniz, Aristóteles e São Tomás, citadas ao longo do texto, devem-se referir ainda os seguintes títulos a que recorremos na elaboração deste trabalho:

Y. Belaval — *Leibniz, critique de Descartes,* Paris, NRF, 1960.
M. Guéroult — *Leibniz, dinamique et metaphysique,* Paris, Aubier, 1967.
Josephus Gredt — *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae,* 2 vols., Barcelona, Herder, 1960.
M. D. Philippe — *Initiation à la philosophie d'Aristote,* Paris, La Colombe, 1956.
E. Boutroux — Notas à *Monadologia,* Paris, Deagrave, 1978.

CONCLUSÃO

A ironia que impregna os últimos parágrafos que citámos é bastante significativa. De alguma forma, e porventura sem que Leibniz o suspeite, ela é a ironia de alguém que está já de fora da racionalidade em que se configuraram todas essas réplicas e tréplicas. Não que o problema não continui a pôr-se. Pelo contrário, é mesmo decisivo para Leibniz sustentar a liberdade, sob pena de o mal se poder imputar a Deus. Mas alterando-se a doutrina das essências, identificando-se a essência de Deus e a essência das criaturas, tal como a ciência que corresponde a cada uma pela teoria da representação, o problema surge em moldes diferentes. Daí que o dramatismo com que é formulado na escolástica do século XVI esteja ausente da formulação de Leibniz. A contradição entre a presciência divina e a liberdade humana permanecerá intacta, apesar do engenho com que o autor da *Teodiceia* conjuga soluções parciais de entre as várias que tinham sido apresentadas. Mas é evidente que, se a sua

A LEI DA SEPARAÇÃO

NO CONTEXTO DA REPÚBLICA PORTUGUESA

Ao meu querido Amigo Prof. J. S. da Silva Dias, grande investigador da evolução das ideias, mestre de investigadores, ao cidadão e democrata estas maravalhas dum jornalista que, às vezes, fugindo do presente, se lembra de ir ao passado buscar a razão do presente.

Foi a lei mais discutida da República; foi a mais caluniada e injuriado ainda hoje o seu autor, como sendo filho das ervas e que bate na mãe; atiçou guerras e serviu de pretexto a revoluções contra o regime. Mas é estranho que a Lei da Separação, na sua essência, tenha vigorado até hoje e que a ela deva a Igreja Católica em Portugal a sua libertação, deixando de ser um mero instrumento nas mãos dos reis e dos ministros da monarquia. Não só agora; mas a Lei da Separação deu logo mais liberdade de acção religiosa (e supomos ser essa que interessa fundamentalmente) do que ela tinha na monarquia.

Afonso Costa foi acusado de querer estrangular a Igreja e ele responderia com inteira razão: «Se a República tivesse querido esmagar a Igreja, não necessitaria de recorrer a novas leis; bastavam-lhe as da monarquia». E bastavam, tanto que tinham produzido, como Afonso Costa dizia ainda, «uma crise ministerial e quasi uma sublevação em palácio, quando o honrado magistrado que se chamou Francisco José de Medeiros lhes quis dar a aplicação rigorosa» (1).

---

(1) Discurso parlamentar de 10 de Março de 1914, na discussão da Lei da Separação. Também se disse que nunca fora discutida. Não houve lei do Governo Provisório que o fosse mais. E foi aprovada na generalidade por quase toda a Câmara.

As questões entre a Igreja e a República pode dizer-se que se verificaram de 1910 a 1918, entre a democracia republicana e a primeira ditadura violenta. Mas essa violência não se compara com as lutas surgidas, já não dizemos com os primeiros reis da monarquia, de Afonso Henriques até D. Pedro I, mas que se compare com as questões havidas entre a Santa Sé e D. João IV, entre Roma e D. João V, com as havidas na reinado de D. José e depois da instauração do Constitucionalismo em Portugal. As relações diplomáticas estiveram interrompidas praticamente entre 1911 e 1918, embora a legação no Vaticano só tenha sido encerrada de facto no final de 1912; só na instauração do liberalismo a interrupção de relações entre Portugal e a Santa Sé foi de Março de 1834 a 18 de Novembro de 1841; e entretanto os ministros da Justiça continuaram a gerir os negócios eclesiásticos! Todas essas lutas foram muito mais violentas, nem nunca nenhum ministro da República chicoteou um bispo, como fez D. Pedro I, nem sequer nenhum prelado esteve exilado 10 anos, como aconteceu ao sr. Bispo do Porto; mas fala-se da República anti-clerical e não da monarquia inimiga da Igreja e seus ministros, e até, ainda há dias um eminente prelado falava do bom entendimento da Igreja com o Estado Novo e da República perseguidora da Igreja.

Comecemos por ver a situação da Igreja, no tempo da monarquia. O estatuto da Igreja achava-se pautado pela Carta Constitucional e pelas concordatas. Antes do Constitucionalismo era a situação da Igreja regulada pelos reis do reino e até a Inquisição era um tribunal régio, sendo os inquisidores e o próprio Inquisidor Geral nomeados pelo Rei, quer dizer pelos seus ministros. Mas atenhamo-nos ao Constitucionalismo. Diz a Carta: «A religião católica apostólica romana continuará a ser a religião do Estado». Os portugueses não podiam constitucionalmente ter outra, porque a Carta Constitucional acrescentava que outras religiões eram permitidas aos estrangeiros, mas com o culto doméstico ou particular, em casas «para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo». Aí está talvez o motivo que levou Ventura Terra a fazer a Sinagoga, na rua Alexandre Herculano, mas sem frontaria para a rua.

Em matéria de religião, para a Carta Constitucional, o português era um cidadão de segunda, inferior aos estrangeiros. Verdade seja que a mesma Carta dizia que o cidadão português não podia ser perseguido por não professar a religião católica; mas seria criminoso, se professando a religião católica, apostatasse; cometeria um crime se faltasse ao respeito à religião católica, e não cometeria qualquer crime se faltasse ao respeito a qualquer outra religião (art.os 130.º e 145.º do Código Penal em vigor em 1910).

Compreende-se assim que se tenha desenvolvido uma onda anti-clerical, não só em Portugal, mas em todos os países latinos, aumentando sempre no século XIX e que só começa a esbater-se entre as duas guerras mundiais, quer dizer à medida que o civismo se faz sentir e que o poder civil deixa de estar enleado com as questões religiosas e quando os privilégios de uma casta vão sendo reduzidos. O Syllabus e o Concílio Vaticano I, atirando os pelouros da excomunhão a torto e a direito, mais não faziam do que acirrar a contenda entre liberais e ultramontanos, como então se dizia. A monarquia deixara entrar de novo as ordens religiosas e em 1910, elas impavam como no tempo de D. Miguel.

A dominação religiosa era tal que o herdeiro do trono, jurava primeiro «manter a religião católica, apostólica, romana», antes de se comprometer a «observar a Constituição política da nação portuguesa e ser obediente às leis».

Os bispos, a começar pela patriarca de Lisboa, quase todos os párocos, professores dos seminários, cónegos, e outras dignidades eclesiásticas, eram nomeados pelo Rei, quer dizer pelo ministro da Justiça. Confirmados embora por Roma, muitas vezes ocupavam o cargo ainda antes de chegar essa confirmação. O ministro também os removia, tanto assim que João Franco, a quem não agradava o feitio independente e pouco político do cardeal D. José Sebastião Neto, franciscano, lhe aceitou a renúncia e pôs na sé de Lisboa o seu partidário que era bispo do Algarve, D. António Mendes Belo.

Como se fazia um pároco ou um bispo na monarquia? Para o pároco conta-no-lo Eça de Queiroz, ao tratar da nomeação de Amaro para a sé de Leiria. Nem se nos fala no bispo

e só depois de tomar posse, Amaro o vai ver. Tratou-se tudo em casa da sr.ª marqueza de Ribamar, com o ministro da Justiça. Como se fazia um bispo? Conta-no-lo Júlio de Vilhena, livre pensador que foi ministro da Justiça e que fez alguns. Estava vago o arcebispado de Goa: «Lembrei-me do dr. António Sebastião Valente, professor de Teologia na Universidade e que me prendiam laços de estreita amizade, desde a escola de instrução primária... Tomara capelo em teologia em 1872, no mesmo dia em que Hintze Ribeiro e eu, na Faculdade de Direito». Foi nessa cerimónia que Júlio de Vilhena se esquecera, se sentiu aflito por se ter esquecido do agradecimento em latim que tinha de dirigir ao decano da Faculdade. E lembra-se do colega de Teologia que estava ao lado e proferira o seu discurso. E segue: «Eu tinha dito ao Valente, no auge da aflição: — Dá-me esse discurso, rapaz, que ainda um dia te hei-de fazer bispo» (2).

E D. António Sebastião Valente foi arcebispo de Goa e soube defender os interesses da Coroa.

II. Ao proclamar-se a República a situação da Igreja era a da sujeição inteira à monarquia. Era até a principal força monárquica como se irá ver na resistência ao novo regime, nas incursões, e na maneira como se apegam a todos os regimes de força, anti-democráticos, embora conservem o nome de República. Disse-no-lo ainda há dias uma autoridade incontestada no assunto.

Nas leis do Reino, trono e religião andavam entremeados de tal forma que mal se distinguia um do outro. Podia o rei ser anticlerical, como era D. Carlos, podiam os ministros ser deste partido ou daquele, materialista ou positivista, que não tinha menos poderes de escolha de prelados e cónegos, de dizer o que se havia de ensinar nos seminários e na Faculdade de Teologia e de escolher os mestres.

Por isso, muita gente séria e para quem a religião é alguma coisa mais do que uma maneira de trepar na vida fazendo fretes ao regime, pensara na separação da Igreja e do Estado.

---

(2) Júlio de Vilhena, *Antes da república*, Vol. I.

Conviria ao Estado? Não, porque deixava de ter os servidores. Conviria à Igreja? Sem dúvida. Aqueles membros da Igreja que buscavam mais a liberdade de viver a sua crença do que servir-se dela para a pôr ao serviço de uma causa política.

Mas os políticos monárquicos viam o problema e não o encaravam com a sinceridade com que o irá encarar o primeiro ministro da Justiça da República. Ouçamos ainda Júlio de Vilhena falar na Câmara dos Deputados, em 24 de Abril de 1884: «A questão das relações entre o Estado e a Igreja não se determina por princípios puramente filosóficos. Determina-se unicamente pelos princípios da conveniência do país.

«No dia em que existir a liberdade de cultos em Portugal, hão-de existir necessàriamente associações religiosas, há-de haver liberdade de propaganda na Igreja, na escola, no centro da família.

«No dia em que existir a liberdade de cultos em Portugal hão-de ser apresentados à frente das dioceses do reino os bispos mais reaccionários; os párocos hão-de ser escolhidos à vontade do partido católico, e o Estado há-de estar em contínuo sobressalto e em constantes perturbações» ([3]).

Claro, clariinho, não é? Aliás, as últimas eleições da monarquia, em 28 de Agosto de 1910, com o governo liberal de Teixeira de Sousa, foram uma verdadeira batalha, não entre republicanos e monárquicos, mas entre monárquicos liberais e o Bloco, tendo este à frente os franquistas, os nacionalistas e toda a Imprensa religiosa. Podemos aliás seguir a carreira desse nacionalismo no último quarto do século XIX até 1930, através da história que dele fez um dos seus maiores obreiros — Quirino Avelino de Jesus.

A separação é proposta até por um dos párocos de Lisboa, em conferência pública na Sociedade de Geografia e diante do ministro da Justiça. Na conferência de mons. Santos Farinha, pároco de Santa Isabel e amigo de Afonso Costa, se cita o velho D. António de Almeida, dizendo que «esse ilustre português, erudito autor em direito... se limitou a lançar a responsabilidade ao governo constitucional que sempre escra-

([3]) *Idem, ibidem,* p. 157.

visou a Igreja» (4). Era naturalmente o governo constitucional, porque o governo absoluto esse estava de fora; a Igreja teria mais liberdade sob D. João V, marquês de Pombal ou D. Miguel, do que sob a monarquia constitucional? E ele mesmo diz: «A piedade dos nossos maiores, compreendendo já o princípio de independência do Estado, instaurou associações cultuais, perfeitamente organisadas que têem a seu cargo a sustentação do culto, a edificação e conservação dos templos e ainda a assistência pública. São as Misericórdias, as Ordens Terceiras, as Irmandades e Confrarias» (5). Isto dizia um dos mais influentes párocos de Lisboa, certamente com conhecimento do Patriarca; mas quando Afonso Costa optava nesse sentido já tinham mudado de opinião: «O Governo português quis encarregar as misericórdias e as irmandades do culto, mas isso não foi aceite, por a Cúria entender que seria chamar entidades estranhas a intervir em causas que só à hierarquia religiosa pertencia reger» (6).

O novo regime proclama-se em Portugal e põe em vigor as leis da monarquia contra as Ordens religiosas. Ergue-se logo a campanha contra a República, quando nunca se pusera em causa o regime monárquico, nem quando expulsava as ordens religiosas, nem quando demitia bispos ou os castigava. Depois é suprimida a Faculdade de Teologia e vem novo clamor, a despeito de essa supressão ter sido proposta pelos lentes da mesma faculdade, em 1908, e sua substituição por uma Faculdade de Letras. Depois é o ataque à Lei do Registo Civil. Conspira-se abertamente contra a República. Os prelados redigem uma pastoral colectiva, com a data de 24 de Dezembro de 1910; mas só é tornada pública quase dois meses depois, em Março, abeberando entretanto que muitos sacerdotes e elementos católicos se iam juntar a Paiva Couceiro, já na Galiza. Jogavam os prelados na restauração monárquica? É possível, tanto mais que a atitude do Núncio apostólico fora

(4) Santos Farinha, *Igreja Livre*, Conferência na Sociedade de Geografia, Lisboa, 1911.

(5) *Discursos Parlamentares de 1914-1917*, p. 52.

(6) Cit. em Augusto de Oliveira, *Lei da separação*, p. 107, temos utilizado muito esta edição anotada da referida Lei.

de uma grosseria inteira, escondendo-se durante uns dias até, em meados de Outubro, largar para Roma sem informar ninguém do ministério.

Por outro lado solicitações do ministro da Justiça a vários eclesiásticos e prelados sobre os termos da Lei da Separação ficavam sem resposta. Até a eclesiásticos republicanos, como o padre Casimiro de Sá que foi o primeiro governador civil de Viana do Castelo, com a República. Monsenhor Santos Farinha na sua conferência já citada apresentava algumas sugestões quanto à manutenção do culto e conservação dos templos, que ele via resolvida «pelas irmandades, que com os seus recursos proverão as suas necessidades, conservação dos templos, sem dispêndio para os fiéis, e estou certo que essas corporações ampliarão cada vez mais a sua beneficência». Por outro lado, a sustentação do clero «é a parte mais melindrosa do assunto». E havia o que ele chamava «o proletariado eclesiástico». Mas dizia: «É claro que nos cumpre a nós, ainda com o auxílio das mesmas irmandades, cuidar do que até agora pouco se tem tratado, do futuro desses pobres padres, da sua situação na velhice, na cruel inabilidade, desenvolvendo a organisação mutualista encetada pela tenaz e persistente dedicação do meu benemérito colega mgr. Elviro dos Santos, prior de Santa Engrácia, e creando para êle caixas de aposentação e socorro. Será um benefício da Separação». E ainda estas palavras, depois de dizer que «quanto percebem os párocos tudo deriva dos fiéis — sejam os passais, sejam os bens das chamadas mesas priorais, sejam as côngruas, sejam os direitos de pé altar. Portanto, a sustentação do clero paroquial está garantida, e porventura com vantagem porque a repartição e cobrança das côngruas deixará de ser o que até agora tem sido — uma arma política um manejo eleitoral».

Para os seminários propunha a concentração por várias dioceses. E seminários e alto clero seriam sustentados pela Bula da Cruzada; mas «a administração da Bula é que não pode continuar como até agora... para remunerar um estado maior burocrático com o qual se dispende anualmente o melhor de 8.773$365... quando apenas dispende para alunos subsidiados pela Bula 407$500». Isto dizia mons. Santos Farinha.

A FONTE DA LEI DA SEPARAÇÃO

A Lei da Separação foi publicada em 20 de Abril de 1911. O ministro da Justiça fizera questão da data, como sendo prenda sua à esposa, católica praticante, no dia do aniversário dela. Contém sete capítulos e 196 artigos. É assinada por todos os ministros do Governo Provisório e enaltecida até por aqueles que depois se haviam de mostrar críticos dela. Brito Camacho, por exemplo enaltece-a na *Lucta.*

Tem-se dito que ela foi modelada na Lei da Separação francesa de Émile Combes. Depois foi versado em todos os tons que ela era «à portuguesa», como afirmara Afonso Costa de que não seria nem à francesa, nem à brasileira, mas à portuguesa. E era-o porque buscava ir à tradição portuguesa da independência da Igreja Lusitana. Estudando-a em pormenor, vê-se que o ministro estudou profundamente a história do Direito Eclesiástico Português desde antes e depois do Concílio de Trento. Em particular baseia-se nas tradições de todo o período dos séculos XVII e XVIII, onde avulta a administração pombalina e a Congregação do Oratório, tendo como principal doutrinador o padre António Pereira de Figueiredo, o autor da *Tentativa Teológica* e tradutor da Bíblia. A similitude da Lei da Separação portuguesa está para a da França, como a tendência da Igreja Lusitana está para a Igreja galicana, de que o elemento de mais relevo foi Bossuet.

Nos séculos XVI, XVII, XVIII e XIX, sempre em França e Portugal, como noutros países católicos, à medida que o papado tentava absorver todos os poderes até a infalibilidade, manifestava-se a autoridade do concílio de Constança, de 1417, que depusera os papas João XXIII e Gregório XII; e onde brilhara o venerável João Gerson.

LIBERDADE INTEIRA DE CULTO

«A República reconhece e garante a plena liberdade de consciência a todos os cidadãos portugueses e ainda estrangeiros que habitarem o território português». Assim reza o

art.º 1.º da Lei. E o art.º 2.º: «A partir da publicação do presente decreto, com força de lei, a religião católica apostólica romana, deixa de ser a religião do Estado e todas as igrejas ou confissões religiosas são igualmente autorisadas, como legítimas agremiações particulares, desde que não ofendam a moral pública, nem os princípios do direito político português».

Ninguém pode ser perseguido por motivo de religião, mas, diz o art.º 4.º: «A República não reconhece, não sustenta, nem subsidia culto algum; e por isso, a partir do dia 1 de Julho próximo futuro, serão suprimidas nos orçamentos do Estado, dos corpos administrativos locais e de quaisquer estabelecimentos públicos todas as despesas relativas ao exercício dos cultos». Extingue também as côngruas, o art.º 5.º, ao mesmo tempo que declara o Estado e os corpos administrativos e os estabelecimentos públicos incapazes de cumprir directa ou indirectamente quaisquer encargos cultuais.

O culto particular e doméstico de qualquer religião é inteiramente livre e é igualmente livre o culto público de qualquer religião «nas casas para isso destinadas que podem sempre tomar a forma exterior de templo; mas, neste caso deve subordinar-se, no interesse da ordem pública e da liberdade e segurança dos cidadãos, às condições legais do exercício dos direitos de reunião e associação».

Era considerado culto público, o ensino religioso, onde quer que ele se ministre, «e as casas de educação e instrução ou assistência e beneficência são sempre consideradas como acessíveis ao público».

Os artigos 11 a 15 impõem graves penas àqueles que ofendam ministros de qualquer religião em actos de culto ou os procurem impedir, com qualquer violência ou ameaça, bem como aos que, sem serem ministros de religião, exerçam publicamente actos da mesma religião.

O culto religioso, nos termos do art.º 16, só pode ser exercido e sustentado por indivíduos que livremente pertençam à respectiva religião, «como seus membros ou fiéis». As corporações encarregadas de prover às despesas do culto serão exclusivamente portuguesas e autorizadas por portaria do Ministério da Justiça. Podem ser corporações já existentes,

preferindo-se as misericórdias ou corporação com individualidade jurídica, como hospital, hospício, albergaria, asilo, creche, albergaria ou recolhimento, uma confraria ou irmandade que tenha sido ou seja também destinada à assistência e beneficência. Não existindo associação dessas nos limites duma paróquia, poderá esta paróquia agregar-se, para os mesmos efeitos a uma paróquia vizinha. Não sendo possível, podem os fiéis transitoriamente contribuir para o culto público nas suas reuniões, efectuadas por iniciativa particular, mas o ministro do culto fica com a obrigação de organizar a contabilidade e de a ter sempre em dia.

O artigo 26.º estabelecia que os ministros de qualquer religião não podem fazer parte da direcção, administração ou gerência das corporações encarregadas do exercício do culto.

Trata-se de uma das disposições que mais polémica levantou, o facto de um ministro da religião não poder fazer parte das chamadas comissões cultuais. Ora a verdade é que isso não constituia inovação nem no direito eclesiástico, nem no direito português. Com efeito pelo Código Administrativo de 1878, os párocos não podiam fazer parte das juntas de paróquia, que podiam ser as juntas fabriqueiras. A tradição aliás vinha do próprio Concílio de Trento em que se achava que os párocos deveriam ser aliviados de quanto dissesse com a parte material do culto.

Competia às comissões cultuais administrar todos os bens recebidos e pelo menos um terço deles teria de ser gasto em fins cultuais e actos de assistência e beneficência, competindo-lhe também organizar a tabela máxima dos emolumentos de quaisquer actos cultuais, podendo os ministros da religião recebê-los em nome delas. Poderão essas comissões ter de prover também à instalação e sustenção dos ministros da religião.

QUANTO À FISCALIZAÇÃO DO CULTO PÚBLICO

Não precisava ele de qualquer autorização desde que exercido nos locais a ele destinados, entre o nascer e o pôr

do sol. É todavia permanentemente autorizada a administração dos sacramentos em caso de urgência.

Os ministros da religião que, em actos de culto público, injuriassem qualquer autoridade, atacassem o governo ou as leis da República, seriam puníveis e perderiam os benefícios materiais do Estado.

As crianças em idade escolar e durante as horas de aula não poderiam assistir a acto de culto; e nos templos não se poderiam realizar quaisquer reuniões políticas, incluindo os actos eleitorais.

É, em virtude do art.º 52.º, e por respeito para com os templos que as eleições se deixaram de fazer nas igrejas, como até então sempre se verificara. Júlio Dinis descreve-nos o espectáculo da igreja em dias de eleições, na *Morgadinha dos Canaviais*. A balbúrdia, discussões e por vezes cenas de pugilato e tiros, como aconteceu nas eleições de 28 de Agosto de 1910, na igreja de S. Domingos de Lisboa, acabaram com a Lei da Separação. As primeiras eleições que se realizariam em salas de aula, centros republicanos e outros, academias, como ainda hoje acontece, foram as eleições para a Assembleia Constituinte da República, em 28 de Maio de 1911.

Cerimónias, procissões e outros actos de culto externo só com autorização administrativa e quando daí não resultasse qualquer inconveniente ou alteração da ordem pública. De noite, os toques de sinos só autorizados para fins civis e em casos de perigo comum, como os incêndios.

EDIFÍCIOS DO CULTO E BENS MOBILIÁRIOS E IMOBILIÁRIOS

São declarados propriedade do Estado e corpos administrativos, devendo ser como tal arrolados, devendo ser feito um inventário. E onde ainda não existirem serão organisados museus de arte regionais, enquanto os bens móveis e imóveis serão entregues à Fazenda Nacional que os administrará, segundo a conveniência pública.

Pelo art.º 99.º, paços episcopais, presbitérios e seminários continuavam a ser concedidos para habitação dos ministros da religião católica e ensino eclesiástico, nos casos em que se verificasse a utilidade de assim suceder e desde que não incorram na perda dos benefícios materiais por parte do Estado. Os seminários de Braga, Porto, Coimbra, Lisboa e Évora eram destinados ao ensino da Teologia. Para a sua manutenção se contaria com as verbas da Bula da Cruzada.

Como se vê, neste ponto, como noutros anteriores, o ministro da Justiça, tinha o mesmo pensamento e orientação que manifestara o pároco de Santa Isabel, mgr. Santos Farinha, a cuja conferência Afonso Costa assistira.

PENSÕES DO ESTADO

Eram atribuídas aos ministros da religião católica que, à data da proclamação da República exerciam nas catedrais ou igrejas paroquiais funções eclesiásticas dependentes da intervenção do Estado e que não praticaram, depois disso, qualquer facto que importe prejuízo para este.

Essas pensões dependiam da idade do pensionista, do tempo de exercício das funções, do desconto feito para a caixa das pensões, da sua fortuna pessoal, da côngrua arbitrada para o seu benefício, da sua situação de provido definitivamente, de encomendado ou coadjutor.

Era, como se vê, uma pensão que o Estado devia e que a República mantinha cumprindo apenas o seu dever. Longe estava a hipótese de ver os bispos em peso mandar atirar com as pensões à cara do Governo. Só porque era o Governo da República? Não se descortina outro motivo, tanto mais que, no tempo de Sidónio Pais e após 1926, se recomenda que requeiram as pensões aqueles que o não tiveessem feito.

Segundo disse Afonso Costa, no Parlamento, 700 padres e 400 serventuários das igrejas requereram essas pensões a que tinham direito, contra as instruções e imposições dos bispos.

Pelos artigos 150 e 152 eram concedidas as pensões, mesmo aos sacerdotes suspensos, desde que essa suspensão fosse devida a eles terem contraído casamento; e as pensões seriam mantidas para as viúvas e filhos menores dos sacerdotes, depois da morte destes.

E o celibato eclesiástico? Não nos parece que o governo, a quem não compete curar das leis exclusivamente eclesiásticas, e que não pode ignorar a realidade das mulheres e filhos dos sacerdotes, pudesse proceder de forma diferente. Maior autoridade do que os bispos monárquicos de 1910 que forçavam os padres a recusar uma pensão a que tinham direito, teria com certeza aquele santo homem que foi Fr. Bartolomeu dos Mártires, arcebispo de Braga. Em visita pastoral a terras do Barroso, encontrou num descampado, um menino a chorar, encarrapitado numa árvore.

— Tu que tens, meu menino?

— Meu pai pôs-me fora de casa, hoje e amanhã porque vem cá o bispo.

D. Fr. Bartolomeu pegou no miúdo e escarranchou-o na garupa da sua mula. Ao chegar à terra, com o povo todo a aclamá-lo, o pároco fez-se branco ao ver o filho em que o arcebispo pega pela mão e diz: — Toma lá! Já que não foste bom padre, sê ao menos bom pai!...

Os bispos portugueses de 1911 preferiam que os padres fossem maus pais, continuando a não ser bons padres.

Pelo art.º 176.º se proibia o uso dos hábitos talares fora dos templos, consagrando-se o costume de quase todo o clero secular, incluindo bispos, e de muito do clero regular. O uso do hábito distinguia, em geral, o frade do sacerdote secular. Dessa proibição se exceptuavam sacerdotes e seminaristas estrangeiros, com os Inglesinhos, que viviam em Lisboa ao abrigo de um acordo internacional.

O BENEPLÁCITO

Ou seja o direito do Estado a controlar bulas, encíclicas papais, pastorais dos bispos, ou quaisquer determinações da

Cúria romana, mantém-se. Não podem por isso tais documentos ser lidos, publicados ou afixados sem deles ser dado conhecimento ao Ministério da Justiça.

Esse direito do beneplácito foi sempre advogado em Portugal pelo poder civil. O Código Administrativo de 1878 (art.º 183.º, n.º 17.º) confiava aos governadores civis a vigilância do cumprimento desse preceito, estando, em princípio sujeitos ao beneplácito todos os diplomas provindos da Cúria Romana e as pastorais dos bispos ou outras determinações; e que não é permitido recorrer-se às disposições de breves pontifícios, a que não tenha sido dado o beneplácito (7). Os bispos sempre se tinham conformado com ele, imposto pelos reis ou pela Carta Constitucional. Era tido não, como uma concessão da Igreja em virtude de qualquer concordata, mas como um direito do Estado, sobretudo tratando-se de potência para potência, como é o caso do Vaticano e de Portugal.

As actas do Concílio do Vaticano I não foram reconhecidas em Portugal. Como o não foi o Syllabus. Não houve reclamação nem de qualquer bispo, nem do próprio núncio apostólico. Houve até um bispoo, D. António Alves Martins, que se pronunciou abertamente contra. Quando em 1910, a Santa Sé condena «A Voz de Santo António», sem que a condenação passe pelo Ministério da Justiça, os ministros da Justiça Francisco José de Medeiros e Manuel Fratel protestam.

*
* *

A Lei da Separação estava publicada. Era Lei da República e do país. Os bispos protestam numa pastoral colectiva,

---

(7) O direito do Beneplácito confunde-se na monarquia, na República e no chamado Estado Novo com o direito que o Estado se atribue de censurar quanto texto escrito, gravado ou radiodifundido, possa entrar nas fronteiras e influenciar intelectual ou esteticamente os cidadãos. Poderíamos acrescentar que por vezes são membros da Igreja que o pedem para publicações e outros meios de comunicação, como ainda recentemente se verificou com o filme «Je Vous Salue Marie». É a Censura que a Igreja exerce contra outros, não admitindo que a República a exercesse contra ela, depois de a ter admitido à monarquia.

dias depois. Algumas semanas após é a encíclica *Jamdumdum in Lusitania* que condena a lei e a nova situação portuguesa.

Há bispos que protestam a quem é fixada residência fora da diocese. Proibem os sacerdotes de aceitar as pensões a que tinham direito. Centenas de sacerdotes encontram-se já na Galiza a conspirar. É uma luta religiosa? Não. É uma luta política. Diz o cónego Ayres Pacheco, do patriarcado, ao fazer o elogio do patriarca D. António Mendes Belo, franquista como se sabe: «A nomeação dos bispos, mais dependente do governo do que da Santa Sé, recaía ordinàriamente em sacerdotes políticos, e só excepcionalmente em sacerdotes estranhos a qualquer agremiação da política militante. Os bispos, assim escolhidos pela política, a ela eram devedores do lugar que usufruiam, ficavam numa situação de evidente dependência... Publicaram-se leis, muitas leis, opressoras da Igreja e vexatórias para o episcopado, e todavia essas leis passaram no Parlamento sem dificuldades e apenas, algumas delas, com um ou outro protesto isolado. O poder civil, por índole própria e por impulso das correntes irreligiosas, ia invadindo a esfera legítima do poder eclesiástico, sem deixar contudo de oscular com reverente hipocrisia o anel de Suas Excelências Reverendíssimas (8).

Os bispos eram políticos. Tinham intervido nas últimas eleições da monarquia e os franquistas Vasconcelos Porto e José Novais (o ministro da Justiça que nomeara D. António Mendes Belo para o patriarcado, em 1907), com Paiva Couceiro e o coronel Albuquerque, de Lanceiros II, estiveram para se lançar em nova ditadura, para impedir o avanço da República. Em Outubro de 1910, os militares tinham sido vencidos, quase sem combater; agora Paiva Couceiro, da Galiza apelava para o clero para que «o golpe que daqui se prepara convém precedê-lo de agitações e conflitos» (9). Era isso que se estava

(8) Ayres Pacheco, *A Expulsão do sr. D. António I*, Lisboa, 1912.

(9) Carta lida pelo Ministro do Interior em 30 de Junho de 1911, na Assembleia Constituinte.

fazendo, que a todo o transe o episcopado se empenhava em conseguir.

O bispo da Guarda teve residência fixada por duas vezes, o patriarca também teve residência fixada. Outros bispos a tiveram, como D. António Barroso. Só em 1917, D. Manuel Vieira de Matos, já arcebispo de Braga, seria condenado a exílio que não chegou a cumprir.

A Lei da Separação foi-se cumprindo e a Igreja começou a ter na República uma liberdade que nunca tivera na monarquia. Eram nomeados novos bispos para Coimbra, para Braga, para Évora e para Portalegre, sem interferência do Governo. Eram restaurados os seminários, entravam ordens religiosas em Portugal. Fundava-se o Centro Católico e nunca no Parlamento deixou de haver deputados e senadores católicos, muitos deles sacerdotes.

Sidónio desfere o seu golpe de Estado e a Igreja celebra-o como a um Messias. Ele é maçon, como Afonso Costa. Não interessa. É autoritário e estabelece a censura para os jornais católicos, como para os laicos, e continua a ser celebrado. Tem uma vida moral bem menos limpa que a de Afonso Costa. Não interessa. É autoritário e diz que vai rever a Lei da Separação. E revê. Em que consiste essa revisão? Fundamentalmente e segundo Cunha e Costa:

«Aboliu-se a necessidade de licença da autoridade para o exercício do culto além de certas horas.

«Aboliu-se a fiscalização especial do Estado sobre os seminários e permitiu-se que nestes se ensinassem, como antes da Lei da Separação, as disciplinas preparatórias.

«Aboliu-se o beneplácito.

«Aboliu-se a vergonha sem nome do art.º 152.º e seus números da legislação que concedia a sobrevivência das pensões às viúvas e aos filhos dos padres pensionistas.

«Aboliu-se, finalmente, a proibição do uso dos hábitos talares» (10).

---

(10) Tanto Sidónio como Salazar podiam muito bem abolir o Beneplácito porque tinham a Censura. Por acaso, a Carta de D. António Ferreira Gomes pôde circular. E não teve cortes da Censura a encíclica «Humanum Genus»

Aí está a grande reforma de Sidónio Pais. Por ela ficamos sabendo que é uma vergonha sem nome dar um pensão às viúvas e filhos dos padres. Não é vergonha deixá-los ao Deus dará.

Sidónio foi assassinado e foi tratado, em exéquias solenes e em penegíricos, como se fora um santo. Com ele estavam, mais uma vez, todos os franquistas, o clero, os antigos nacionalistas, como Pinheiro Torres, e o seu sucessor na Presidência da República foi eleito, no Parlamento, com o voto dos monárquicos.

A República teve vida difícil, mas as relações com a Igreja passaram a ser de confiança, por parte dos homens públicos. Em 1925, em polémica, com Alfredo Pimenta, o bispo de Bragança, D. José Lopes Leite de Faria, dizia abertamente que a situação da Igreja era então muito melhor do que no tempo da monarquia. Dizia, em primeiro lugar, por outras palavras, o que dissera Júlio de Vilhena, em 1884. Diz o prelado: «Quanto não teria lucrado a Igreja, se os políticos da monarquia não tivessem levado a sua perversidade para com ela até ao ponto de não quererem decretar a separação, para não ser diminuída a tirania abominável que sobre ela exerciam?» Não parecem estas palavras do bispo de Bragança em 1925, o eco das de Júlio de Vilhena, no Parlamento, por nós atrás citadas, em 1884? E não são elas também a confirmação plena das de Afonso Costa, na Câmara dos Deputados, em 1914? Relembremos. Disse o primeiro: «No dia em que existir a liberdade de cultos em Portugal... o Estado há-de estar em contínuo sobressalto e em constantes perturbações». Disse o autor da Lei da Separação: «Se a República tivesse querido esmagar a Igreja, não necessitaria de recorrer a novas leis; bastavam-lhe as da monarquia». Assim temos concordes as vozes de Júlio de Vilhena, ministro da monarquia, em 1884, a de Afonso Costa, ministro da República e autor da Lei da Separação, e a do bispo de Bragança, feito prelado na República, já sem intervenção da Coroa nem do Estado Republicano, em liberdade inteira da Igreja.

E diz ainda, o prelado, comparando a situação em 1925, com a situação na monarquia: «Preferimos, sem nenhuma

hesitação, a situação actual, não a considerando só menos atroz, *mas bem menos atroz...*»

Isto em 1925.

Em Fevereiro de 1926, o Presidente da República Bernardino Machado presidia, na Sociedade de Geografia, a uma sessão solene, em honra do Papa Pio XI. A seu lado o cardeal patriarca, Mendes Belo, e o núncio apostólico D. Sebastião Nicotra. No dia seguinte o próprio núncio apostólico oferecia um jantar ao Presidente da República e celebrava a harmonia existente entre o Estado e a Igreja.

Depois em fim de Maio, houve um Congresso Mariano Nacional, em Braga, com a presença de quase todos os bispos, sob a presidência do mesmo cardeal patriarca. E, durante o Congresso, incidentalmente, em 28 de Maio, rebentou a Revolução que instauraria 48 anos de ditadura. Nesse mesmo dia, em Braga, o Santo Padre Cruz rezava missa pelo êxito da revolução. No dia 29 de Maio à noite, era o rev. Manuel Peres, da Companhia de Jesus, que era chamado à pressa para, no Quartel General, convencer Gomes da Costa a não se render. E não se rendeu.

Tivemos quarenta e oito anos de ditadura, com censura para os jornais todos, incluindo os do episcopado, incluindo o beneplácito às pastorais dos bispos e às encíclicas do Papa. Tivemos sacerdotes exilados e de residência fixada, como os revs. J. Alves Correia e Abel Varzim, tivemos o bispo do Porto 9 anos no exílio. Nunca a Igreja levantou alto e publicamente a voz para protestar, como protestava no tempo da República. O que o episcopado e Roma pareciam querer não era a liberdade religiosa, incluindo a de expressão para bispos e papa, era um governo autoritário... mesmo para a Igreja.

Os dezasseis anos de República foram de mais liberdade para a Igreja do que tinham sido os séculos da monarquia, conforme o reconheceu o bispo D. José Lopes Leite de Faria, em 1925; os da monarquia constitucional foram de maior abertura do que o tinham sido os da monarquia absoluta. Mas o integrismo estava incrustrado na mentalidade católica, ao mesmo tempo que ela se politizava cada vez mais e internamente optava pelo absolutismo à medida que se ia fazendo

a unidade italiana. Contra o liberalismo vinha o Syllabus; na disciplina interna a Infabilidade pontifícia; e a evolução política dos países liberais seguiu seu curso, enquanto o seguia também o do absolutismo interno. Não terá sido a fase de Cristo-Rei, ao findar o segundo decénio do século XX, uma reacção contra o regime republicano das sociedades civis que ia tomando todos os países católicos?

O beneplácito, por exemplo, vai acabando à medida que a comunicabilidade aumenta. Praticado pelo Estado monárquico, mantido pela República, tornado feroz depois de 1926, só contra este último não temos protestos públicos por parte dos dirigentes da Igreja em Portugal. Porque será?

Raúl Rego

Tivemos quarenta e oito anos de ditadura, com censura para os jornais todos, incluindo os do episcopado, incluindo o beneplácito às pastorais dos bispos e às encíclicas do Papa. Tivemos sacerdotes exilados e de residência fixada, como os revs. J. Alves Correia e Abel Varzim, tivemos o bispo do Porto 9 anos no exílio. Nunca a Igreja levantou alto e publicamente a voz para protestar, como protestava no tempo da República. O que o episcopado e Roma pareciam querer não era a liberdade religiosa, incluindo a de expressão para bispos e papa, era um governo autoritário... mesmo para a Igreja.

Os dezasseis anos de República foram de mais liberdade para a Igreja do que tinham sido os séculos da monarquia, conforme o reconheceu o bispo D. José Lopes Leite de Faria, em 1925; os da monarquia constitucional foram de maior abertura do que o tinham sido os da monarquia absoluta. Mas o integrismo estava incrustrado na mentalidade católica, ao mesmo tempo que ela se politizava cada vez mais e internamente optava pelo absolutismo à medida que se ia fazendo

O ORLANDO FURIOSO, DE ARIOSTO E A CENSURA INQUISITORIAL PORTUGUESA

Frank Pierce entendeu acentuar, oportunamente, como fora abundante, entre a literatura aparecida na vizinha Espanha, durante o chamado «Siglo de Oro», a poesia épica (1). Para cuja expressiva presença os poetas italianos: Pulci, Boiardo, Ariosto e os dois Tassos (Bernardo e Torquato) bastante contribuiram, determinando escolhas temáticas, versões em língua castelhana, imitações e diversa índole. E determinando uma consistência de referências literárias que, cedo, circularam no tecido cultural castelhano. E que, para o caso, por exemplo, de Boiardo e da ampla aceitação concedida ao seu *Orlando Innamorato* alcançaram, até, expressivas caracterizações na vida cortesã, segundo Giovanni Caravaggi conseguiu apurar (2). E que, para o caso, por exemplo, de Ariosto, se teriam consubstanciado, em primeira mão, em páginas de índole lírica: nas églogas II e III, da Garcilaso, consoante Maxime Chevalier entendeu recordar (3), ou em alguns sonetos do mesmo Garcilaso, de acordo com comentários de Francisco Sanchez de las Brozas (El Brocense) os

(1) Frank Pierce, *La poesía épica del Siglo de Oro*, 2.ª ed., Madrid, 1968.

(2) Giovanni Caravaggi, *Studi sull'epica ispanica del Rinascimento*, Pisa, Università, 1974, pp. 7-50.

(3) Maxime Chevalier, *L'Arioste en Espagne (1530-1650). Recherches sur l'influence du «Roland Furieux»*, Bordeaux, Università, 1966, pp. 61-69.

quais Antonio Gallego Morell voltou a arquivar em tarefa de mérito (4).

Igualmente em Portugal e já em tempos correspondentes aos de Garcilaso em Espanha, alguns desses poetas épicos italianos ecoaram entre gente nossa ilustrada e não menos em algumas expressivas referências que se colhem em páginas, também, de índole lírica: com primazia, talvez, para Sá de Miranda logo na sua tão invocada carta a António Pereira, Senhor de Basto, na passagem seguinte de uma quintilha famosa:

> Líamos polos amores,
> Tão bem escritos de Orlando,
> Envoltos em tantas flores.

Ou em epístola em verso que o mesmo Sá de Miranda escreveria a Jorge de Montemor:

> Rogel del ingenioso Ferrarés
> tan alabado, en tan sabroso estilo,

o que parece antecipar a referência que a Ariosto faria António Ferreira em epístola dirigida, em tercetos italianos, a António Castilho:

> Fique o grã Ferrares no doce canto
> Té qui com tanto gosto, e fama lido?,

acentuando-se uma evidente difusão do *Orlando Furioso,* de Ariosto, entre gente de elevada cultura e de nítida fraternidade com páginas modernas, apostadas em uma renovação dos géneros literários, e das quais se faria uma sempre renovada leitura. Segundo o que se terá de receber dos seguintes

---

(4) *Garcilaso de la Vega y sus comentaristas. Obras completas del poeta* (...), 2.ª ed., Madrid, 1972, pp. 265-303.

versos que Diogo Bernardes deixou em uma sua carta ao Conde de Monsanto:

> E o vosso sobre todos mais mimoso
> Ahi conversareis mais de contino,
> Digo o suave autor do furioso.

Tais alusões ou, mesmo, algumas possíveis reminiscências que os poetas quinhentistas lusitanos colocam nas suas composições, dando conta, até, de um processo crítico que se dissolve nos seus próprios versos, dão a entender que o campo aberto pela sedução exercida pela poesia de Ariosto no seu *Orlando Furioso* era, de facto, vasto. Ainda se, contemporaneamente, o já citado António Ferreira, exaltador, por igual, de Ariosto, não deixava por outro lado, de escrever, em uma sua carta a D. Constantino, filho do Duque de Bragança, e que se preparava para partir para os Estados da Índia e, antecipando-se nitidamente a Camões:

> Olha a vitória que no Mundo soa.
> Não fabulas fingidas, verdadeiras
> Histórias vês de Reis (...).

Nada se opunha, então, a um espraiar-se de um entusiasmo aristocrático pela poesia época de Ariosto. Tanto em Espanha, quanto em Portugal. E em Portugal não surgira ainda o poema de Luís de Camões a partir de cuja leitura e valorização, no século XVII, essencialmente, se iria partir, na crítica portuguesa, para um acicatar de divergências entre os dois poetas e os seus dois poemas (5).

E nem a intervenção da censura inquisitorial portuguesa, expressa através do *Index* lisboeta de 1581 e que contemplava minimamente certas passagens voluptuosas ou certas passagens aparentemnte menos respeitosas para com a religião

(5) José da Costa Miranda, *Ludovico Ariosto, «Orlando Furioso»: apontamentos sobre a sua presença em Portugal (Séculos XVI a XVIII)*, in «Revista da Faculdade de Letras», IV série, n.º 3, Lisboa, 1979-80.

cristã e contidas nos cantos VII, XIX e XXVII do *Furioso*, causaram qualquer embaraço na circulação do poema italiano ou atenuaram a declarada sedução literária que dela emanava.

Mas a verdade é que a posição assumida pela censura inquisitorial lusitana, se não determinou uma imediata contenção do entusiasmo que sempre se renovava perante a leitura do poema de Ariosto, determinou, possivelmente, alguns ecos mais imediatos ou mais remotos na Inquisição espanhola, conduzindo, acaso, às expurgações que o *Index* castelhano de 1612 irá revelar, segundo o que, a seu tempo, em estudo ainda hoje indispensável, Giovanni Maria Bertini entendeu inventariar (6).

Um certo primado, portanto, que, para o nosso caso se projecta, apenas, na difusão do poema do *Orlando Furioso*, em terras de Portugal e de Espanha, e na actuação da censura inquisitorial literária, caberia à censura lusitana. Acaso menos maleável do que a censura inquisitorial castelhana: segundo parecer, expresso em termos genéricos, por Jesús Martínez de Bujanda (7). E, aqui, precursora, na Península, de disposições inquisitoriais que iriam pesar sobre o curso da difusão do poema de Ariosto. E que se acentuariam, afinal, com a publicação do *Index* lisboeta de 1624, já em si um «vasto trabalho de compendiação e actualização», no dizer do Prof. Silva Dias (8). E onde, já com uma minúcia que se não esperaria, se ultrapassará mesmo quanto agravado havia sido pelo *Index* madrileno de 1612, e recaindo, a bem dizer, as expurgações sobre quase todos os cantos do poema ariostesco. Criando-se, até em tempo de unidade política, um redobrar, nas disposições da censura lusitana, da vigilância literária sobre o *Orlando Furioso*, desencadeando como que uma nova situação normativa peninsular que, pelo menos,

---

(6) Giovanni Maria Bertini, *L'«Orlando Furioso» e l'Inquisizione spagnuola*, in «Convivium», VII, Torino, 1935, pp. 540-50.

(7) Jesús Martínez de Bujanda, *Indices de libros prohibidos del siglo XVI*, in «Arbor», CVIII, 421, Madrid, Enero 1981, pp. 8-14.

(8) Veja-se o seu verbete consagrado à «Censura literária em Portugal», no *Dicionário de Literatura*, dir. de Jacinto do Prado Coelho, 3.ª ed., 1 vol., Porto, 1978.

nos espaços submetidos à jurisdição da Inquisição portuguesa seria observada com certa regularidade: consoante o demonstraria um bom número de exemplares do poema italiano, guardados hoje em diversas bibliotecas portuguesas.

De resto, já em 1559 e segundo Graça Almeida Rodrigues constatou, se havia feito apreensão, em Lisboa, de um exemplar do *Orlando Furioso*, trazido por um certo mercador de livros, de nacionalidade francesa ([9]). O que confirmando uma desconfiança contra certos temas e contra certos comentários que passam na epopeia de Ariosto e se vai logo expressar, mais claramente, no *Index* lisboeta de 1581, anteciparia, mais ainda, a vigilância lusitana exercida sobre o poema italiano e confirmaria, embora nestes casos singelos e isolados e neste caso porém tão particular de uma obra tão expressiva do Renascimento italiano e europeu, todo o renovado rigor da actuação da censura inquisitorial lusitana, de acordo com a definição de Jacinto do Prado Coelho ([10]), e de uma sua posição relativamente à censura literária inquisitorial castelhana, sempre mais moderada, conforme I. S. Révah não deixou de igualmente acentuar ([11]).

José da Costa Miranda

([9]) Graça Almeida Rodrigues, *Breve história da Censura Literária em Portugal*, Lisboa, 1980, p. 43.

([10]) Jacinto do Prado Coelho, *Originalidade da Literatura Portuguesa*, Lisboa, 1977, p. 55.

([11]) I. S. Révah, *Un Index espagnol inconnu: celui edicté par l'Inquisición de Seville en Novembre 15517*, in *Studia Philologica. Homenage ofrecido a Dámaso Alonso por sus Amigos y Discipulos, por ocasión de su 60. aniversario*, vol. III, Madrid, 1963, pp. 131-46.

nos espaços submetidos à jurisdição da Inquisição portuguesa seria observada com certa regularidade: consoante o demonstraria um bom número de exemplares do poema italiano, guardados hoje em diversas bibliotecas portuguesas.

De resto, já em 1559 e segundo Oreja Almeida Rodrigues constatou, se havia feito apreensão, em Lisboa, de um exemplar do *Orlando Furioso*, trazido por um certo mercador de livros, de nacionalidade francesa (9). O que confirmando uma desconfiança contra certos temas e contra certos comentários que passam na esposição de Ariosto e se vai logo explessar, mais claramente, no *Index* lisboeta de 1581, antecipará, mais ainda, a vigilância lusitana exercida sobre o poema italiano e confirmaria, embora casos singelos e isolados e neste caso porém tão particular de uma obra tão expressiva do Renascimento italiano e europeu, todo o renovado rigor da actuação da censura inquisitorial lusitana, de acordo com a definição de Jacinto do Prado Coelho (10), e de uma sua posição relativamente à censura literária inquisitorial castelhana, sempre mais moderada, conforme T. S. Revah não deixou de igualmente acentuar (11).

José da Costa Miranda

(9) Oreja Almeida Rodrigues, Breve História da Censura Literária em Portugal, Lisboa, 1989, p. 43.

(10) Jacinto do Prado Coelho, Originalidade da Literatura Portuguesa, Lisboa, 1977, p. 56.

(11) I. S. Révah, Un Index espagnol inconnu, celui édicté par l'Inquisition de Séville en Novembre 1551, in Studia Philologica. Homenaje ofrecido a Dámaso Alonso por sus Amigos y Discípulos, por ocasión de su 60. aniversario, vol. III, Madrid, 1963, pp. 181-16.

RELACIONES INTERNACIONALES Y PENSAMIENTO POLITICO EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XVIII

El siglo XVIII fue un periodo particularmente importante desde el punto de vista del pensamiento-internacional. En él las relaciones entre los Estados se hicieron mucho más complejas y en consecuencia sirvieron de estímulo para la reflexión de los tratadistas y hombres de Estado que intentaron no solo regular su propia dinámica a través del derecho, sino sistematizar sus fuerzas en modelos concretos o en proyecciones utópicas, que serán el fundamento de construcciones políticas o intelectuales posteriores. Intentar exponer que repercusión tuvieron en España estas ideas en distintos momentos del siglo y cual fue su evolución y repercursión es el objetivo de este trabajo.

I. *EL HORIZONTE EUROPEO*

Desde el punto de vista político, el hecho más significativo fue la progresiva amplificación del marco geográfico en que se desarrollan las relaciones entre los estados. A principios de siglo es todavía perceptible la separación de intereses entre los diferentes ambitos europeos. Así por ejemplo, la guerra del Norte y la de Sucesión española se desarrollan en distintos teatros de operaciones, en el Baltico la primera, y en el Mediterráneo y los Paises Bajos la segunda, sin que

hubiera relación entre uno y otros (1). Son conflictos paralelos, casi simultaneos, que en ningún momento desbordan el marco de los intereses territoriales que estaban directamente implicados. Por el contrario, unos años más tarde, todos los Estados tenderán a interesarse en los problemas de poder, con independencia del lugar en que se produzcan, — así ocurre en el conflicto de sucesión polaco o frente a la ofensiva desencadenada por Prusia — aunque la distancia o los escasos recursos dificulten o impidan su intervención activa. Y esto se refiere no solo al continente europeo, sino también a los territorios coloniales, definitivamente involucrados en los problemas de rivalidad entre potencias (2).

A pesar de la pérdida de hegemonia geográfica o posiblemente por ello, la idea de Europa se vió reforzada y adquirió una dimensión nueva, más abierta y dinámica, definitivamente secular. Muchos pensadores sorprendidos por los distintos horizontes culturales que se muestran ante sus ojos, buscaron defenir por relación al mundo que les rodea, cuales son las caracteristicas propias. Algunos contemplaron ese mundo con un cierto desprecio, desde la seguridad de una sociedad más desarrollada. Otros se entusiasmaron de su idílica simplicidad y admiraron las construmbres sencillas y la bondad natural de los «buenos salvajes» o de los virtuosos chinos. Y un tercer grupo prefirio pensar que, al fin y al cabo, los hombres son hombres en todas partes, y desde un cierto relativismo, defender que, en un lado o en otro, la educación y las leyes, podían mejorar la situación (3). Pero no solo creció el horizonte mundial. También la propia Europa corrige sus fonteras y dá entrada a una nueva comunidad política: Rusia. La creación de San Petersburgo en 1703, sobre territorio sueco recién conquistado, fue el símbolo que expresaba la voluntad de Pedro I de volverse hacia el O. defini-

---

(1) G. Zeller, «Los tiempos modernos», en *Historia de las relaciones internacionales*, dir. P. Renouvin, Madrid, Aguilar, 1967, t. I, vol. I, cap. I y IV.

(2) *Ibidem*, cap. IV, p. 636.

(3) J. B. Duroselle, *L'idée d'Europe dans l'histoire*, Paris, Denoël, 1965, pp. 107 y ss.

tivamente. En época de Catalina II esta occidentalización será plenamente aceptada y despertara la admiración de los filósofos, que se convertirán en sus mejores propagandistas. ¿Quién podía imaginarse, se preguntaba Voltaire, que un Estado a penas conocido a comienzos del siglo, dominara el mar Negro y tuviera una de las Cortes más cultas y brillantes de Europa? (4). Parece, escribió Francesco Algarotti, autor de un *Viaggi in Russia,* como si los naturales de ese pais, que han empezado a escribir más tarde que los de otros, quisieran recuperar el tiempo perdido (5). Hay tambiéen quien se mantiene en una postura exceptica como Rouseau (6), pero despertase entusiasmo o indiferencia, la incorporación del Imperio del Zar al espacio europeo fue, desde entonces, un hecho irreversible.

Si del ambito político pasamos al de las *ciencias juridicas* los cambios también fueron significativos. El derecho de gentes, conformado en el siglo XVI por los tratadistas españoles y desarrollado en la centuria siguiente por Grotius y Puffendorf, logró un nuevo impulso en el siglo XVIII, estableciendo definitivamente entonces las bases de su desarrollo como ciencia. Los publicistas de la escuela de Puffendorf lo habían entendido como una rama de la filosofía moral y lo consideraban una prolongación del derecho natural de los individuos, aplicado a regular la conducta de los estados. A Wolff, y después a Vattel, correspondió el mérito de separar el derecho de gentes de esta rama de la jurisprudencia, dotándole de plena autonomía (7). La publicación de las obras de Bynkushoek en 1761 introdujo una dimensión nueva al poner en primer plano cuestiones prácticas, como las relaciones entre estados beligerantes y neutrales, y dando una exposición crí-

---

(4) Voltaire, *Histoire de l'Empire de Russie sous Pierre le Grand.* «Préface». (1763), Paris, Didot. 1859.

(5) F. Algarotti, *Viaggi In Russia,* cit. Duroselle, *ob. cit.,* supra, p. 117.

(6) J. J. Rousseau, *Le Contrat social,* Paris, Flammarion, 1966, l. II, cap. VIII, p. 82.

(7) T. Ruyssen, *Les sources doctrinales de l'internationalisme,* Paris, PUF, 1958, vol. I, pp. 501 y ss.

tica y sistemática al derecho maritimo, como había hecho ya Heineccius ([8]). En 1748 se publicó el *Droit public de l'Europe fondé sur les traités* del abate Mably, obra muy diferente de las otras colecciones de actas diplomáticos, por su plan analítico y los detalles históricos que introducia ([9]). Ya en la segunda mitad del siglo, Moser y sobre todo Martens se propusieron un objetivo más ambicioso: sistematizar el derecho de gentes positivo de Europa y establecer sus caracteres estables ([10]).

Los viajes, las traducciones, el desarrollo de la prensa ponen de moda el cosmopolítismo en Europa y desarrollan la idea de *comunidad cultural;* gobiernos más o menos ilustrados extienden la uniformadora capa de las reformas sobre realidades absolutamente distintos; instituciones y particulares rivalizan en competir con el Estado en promover los ideales ilustrados... pero mucho mas real que todas estas tendencias la Europa de los pueblos se afirma con fuerza. Pueblos de todos tipos. fuertes y débiles, grandes y pequeños, que poco a poco van cobrando entidad sicológica y que empiezan a dejar de ser el domino de un soberano, para convertirse en patrimonio de subditos que aspiran a convertirse en ciudadanos.

En medio de esta evolución, de este cambio, las corrientes de opinión y los temas de interés no son fáciles de detectar, porque autores y problemas se encardinan unos en otros de forma que cualquier sistematización parece artificial, si las opiniones se presentan aisladas de su contexto histórico. Pero a pesar del riesgo cabe señalar ciertas constantes que se mantienen a lo largo de toda la centuria. En primer lugar la importancia del *tema del equilibrio de fuerzas.* Esta idea presidió ya la reorganización europea nacida de los tratados de Westfalia. Pero no se impuso desde el punto de vista doctrinal hasta el siglo XVIII, en que políticos y teóricos lo

---

([8]) H. Wheaton, *Histoire des progrès du droit des gens,* Leipzig, Brockhaus, 1865, pp. 244 y ss.

([9]) T. Ruyssen, *ob. cit.,* vol. II, p. 475.

([10]) H. Wheaton, *ob. cit.,* pp. 387 y ss.

convirtieron en instrumento estabilizador de unas relaciones internacionales, constantemente amenazadas — por el antagonismo de las grandes potencias. En segundo lugar el creciente deseo de *regularizar las relaciones entre los estados a través del derecho,* tanto desarrollando su caracter normativo como incluso propugnando indirectamente el tema del arbitraje. Por último, atención preferente *por el tema de la paz.* Toda la centuría fue una étapa particularmente belicosa que paradojicamente aparentó no serlo. Esta contradicción se debe sobre todo a que los enfrentamientos fueron el resultado de grande coaliciones, y al caracter relativamente nuevo de una guerra que se redujo a ser el prolongamiento natural de los conflictos diplomáticos. Este doble componente, fundamentalmente político, unido a las distintas corrientes de pensamiento jurídico explica la importancia doctrinal del pacifismo y su constante presencia en obras de contenido muy variado. Al perder la guerra cualquier consideración de tipo trascendente, al menos hasta las anti-revolucionarias, fue más facil intentar convencer a los Principes de las ventajas de un comportamiento pacífico. Ya antes los humanistas lo habían intentado, fustigando la guerra desde el punto de vista moral ([11]). También los escritores de final del s. XVII habían denunciado sus horrores y la funesta ambición de cuantos la provocaban. Pero fueron los filósofos de la Ilustración los que, en nombre de la razón y en defensa de un cierto cosmopolítismo se conviertieron en defensores activos de la paz ([12]). Las soluciones para alcanzarla fueron muy variadas, ya que dependió de la diversidad de las fuentes de inspiración. Así por ejemplo el abate Sant Pierre basó su sistema en la defensa del statu quo político y territorial; Bentham lo hizo en consideraciones fundamentalmente utilitárias, mientras el proyecto de Kant fue el resultado de un compromiso entre el idealismo

([11]) Erasmo y Luis Vives son dos ejemplos bien representativos. Sobre esta etapa anterior al siglo XVIII puede verse la obra de G. Livet, *Guerre et paix de Maquiavel à Hobbes,* Paris, Colin, 1972.

([12]) Una prueba de ello es el tratamiento que la *Encyclopedie* da al articulo «Paix», redactado por Diderot.

moral y juridico y las exigencias impuestas por la propia naturaleza de las relaciones internacionales (13).

Las implicaciones económicas de muchos de los conflictos y el mismo papel de la guerra ampliaron considerablemente la base social que sustentaba este tipo de preocupaciones. Prueba de ello será la movilización casi general conseguida en las guerras de finales de siglo y la creciente utilización de la propaganda como medio legitimador y como cauce de expresión de los antagonismos (14).

II. *LA POSICION ESPAÑOLA*

También en España vemos reflejadas el conjunto de estas caracteristicas. El doble conflicto internacional y civil con que se abre y cierra el siglo es un claro exponente de lo contrapuesto de las posturas y de la repersusión que esto tuvo sobre una masa de subditos, alejados de los problemas de Estado, pero progresivamente movilizados por una publicistica que tendía a víncular los problemas internos a los exteriores. En la serie de folletos publicados por uno y otro bando con motivo de la guerra de Sucesión, la visión de una Europa, a la vez unida y dividida está muy clara. Una Europa,

> «compuesta de las potencias y soberanias de España, Holanda, Inglaterra, Dinamarca, Suecia, Moscovia, Polonia, Portugal, La Italia, compuesta por los Estados partificios, ducados de Florencia, Parma, Módena, Mantua, Saboya y las repúblicas de Venecia, Génova, y Luca y otros potentados menores...» (15).

---

(13) I. Kant, *La paz perpetua*, Madrid, Aguilar, 1966.

(14) A. Fugier, «La Revolución frencesa y el Imperio Napoleónico» en *Historia de las relaciones internacionales*, dir. P. Renouvin, t. I, vol. II, pp. 1135 y ss.

(15) *Clarín de la Europa, hipocresía descifrada. España advertida, verdad declarada*, Barcelona 1706. Publicado por M. T. Perez Picazo, *La publicística española de la Guerra de Sucesión*, Madrid, C. S. I. C., 1966, vol. II, p. 59.

En ella sin embargo se destacan como poderes antagónicos dos: Austria y Francia, en torno a los cuales vienen a agruparse las distintas alianzas. Uno y otro bando consideran el dualismo entre Habsburgos y Borbones como pieza esencial del orden europeo, y acusan al contrario de querer romperlo en favor de sus intereses. Así para los austracistas el objetivo de Francia no es otro que,

> «conquistar toda la Europa y reducirla baxo su dependencia parisiense» ([16]),

mientras que para los filipistas la pretensión del Archiduque Carlos encierra una nueva amenaza del Imperio de Carlos V. En esta Europa en pugna todavía la religión sigue siendo algo trascendente al interés de los Estados, por ello mientras unos reprochan el acuerdo con ingleses y holandeses, otros hacen referencia al voluble proceder de Francia, capaz de coaligarse con turcos y suecos, si sus intereses así se lo exigían ([17]). En algunas piezas todavia es perceptible la defensa de los ideales barrocos del Austracismo, Religión, Justicia y Paz — llegándose a afirmar en el caso de los partidarios del Archiduque que, si se lucha, es para conseguir la tranquilidad europea. Este enfoque tradicionalista es también perceptible en el hecho de calificar de «rebeldes» a holandeses y portugueses, y en la negativa a aceptar como sistema de ordenación internacional el principio de equilibrio ([18]). Planteamiento de la situación del continente europeo desde el ángulo del binomio hispono-francés, añoranza del papel privilegiado que se desempeño en el pasado; y también desdramatización, distanciamiento, respecto a los grandes problemas que azotan al continente. No todo son polémicos alegatos o apasionadas diatribas. Junto a estas piezas aparecen otras, de caracter festivo en las que Europa no es patrimonio de nadie, sino que permanece expectante, viendo el enfrentamiento entre los

---

([16]) *Ibidem*, p. 62.
([17]) *Ibidem*, vol. I, p. 216.
([18]) *Ibidem*, p. 101.

distintos contendientes y esperando su resultado, como si de un juego o torneo se tratase (19). Claro que se trata de una metáfora, pero es también una forma de entender la situación internacional y de presentar los cambios y las combinaciones entre los Estados como resultado no de dos, sino de muchas fuerzas. Este sentido múltiple de la realidad europea también puede encontrarse en muchas de las páginas del Marqués de San Felipe, en las que el protagonismo y la actividad de Inglaterra, Holanda y ciertos estados alemanes, parece predominar sobre las intenciones del propio Imperio (20). No dejan de llamar la atención en el conjunto de los escritos que estamos comentando, referencias espacios más lejanos que los estrictamente europeos, las alusiones al peso de los intereses maritimos y comerciales en el conflicto. Se piensa que franceses, ingleses, genoveses y holandeses están en la Península es sobre todo para conseguir ventajas económicas; se expresan constantes quejas sobre la mala política que en las Indias se ha desarrollado, y se proponen remedios para corregirlo (21). En medio del fragor europeo se perciben los vientos del creciente protagonismo de aquellos territorios, pero todavia se conciben en función de intereses exclusivamente europeos.

Unos años más tarde este panorama había variado sustancialmente. Ya casi ni se recuerda el antiguo dualismo, ni se piensa que los interese de Estado se limitan al propio continente. El protagonismo no solo de Inglaterra, sino de Prúsia, y Rúsia pasa a primer plano (22). La religión ha dejado de ser definitivamente un principio ordenador del mapa polí-

---

(19) *Torneo de guerra en que ofrece campo la Europa a sus Príncipes que son los siguientes, España, Francia, Alemania, Saboya, Baviera, Portugal, Inglaterra, Olanda y demás aliados*, s.l.s.a., 10 pp.

(20) Marqués de San Felipe, *Comentarios de la guerra de España e história de su rey D. Felipe V el animoso*, Madrid, B. A. E., vol. XLIX, 1957, p. 241.

(21) M. T. Perez Picazo, *ob. cit.*, vol. I, p. 199.

(22) Un buen ejemplo lo constituye la publicación periódica titulada, *Estado político de la Europa traducido del francés al castellano por Mr. Le-Margne y el Doctor Don Antonio María Herrero*, Madrid, Imp. del Reyno, 1739-1744.

tico, que se organiza sin ningún perjuicio confesional. La idea de que Europa no es solo una realidad política sino cultural, aflora en algunas publicaciones que, como el *Diario de los literatos,* pretende poner al día a los españoles sobre las novedades que ocurren al otro lado de los Pirineos. El mismo título de algunos periódicos, mediado ya el siglo, da buena cuenta de este objetivo: *Diario Extrangero, Correo general de la Europa, Espiritu de los mejores diarios que se publican en Europa* etc ([23]). Los reformistas españoles de la primera mitad del siglo, Feijoo, Mayans, Burriel, reflejan muy bién esta actitud. Los interesa sobre todo esa Europa culta de los eruditos, con la que buscan relaciones ([24]). Dentro de ella los hombres y las naciones son iguales, no hay mejores ni peores por razones intrínsecas, sino por circunstancias históricas ([25]).

José del Campo Raso, continuador de la obra del Marqués de San Felipe incluyó en sus *Memorias políticas y económicas* la azarosa vida del Principe de Menzikoff. De esta manera los lectores españoles entraban en contacto en las peculiaridades del reinado de Pedro I y supieron algunas de las características de aquel inmenso imperio. Allí, como había ocurrido con el propio Menzikoff, se podia ser analfabeto e increiblemente rico. El poder de los señores no se media en extensión sino en número de siervos que eran «como esclavos dependientes del territorio qu cultivan» ([26]). Conjuras y maquinaciones eran práctica habitual y, en consecuencia, los cambios de fortuna eran inesperados. Pero no todo era desproporcionado y negativo. También se daba cuenta de los deseos de instrucción que animaban al Zar, que le habían llevado a «pasear todos los Estados de Eu-

([23]) Sobre la prensa española de esta etapa y sus características, P. Guinard, *La presse espagnole de 1737 a 1791. Formation et signification d'un genre,* Paris, C.R.H., 1973.

([24]) A. Mestre, *Despotismo e Ilustración en España,* Barcelona, Ariel, 1976.

([25]) Un buen ejemplo de estas ideas son los ensayos que sobre «cotejo de naciones» incluye el P. Feijóo tanto en el *Teatro Crítico Universal* como en las *Cartas Eruditas.*

([26]) José del Campo Raso, *Memorias políticas y militares para servir de continuación a los Comentarios del marqués de San Felipe,* Madrid, B.A.E., vol. XCIX, p. 418.

ropa» ([27]) y de los cambios que se iban introduciendo. La inclusión de esta insólita biografía se debía a los informes proporcionados por el duque de Liria, que había pasado tres años en Petersburgo intentando, como ya antes lo hiciera Alberoni o Lambilly en época de Ripperdá, un convenio hispano-russo. El proyecto fracasó por entonces ([28]), pero la imagen de una Europa dilatada por el Este y de un inmenso imperio que formaba parte inequívoca de ella se incorporo definitivamente al horizonte geográfico de algunos españoles. Después de un largo silencio, también empezamos a asistir a una paulatina renovación de la ciencia juridica internacional. José Finestres, desde su cátedra de la nueva universidad de Cervera, promueve el interés por esta disciplina y aglutina entorno suyo, hasta que se cree otra específica en el Colegio Imperial de Madrid en 1771, la enseñanza de sus normas. En 1740 comenzo a editarse en Madrid la *Colección de los tratados de Paz, alianza, neutralidad...* de Abreu y Bertodano ([29]). Su trabajo es extraordinario y no demerece en nada de los *Recueils* publicados por autores extranjeros. Pero su labor no se queda ahí. En este mismo año de 1740 tradujo la obra de Pecquet, *Arte de negociar con los soberanos,* y 1746 la de Mably, *Derecho Público de la Europa, fundado en los tratados concluidos hasta el año de 1740* ([30]). Otros muchos seguirán su esfuerzo, aunque la plena adopción del derecho internacional moderno en España tendrá lugar sobre todo en la segunda mitad de la centuría.

([27]) *Ibidem.*

([28]) Sobre las relaciones hispano-rusas en el siglo XVIII, A. M. Schop Soler, *Die spanisch-russischen Beziehungen im 18. Jahrhundert,* Wiesbaden, 1970 y J. M. Sanchez Diana, *España y el norte de Europa,* Valladolid, 1963.

([29]) J. A. Abreu y Bertodano, *Colección de tratados de paz, alianza, neutralidad...,* Madrid, 1740-1752.

([30]) J. A. Abreu (traductor), *Derecho público de la Europa fundado en los tratados concluidos hasta en año 1740,* Madrid, 1746, 2 vols.

III. *EQUILIBRIO Y ALIANZAS*

Ei en el plano de las ideas España seguia de cerca las tendencias europeas, también en el de los hechos se fue produciendo una paulatina integración. El realismo político que había llevado a aceptar el significado de la Paz de Utrecht favoreció la reflexión sobre el verdadero potencial humano y económico de la Monarquia y obligó a buscar sus intereses por encima de cualquier otro tipo de consideraciones. No solo se aceptaba plenamente el sistema del equilibrio europeo, en el que la Monarquia de Felipe V se había integrado a través de los Pactos de Familia, sino que se reconocia que gracias a él se habian conseguido los objetivos italianos ([31]). Europa aparecía a los ojos perspicaces de ciertos españoles de mediados de siglo como un inmenso tablero en el que cada pieza tenía que medir muy bien cuales iban a ser sus movimientos, y donde la política, o la razón de estado, consistía en elegir amigos, conocer a los enemigo y tratar a unos y otros en consecuencia. Las reglas para discernilos tampoco eran dificiles: bastaba, escribia D. José de Carvajal y Lancaster, con reflexionar sobre «la situación de vencidad o distancia y la conformidad u oposición de derechos: para poder optar con plena seguridad ([32]). De acuerdo con estos criterios, el Secretario de Estado de Fernando VI esbozará su plan sobre como debía de la política española. Concibe una Europa plural en la que sin embargo los Estados directamente relacionados con España no son demasiados y lo estan fundamentalmente debido a la proximidad geográfica o al peso de la historia, cuya impronta condiciona el presente. Le preocupan en primer lugar las relaciones con los «reinos confinantes», Francia y Portugal, a quienes compara con la puerta

([31]) Sobre la política exterior en la primera mitad del siglo XVIII la síntesis más actual es la de D. Ozanam, «La política exterior de España en tiempos de Felipe V y Fernando VI», en *La época de los primeros Borbones*, t. XXIX de la *História de España*, ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1985.

([32]) J. de Carvajal y Lancaster, «Testamento político», en *Continuación del Almacén de frutos literarios*, t. I, Madrid, 1818, p. 9.

principal y la secreta del solar español. Portugal es la secreta y por ello le interesa mantenerla cerrada. La política que propone carece de alternativas: «o conquistarle o confiarle». Lo primero aunque lo considera práctico, no le satisface demasiado, por que «Conquistas sin derecho no las aprueba el cielo», y por ello se inclina por la segunda opción, «confiarle, beneficiándole, dándole mil pruebas de sinceridad, haciendo recíprocos tratados de alianza y comercio...» ([33]). Respecto a Francia la postura es más delicada, todo parece hablar de identidad de interesses y, sin embargo, Carvajal desconfía porque recuerda, escribe, las antiguas usurpaciones. La opinión general, es que se ha de mantener la alianza entre las dos ramas de una misma dinastía para siempre pero desde su punto de vista, esto constituye un grave error. Sus razones son muy concretas y recuerdan algunas de las que se esgrimieron en la centuria anterior: «tienen por nosotros una enemiga irreconciliable» que proviene de antiguo ([34]); su comportamiento, aún como aliados, deja mucho que desear, según se comprobó en la Guerra de Sucesión, pues solo buscaron ventajas económicas e intervención política. Y en los últimos años no parece que estas intenciones se hayan corregido, a pesar de la estrecha alianza, tal y como han probado las guerras de Italia:

> «Y así no hay que dudar que no cabe tal union por más que hagamos de nuestra parte, y que la Francia nos ha de asesinar simpre, y que nos harán mucho más daño siendo amiga que siendo enemiga; y que el español que predique esta unión o es mal español o está ciego, como yo lo estuve» ([35]).

Si España no puede contar con la amistad francesa debe intentar encontrar otros apoyos que la contrarresten, porque Carvajal ve muy claro que el «desequilibrio» es muy peligroso.

([33]) *Ibidem*, p. 10.
([34]) *Ibidem*, p. 12.
([35]) *Ibidem*, p. 16.

Y la alternativa no es otra que la Gran Bretaña. No se le oculta que muchos problemas entorpecen esta alianza: Gibraltar, Mahón, el asiento de negros... pero ni son invencibles, ni ocultan lo conveniente que es para ambos Estados llegar a un acuerdo. La alianza inglesa, que es imprescindible desde el punto de vista de los intereses maritimos, no basta sin embargo para resolver los problemas del viejo continente, por lo que se necesita complementarla con una relación lo más estrecha posible entre la Monarquía española y la Casa de Austria ([36]). Las ventajas que le llevan a proponer esta opción son muchas y entre ellas destaca en primer lugar la mayor protección a los infantes establecidos en Italia y la nula rivalidad en el ámbito maritimo y colonial ([37]).

> «No nos engañemos, escribe Carvajal, eeste es el sistema seguro: la alianza de España, la casa de Austria alemana, Inglaterra y Portugal, es incencible bien dirigida y es el verdadero equilibrio de la Europa, donde nadie puede atreverse a emprender cosa les desagrade, y si se enredan otras potencias entre sí, podría dejarlas reñir lo que gusten con seguridad de que queriendo meter el montante, todas vendrían a la razón» ([38]).

Las palabras de Carvajal son las de un político francófono, que entiende el equilibrio más que como sistema, en función de contrapeso a una sola potencia: Francia. Su visión de Europa es clásica: está limitada a unos pocos paises: Inglaterra, Francia, Portugal, el Imperio y los estados Italianos, y ni las nuevas potencias, como Rusia o Prusia, ni los estados medios, como Holanda y Saboya, juegan un papel decisivo. Sí la preocupa sin embargo el mundo americano, en el que se percibe un cambio indiscutible y una grave amenaza que

([36]) *Ibidem*, p. 22.
([37]) *Ibidem*, p. 24.
([38]) *Ibidem*, p. 25.

procede del reconocimiento explícito del derecho de libre navegación ([39]).

No son muy diferentes los criterios del Marqués de la Ensenada, a pesar de que la historiografía haya resaltado tradicionalmente su francofilia. En un escrito dirigido a Fernando VI en 1746, al poco tiempo de haber accedido este al trono, expone cuál es desde su punto de vista la situación europea y la política que conviene a España. Con cierto excepticismo reconoce que «el soñado equilibrio de las potencias es el común pretexto de todas las disputas» ([40]), y se propone componerlo de acuerdo con el interés de España. Este, en la coyuntura precisa de la guerra de Sucesión Austrica y sus derivaciones en Italia, no ofrece ninguna duda,

> «se ve claro que lo que importa es la paz y que se balancee el poder de la Francia, estableciendo nuestra unión con los inglesés y austriacos, que no son menos autorizados en tan saludable fin» ([41]).

No duda que para conseguir la paz hay que continuar la guerra, ni de las directrices que debe seguir la diplomacia española. Francia es el aliado, pero su conducta es tan interesada, que se debe practicar «la disimulación» y mantenerse amigo pero independiente. Con Inglaterra debe buscarse el entendimiento, lo mismo que con los austriacos, intentando consolidar la posicion española en la península italiana. Allí radican los verdaderos objetivos españoles; pero Ensenada comprende que los hilos que mueven los complejos intereses de los ochos Estados estan mucho mas lejos. Por eso considera conveniente prometer a Viena subsidios para recuperar

---

([39]) Sobre Carvajal puede verse la obra de D. Ozanam, *La diplomacia de Fernando VI*, Madrid, C.E.I.C., 1975 y el artículo de M.D. Gomez Molleda, «El pensamiento de Carvajal y la política internacional española del s. XVIII», en *Hispania*, n.º XV, 1955.

([40]) «Idea de lo que parece preciso en el dia para la dirección de lo que corresponde a Estado y se halla pendiente», publicado por A. Rodriguez Villa, *Don Cenón de Somodevilla, Marqués de la Ensenada*, Madrid, 1878, p. 36.

([41]) *Ibidem*, p. 42.

la Silesia del Rey de Prusia, y a Londres facilidades en la navegación y el comercio con América (42). Respecto a Gibraltar su posición no puede ser más realista:

> «La restitución de Gibraltar es cuerda delicada para que se toque en el día. Un estudiado silencio convendrá más a unos y otros y el obviar por nuestra parte que no se introduzca claúsula ni expresión, en lo que se conviene que estorbe en adelante a los fundamentos que se halle la Monarquía con el vigor que no será dificil que cobre en pocos años de tranquilidad y aplicación» (43).

Aunque Francia, Austria e Inglaterra son los ejes del sistema en el que debe integrarse España, también hay otras potencias que conviene tener en cuenta. En Italia le preocupan sobre todo Roma, Génova y Módena y en la propia península Portugal, con quien no existe buen entendimiento sobre todo a causa de Francia. No parece demasiado interesado en las relaciones con Holanda, Dinamarca y Suecia con quienes existen tratados de comercio no demasiado provechosos (44).

El horizonte político de Carvajal y de Ensenada, estaba voluntariamente limitado por los problemas concretos en que la monarquía española se hayaba inmersa. Pero no todos los testimonios muestran esta despreocupación por los problemas del resto de Europa. Un escrito, erroneamente atribuido a Campillo, titulado *Tratado de los intereses de Europa,* refleja una visión más dinámica y compleja del juego de intereses europeos y una gran prespicacia a la hora de detectar los posibles puntos de fricción (45). Describe el viejo continente partiendo de su nucleo central, Roma y el Imperio, y desde ellos va ampliando su radio de acción hasta llegar a los

---

(42) *Ibidem,* pp. 38-39.
(43) *Ibidem,* p. 40.
(44) *Ibidem,* pp. 41-42.
(45) «Tratado de los intereses de Europa», en *Continuación del Almacén de frutos literarios,* vol. VII (1819).

estados peninsulares: España y Portugal. Destaca muy especialmente el papel de Rusia, cuyos intereses están presentes en Occidente y en Oriente y cuyas conquistas,

> «han abierto camino a la escuadra rusa por el mar Báltico y más acá, pues se han visto velas Rusas en el mar de España» ([46]).

No menos importante es el papel de Prusia, de quien asegura,

> «no hay en Europa estado que tenga más pretensiones que la Prusia» ([47]).

Pero lo que verdaderamente le admira es el poder de Inglaterra cuya mira no es territorial, sino

> «la manutención y extensión de su comercio y conser vación y aumento de su marina» ([48]).

El escrito tiende a demostrar la necesaria amistad entre Austria y Gran Bretaña, e indirectamente las ventajas que podrían seguirse de un eventual acercamiento entre Londrés y Madrid ([49]). Reconoce el papel fundamental que juega en el ordenamiento europeo y no duda en señalar cuales son sus verdaderas fuerzas:

> «La Inglaterra es la potencia más poderosa por sus armas por su marina y por sus ligas con casi todas las potencias del Norte y Alemania. No hay paces que no se traten con su intervención: es poderosa para alterar cualquier proyecto».

([46]) *Ibidem*, p. 248.
([47]) *Ibidem*, p. 253.
([48]) *Ibidem*, p. 258.
([49]) *Ibidem*, p. 259.

y concluye con excesivo optimismo:

> «La alianza de Inglaterra con España es utilissima para las dos potencias» ([50]).

Respecto a Francia su entusiasmo es mucho menor. Reconocer que la unión es por naturaleza repugnante «porque se aborrecen estas dos naciones ya hace tiempo» ([51]), pero visto los lazos de parentesco y otros intereses acepta sin demasiado entusiasmo la conveniencia de establecer una alianza. Contempla una Europa multiple y diversa, sometida a continuos reajustes, en la que las alianzas se entrecruzan en un complicado juego diplomático, cuyo fin último es preservar el equilibrio del mapa europeo: Inglaterra, Austria y España sujetan a Francia. Esta por su parte debe apoyarse en Suecia, Cerdeña o en la misma España. Rusia, el Emperador y Polonia ponen un cerco al expansionsimo prusiano, mientras que en Italia, Venecia debe mantener un doble juego: frenar al turco con la amistad Austriaca y unirse estrechamente al resto de los soberanos italianos para defenderse de la excesiva tutela del Imperio.

No sabemos como se vieran afectadas estas concepciones por el subito cambio de las alianzas que se empieza a operar después de Aquisgran y el estallido de la Guerra de los Siete Años. Sí que desde entonces se empezó a vislumbrar para España un nuevo papel dentro del sistema del equilibrio europeo no como pieza, sino como arbitro en el antagonismo anglo-francés ([52]).

A comienzos de los años setenta un ilustre jurista, D. José de Olmeda y León, introductor en España de las doctrinas de Vattel y autor del primer tratado sistemático del derecho de gentes ([53]) definió de forma mucho más precisa y termi-

---

([50]) *Ibidem*, vol. VIII, p. 6.
([51]) *Ibidem.*
([52]) D. Ozanam, «La política exterior...», cit., p. 654 y ss.
([53]) J. de Olmeda y León, *Elementos de derecho público de la Paz y la Guerra*, Madrid, 1771.

nante que los políticos de mediados de siglo lo que era el equilibrio:

> «Las naciones de Europa, excarmentadas de los funestos ocasos que acarrea el excesivo poder de un Estado, procuran con vigilancia no dejar sobrepujar demasiado a alguno que venga precisamente a hacerse arbitro de los demás. Esto es lo que los políticos llaman Equilibrio de la Europa, y se reduce a igualar de tal modo sus fuerzas, que no llegue a sobrepujar ninguna» ([54]).

Respecto a las relaciones que la Monarquía española debe mantener con otras potencias Olmeda difiere sustancialmente de las opiniones de sus predecesores. En los años en que escribe las predicciones se han hecho realidad, y no son los franceses, sino los ingleses quienes,

> «se han hecho como arbitros de la Europa y una de sus principales potencias».

Su fuerza como ya señalara el autor del *Tratado de los intereses de Europa* no radica en su éjercito, ni en su posición estrategica, sino en una poderosa marina, y en un floreciente comercio. Por eso el principal objetivo de la política española debe ser contrarrestar este poder, reforzando las fraternales relaciones entre las dos ramas de los Borbones, que,

> «unidos en lazo estrecho de amistad, no piensan más que en ayudarse recíprocamente».

Amistad, buena correspondencia que no debe olvidar un segundo objetivo: interesar a Francia en cualquier conflicto contra Inglaterra ([55]).

Respecto a las otras potencias la actitud de Olmeda es bastante precisa. Con Austria, las potencia del Norte, los Cantones suizos no parece díficil manter las buenas relacio-

---

([54]) *Ob. cit.*, supra t. I, p. 226.
([55]) *Ibidem*, I, pp. 253-265.

nes ya que hay pocos intereses comunes. En Italia deben prevalecer los lazos de parentesco con los principes españoles allí establecidos. Con Roma, sumisión a la autoridad pontificia en la espiritual y a la vez firmeza ante la potestad temporal. Más complejas son las relaciones con Portugal, a las que nuestro tratadista dedica una atención especial. Con realismo considera que los pretendidos derechos susesorios españoles no solo están prescritos sino que son inútiles, aunque paradogicamente recuerda que siguen estando en vigor los que corresponden a la Casa de Farnesio ([56]).

IV. *NEUTRALIDAD E INDEPENDENCIA*

En dos momentos muy distintos durante el siglo XVIII, los políticos y tratadistas españoles van a prestar atención al tema de la neutralidad: entre 1756 y 1761, en época de Fernando VI y a partir de 1780, coincidiendo con la llamada neutralidad armada. En ambas, mas que una actitud la neutralidad es un instrumento de política exterior.

En el pensamiento jurídico de la época la posición — del neutral ni era cómoda ni estaba bien considerada. Ortega y Cotes la identificaba con una conducta basada en la abstención y en la imparcialidad más absoluta. Así lo había sostenido Vattel y en consecuencia sus discípulos españoles:

> «Pueblos neutrales en una guerra son aaquellos que no toman parte en ella permaneciendo amigos comunes de ambos partidos y no favoreciendo al uno en perjuicio del otro» ([57]).

Olmeda sin embargo dejaba entreveer ciertos recelos sobre esta posición, sobre todo en caso de conflictos internos ([58]). Pero más que en el terreno de los principios la controversia

---

([56]) *Ibidem*, I, pp. 297-98.
([57]) J. M. Pando, *Elementos de Derecho Internacional*, Madrid, 1843, p. 455.
([58]) Olmeda, *cit.*, II, p. 12.

se centraba en sus consecuencias prácticas, es decir, en los derechos de los neutrales, especialmente en lo que se refiere a la navegación y la comercio. El estado de opinión más general, en España y en Europa, era favorable a defender estos derechos. Mably así lo había razonado y los jurístas españoles coincidían plenamente con él ([59]).

Otro aspecto muy distinto era el problema del corso, cuya licitud defienden casi unanimente. Esta contradicción obligaba a una complicada casuística para establecer la licitud o no de la presa, en la que se tenía en cuenta, el lugar, y el modo de apresamiento, el navio y los tratados vigentes entre los distintos estados afectados ([60]). La complejidad, y en algunos casos la indeterminación jurídica en que podían incurrir muchos actos de los neutrales, no impedía sin embargo que los tratadistas políticos, en la coyuntura concreta en la que la Monarquía española optó por la neutralidad revestía — esta postura de innumerables ventajas:

> «Nuestra neutralidad en el día vale un mundo, si sabemos sacar de ella las ventajas que nos ofrece. Es necesario conservarla puede hacerla valer en plena paz y con la pluma en la mano, otro tanto o más de lo que podría adelantarse con el cañón y con la espada, en una larga y sangrienta guerra de sucessos muy felices» ([61]).

Quien así escribe, Manuel Antonio de la Gándara, destaca sobre todo lo provechoso, lo util de semejante situación. Piensa que los contendientes van a solicitar el apoyo de España y que en consecuencia intentaran mover su voluntad ofreciendole todo tipo de compensaciones. Pondera también las ventajas de no verse inmerso en una contienda de tan

---

([59]) R. Lázaro y Dou, *De Dominio Maris* (Cervera, 1765). Trad. cas. *Instituciones de derecho público general de España...*, Madrid, 1880-1803.

([60]) Olmeda, *cit.*, II, p. 88. Sobre este jurista A. Herrero Rubio, *Don Joseph de Olmeda y León*, Valladolid, 1947.

([61]) M. A. de la Gándara, «Apuntes sobre el bien y el mal de España...», en *Almacén de frutos literarios*, I, p. 133.

grandes magnitudes y señala que esa es la oportunidad de restaurar el país:

> «Nuestras respuestas actuales, la dulzura de nuestra paz y el juego de la guerra en que en el presente orden ingleses, franceses, austriacos, haunoverianos, polacos, imperiales, suevos, rusos y prusianos nos presentan una coyuntura muy favorable para echar los cimientos de esta gran obra» ([62]).

Desde su punto de vista la neutralidad no es indiferencia, sino cálculo y en consecuencia, decisión política. En un mundo sujeto al protagonismo de los principes y a lo complejo de los intereses, más vale guardar las fuerzas que arriesgarse en una derrota.

Repasa Gándara la situación de Europa y se maravilla de los cambios que en poco tiempo se han sucedido.

> «¿Que significó en el mundo el duque de Branderburg hasta que tuvo a su frente Federicos»,

pregunta a su lectores, y

> «cuando Pedro el Zar concibio el proyecto de reducir los rústicos, barbaros y cerriles Russios a altura e instrucción, comercio, oplítica y disciplina militar y economia ¿no se rió todo el mundo a carcagada tendida»? ([63])

Por qué extrañarse entonces de la especial consideración que empieza a gozar la Monarquía española y del convencimiento general de que la victoria recaerá en aquel bando por el que España finalmente se incline. En un mundo dividido en dos bloques, la suerte y el interés de España consiste precisamente en no tomar partido, en mantenerse al margen

---

([62]) *Ibidem.*
([63]) *Ibidem*, p. 137.

de cualquier compromiso. Sus puntos de vista no son excepcionales. A juzgar por otros testimonios privados y públicos esta parece haber sido la opinión no solo de otros publicistas, sino de los ministros y aún del propio Monarca (64).

Veinte años más tarde y en circunstancias muy diferentes el tema de la neutralidad volverá a pasar a primer plano. La entrada de España en la guerra franco-americana contra Inglaterra en 1779 iba a tener importantes consecuencias en este sentido. Floridablanca, entonces ministro de Estado, deseaba trasladar el conflicto a Europa y castigar a los británicos «en su propia casa» si fuera posible (65). Aunque vistas las dificultades de la empresa y el mal entendimiento con el mando francés, tuvo que reducir el plan a unos objetivos más modestos: recuperar los teritorios que estaban en poder de Inglaterra, Gibraltar y Menorca en el caso de España, y Dunkerque en el de Francia. En consecuencia se procedió inmediatamente al bloqueo del Peñón. Esto provocó las reclamaciones de otros estados, que se sentieron lastimados en sus intereses comerciales. Rusia que venía utilizando esta ruta, se sintió especialmente afectada y advertió que tomaría medidas preventivas para defender su comercio. Al ministro español que hacia tiempo que intentaba un acercamiento a San Petersburgo, propuso un compromiso formal, siempre que la zarina se puisiese al frente de la alianza de los neutrales. Al mismo tiempo hace saber que la marina española procedería a detener cualquier navio que no actuara dentro de los principios de la estricta neutralidad (66). En febrero de 1780 Catalina II expidió la celebre declaración de la neutralidad armada, proclamándola como regla incontestable del derecho de gentes (67). Contó con el inmediato apoyo de Prusia,

---

(64) V. Palacio Atard, *El tercer Pacto de Familia*, Madrid, C. S. I. C., 1945.

(65) Citado por J. Hernandez Franco, *La gestión política y el pensamiento reformista del Conde de Floridablanca*, Murcia, 1984, p. 196.

(66) J. M. Sanchez Diana, «*Relaciones diplomáticas entre España y Rusia en el siglo XVIII*», en *Hispania*, n.º XLIX (1952).

(67) J. M. Pando, *cit.*, p. 178.

Francia, España y Austria, constituyendose oficialmente en mayo de 1781 al firmarse el acta combinada entre Catalina II y Federico de Prusia. Floridablanca que así evitaba un acercamiento anglo-ruso, apoyó desde el primer momento de proyecto, consciente de que favorecia a España ([68]). Aunque en algunas ocasiones se refirió a la Neutralidad armada como un medio de «desterrar para siempre los horrores de la guerra en todos los dominios de Europa» ([69]), su objetivo al apoyarla y propiciarla era mucho mas simple: propiciar el aislamiento de Inglaterra. Era consciente de que al carecer de fuerza coactiva, era demasiado fragil para constituirse en principio ordenador:

> «A la verdad la neutralidad armada será un ruido y un gasto sin efecto ni utilidad alguna, si cualquier noción beligerante no quiere conocerla ni respetar el pabellón neutral, y si sale con ello, por no haber un pacto y un poder ejecutivo que la obligue y fuerce a practicarlo» ([70]).

Pero pese a sua ineficacia sirvió a sus objetivos concretos de aquel momento y, como precedente, contribuyó a extender la idea de respeto al pabellón neutral y potenció el deseo de regular juridicamente los derechos y los deberes de los no beligerantes.

La neutralidad no era desde luego un término unívoco. Así por ejemplo, esta es la postura que Floridablanca recomienda respecto a Portugal, contraponiendola claramente a los efectos de una alianza formal, que no considera conveniente ([71]). Mientras que como aliado se considera que puede ser gravoso para España, por la extensión y dispersión de

---

([68]) A. M. Schop Soler, *Las relaciones hispano-rusas en epoca de Carlos IV*, Barcelona, 1971, pp. 25-26 y Conde de Floridablanca, *Obras Originales*, Madrid, B. A. E., 1897, art. CCCLXX de la «Instrucción Reservada».

([69]) J. Hernandez, *cit.*, p. 236.

([70]) Conde de Floridablanca, «Instrucción reservada», *cit.*, art. CCCLXXII.

([71]) *Ibidem*, art. CCCLXXVII.

sus dominios ultramarinos, con la «neutralidad amigable» de aquella Corte podian obtenerse muchos beneficios sobre todo respecto a la seguridad del continente americano. La política de acercamiento hispano-portugués propiciada por Floridablanca se orienta hacia tres objetivos: resolver los contenciosos territoriales en América del Sur, estrechar las relaciones familiares y formalizar acuerdos comerciales. Pero detrás de estos puntos concretos hay una preocupación política de largo alcance: neutralizar el territorio portugués ante cualquier conflicto bélico que surgiere con Inglaterra. En otras palabras, invalidar el tratado anglo-portugues de 1703 e impedir un nuevo desembarco británico en sus costas ([72]). Los tratados de 1777 y 1778 van a servir al estallar la guerra contra Inglaterra, para mantener a Portugal al margen de la misma. Con relativa frecuencia Floridablanca acusó a los portugueses de infringir los principios de la neutralidad armada a la que habían accedido en julio de 1780. Pero obtuvo finalmente seguridades, e incluso utilizó su pabellón como base operativa para vigilar los movimientos de los navios ingleses a lo largo del Atlantico y para traer metales americanos sin riesgo de ataques de corsarios ingleses ([73]).

La neutralidad que España propugna a mediados de siglo y la que defiende respecto a determinadas potencias está en abierto contraste con la estrecha alianza que consolida con Francia en el Tercer Pacto de Familia y que renueva en el tratado de Aranjuez de 1779. Alianza que es la base sustancial de su política exterior y que responde a unos criterios estrictamente utilitarios y racionales: asegurar un sistema político que permita la defensa del Imperio y unir fuerzas frente a un enemigo común. La estrecha relación entre Francia y España y la escasa popularidad del tratado explican la obsesión de Floridablanca por demostrar que no suponia

---

([72]) Sobre este problema, E. Prestage, *Portugal and the war of the Spanish Succession*, Cambridge, 1933 y D. Perés, *A diplomacia portuguesa e a secessão de Espanha (1700-1704)*, Barcelos, 1931.

([73]) Conde de Floridablanca, *Obras Originales*, «Memorial», p. 308.

subordinación y por buscar contrapesos que permitiesen a la Monarquía «gobernarse por si sola» ([74]). El mundo que percibe el ministro de Carlos III es mucho más extenso y dinámico que el que contemplaran sus antecesores. No hay un antagonismo único sino cuatro grandes potencias cuyos intereses mueven el pulso da Europa: Francia, Inglaterra, Austria y Rusia. En torno a ellas se mueven las otras como mediadores o como simples peones del tablero europeo. El papel de España dentro de este sistema es específico. No pude aspirar a ser protagonista; tampoco se resigna a ser una pieza más, sino pretende constituirse en bisagra entre unas y otras. España, estado intermedio que necesita el contrapeso de Francia, pero que todavía se siente poderoso, para supeditarse completamente a sus intereses. Por eso pretende ser «expectador del gran teatro», vigilante cauteloso de los movimiento de los poderosos; debe ser prudente, pero también mostrarse dispuesto a intervenir en defensa de sus intereses ([75]).

El sistema de política europea que en función de estos puntos de vista y de los intereses españoles concibe Floridablanca es bastante complejo. De un lado considera indispensable la alianza francesa,

> «porque siendo una potencia confinante y tan poderosa, sería peligrosisimo para dentro de estos reinos cualquiera desavenencia y nos privaria, por otra parte, de los auxilios de un aliado tan grande contra nuestros enemigos de aufera» ([76]).

Pero al mismo tiempo reorganiza las relaciones con los otros Estados en función precisamente de contrarrestrar esta influencia. Inglaterra es el enemigo común, pero también es el freno, por lo que no conviene «pensar en una ruina total

---

([74]) J. Hernandez, *ob. cit.*, p. 193.

([75]) Conde de Floridablanca, «Instrucción reservada», cit. art. CCCXVIII.

([76]) *Ibidem*, art. CCCIV.

del poder inglés, la cual dejaría a Francia sin distracción» (77). El Imperio solo interesa en función de Italia y el Mediterraneo, en donde se quiere establecer al mismo principio de neutralidad que impera en el Báltico. La busqueda de la amistad rusa es una consecuencia de la rivalidad con Inglaterra y este es el sentido de las relaciones con Prusia. Pero lo más significativo de sus proyectos no es el complicado juego de las alianzas, ni el intento de convertir a España en arbitro de las mismas, sino el dinamismo que preside el conjunto, y el peso especifíco de los intereses comerciales y del mundo colonial (78).

Floridablanca nunca cuestionó la doctrina del equilibrio europeo que regia las relaciones internacionales de su época. Por eso tampoco dudó de la necesidad de la alianza francesa. Pero para impedir intromisiones internas y supeditaciones externas, se propuso neutralizarla, ampliando considerablemente el radio de acción de la diplomacia española. Poco amigo de compromisos múltiples, rechazo la oferta de formar un pacto cuatripartido en 1788 junto con Rusia, Austria, Francia por considerarlo peligroso para el equilibrio continental, proponiendo mantenerse «sin convenciones ni ligaduras» que le impidieron obrar según las circunstancias (79).

V. *LA PAZ Y LA GUERRA*

Los conceptos hasta ahora tratados, son específicos, propios de un número reducido de hombres que entienden y manejar los asuntos de Estado. Pero la guerra y la paz son ideas mucho más amplios y además encierran un problema de valores, distintos según las circunstancias y el grupo social que los utilice. Para los hombres de leyes son actos precisos, con consecuencias más prácticas que emocionales, que el derecho debe regular y controlar a un tiempo. Los políticos los

(77) *Ibidem*, art. CCCXXXVII.
(78) *Ibidem*, CCCLIV y CCCLV y CCCLVI.
(79) J. Hernandez, *ob. cit.*, p. 237.

entienden como el resultado de una serie de fuerzas que hay que encauzar de acuerdo con los intereses de Estado y por medio de consideraciones pragmáticas, de utilidad. Y para los moralistas son una realidad inseparable de los objetivos y de los fines últimos que pretenden de manera que según sean estos asi deberán ser calificados aquellos. Todos piensan en la paz como algo concreto, y no como en una utopia, y todos dedican muchas más paginas a regular y a preparar la guerra que a los medios de salvaguarla. La guerra y la paz sus cuestiones que revistan para los juristas una especial importancia. Son elementos clave del derecho internacional y puntos de referencia obligada en cualquier tratado de derecho de gentes. Para Abreu y Bertodano la guerra es la expresión de la crisis de un sistema de relación, la ruptura del equilibrio entre dos estados; la consecuencia de la no aceptación de las reglas del juego o el resultado de la convergencia de una serie de intereses reciprocos. Es un mal, pero no desde el punto de vista moral sino legal, porque el fin del derecho público es evitarla. Tampoco la paz tiene nada que ver con el irenismo que defienden algunos de sus contemporaneos. Es simplemente un — acuerdo, una transacción que conviene a los príncipes y que los pueblos están obligados a observar para vivir en unión y en prosperidad.

Su formulación a través de un tratado la convierte en ley soberana del Estado, en equidad total con las otras leyes políticas y civiles, pero no guarda ninguna relación con la justicia de su causa, sino con el resultado de una serie de tensiones. Para Marín y Mendoza la guerra presenta un caracter polivalente. De una parte es «el mayor enemigo del genero humano», pero de otra es un medio util para detener a los «desmedidamente ambiciosos», se preocupa por la justicia de su causa y la supedita a la defensa de una bien mayor, que es la paz ([88]). Como Heinecio, a quien sigue en muchos puntos, prefiere los aspectos tecnicos a los supuestos

([80]) J. Marín y Mendoza, *Historia de la milicia española*, Madrid, 1776, vol. I, Introducción.

filosóficos y se preocupa sobre todo de los medios para evitar una y regular la otra ([81]). En Finestres la definición de la guerra puesta es también la principal preocupación. Para conseguir esta calificación debe cumplir con dos requisitos: ser declarada por quien tiene potestad y hacerse publica a través de determinados ritos y actos formales. La justicia se da por supuesta, siempre que se trate de un acto defensivo o que se emplee como castigo de una injuria recibida. El catedrático de Cervera, no es muy partidario de declararla sin grandes motivos, por lo que recomenienda siempre prudencia a la hora de iniciarlos aconsejando al Principe consulte con varones prudentes antes de dar un paso tan decisivo. La paz le preocupa menos. Es una convención que obliga mutuamente más positiva que natural y que desde luego debe ser pública ([82]).

Para Olmeda, defensor convencido del sistema del equilibrio europeo, la guerra es una necesidad y un medio de restaurar derechos conculcados. Un medio peligroso, que acarrea grandes males a la sociedad y que por lo tanto debe evitarse, pero que impide la inpunidad en la actuación o el excesivo poder. Absolutista convencido, va mucho más alla que Vattel que había defendido la impunidad de oficiales y soldados, excepto en el caso de manifiesta injusticia, y hace del soberano el único responsable. No rechaza la posibilidad de una guerra religiosa, aunque entiende que esta solo podría desarrollarse como conflicto interno ([83]).

En estos como en otros autores la preocupación fundamental es adecuar los conceptos de paz y guera a las reglas del derecho de gentes. No son suceptibles de juicio moral y por si mismos, sino en relación con sus causas, y su res-

---

([81]) *Ibidem*, y J. Marín y Mendoza, *Historia del Derecho natural y de gentes*, reed. y prólogo M. García Pelayo, Madrid, 1950.

([82]) J. Finestres, *Exercitationes academicas*, ejercicio IV, *cit.*, L. García Arias, «Adiciones sobre la doctrina hispana de derecho internacional», en A. Nussbaum, *Historia del Derecho Internacional*, Madrid, s.a., p. 471 y ss.

([83]) J. de Olmeda, *ob. cit.* Sobre el pensamiento de este jurista A. Herrera Rubio, *Don Joseph de Olmeda y León*, Valladolid, 1947.

ponsabilidad rara vez afecta a los subditos. La guerra debe ser el último recurso y, desde luego, nunca debe desencadenarse sin tener previstas todas sus consecuencias. Se la despoja de cualquier caracter irracional o trascendente y se la convierte en un instrumento legítimo del propio derecho de gentes.

Este caracter instrumental y pragmático se acentua considerablemente en las concepciones de los hombres de Estado. Así lo advierte claramente Carvajal, para quien el concepto de guerra justa debe compaginarse con el de guerra util.

> «Después de la justicia se ha de mirar la utilidad, porque si lo que se solicita, aunque sea con derecho, ninguna utilidad ha de dar después de conseguido es contra justicia gravar a los vasallos con los gastos y mucho más con los riesgos de la vida para lograr lo es inutil (84).

También la idea de utilidad es la que determina que Ensenada recomiende la paz como «punto céntrico» del reinado de Fernando VI. En ella convergen el deseo de los subditos, de mejora de la economía y la prosperidad del Estado. Que la considere mas conveniente no quiere decir que rechace la licitud de la guerra, ni siquiera su utilidad en determinadas circunstancias, porque

> «no hay paz segura si se compra con indecoro o descrédito del que la ajusta, y conviniendo tanto que séa sólida y durable, es menester afianzarla a costa de algún riesgo y fatiga, y que conozcan las potencias extranjeras que hay igual disposición en el Rey para empuñar la espada que para ceñir las sienes con la oliva» (85).

---

(84) J. de Carvajal, «Testamiento político», *cit.*, p. 8.

(85) Marqués de la Ensenada, «Idea de lo que es preciso...», *cit.*, p. 32.

Para Floridablanca la guerra es una desgracia,

> «Deseo de todo corazón que Dios libre a sus amados vasallos de los honores de la guerra»... ([86]).

Una desgracia que sin embargo «la necesidad o el honor» puden provocar. En la medida eu que los objetivos españoles eran defensivos durante los años que estuvo al frente de la secretaria de Estado intentó según sus propias palabras «evitar la guerra mientras lo pueda conseguir» ([87]). Claro que esta postura tenía mucho de interesada como se vió en el caso de la guerra contra Inglaterra de 1779, en que pretendió hacerla en los mejores condiciones posibles. Si la guerra es un mal necesario, la paz es un interés de Estado, que cualquier gobierno debe promover. No la concibe Floridablanca de una manera estática, sino como el resultado de un equilibrio, confundiendose en la práctica con la idea de neutralidad armada. También para Campomanes la guerra es un medio al servicio del Estado. Su sentido practico le lleva a intentar evitarla, recurriendo incluso a argumentos históricos: deben ponderarse los riesgos y medir las propias fuerzas tanto militares como económicas. También para él la paz es una convicción moral sino una conveniencia, siendo ambas el resultado de una decisión racional y no emocional.

Militar y diplomático, el Conde de Aranda nunca desdeñó recurrir a la guerra cuando está podía proporcionar resultados prácticos ([88]). Por el contrario considero «escan dalosa» cualquier implicación en un conflicto de caracter exclusivamente ideológico, o cuyos objetivos no estuvieran muy claros ([89]). También en su pensamiento la paz y la neutralidad casi se confunden, porque la considera exclusivamente una pieza del sistema del equilibrio europeo ([90]).

([86]) Conde de Floridablanca, «Instrucción reservada», *cit.*, art. CLXII.

([87]) J. Iernandez, *ob. cit.*, p. 207.

([88]) R. Olaechea, *El Conde de Aranda y el partido aragonés*, Zaragoza, 1969. «Plan de Gobierno (22 de abril de 1781)», pp. 157 y ss.

([89]) R. Olaechea y J. A. Ferrer Benimeli, *El Conde de Aranda*, Zaragoza, 1978, vol. II, «Reflexiones (29 de septiembre 1792)», p. 95.

([90]) *Ibidem*, «Observaciones sobre si convenía a la España declararse contra la Francia», vol. II, p. 105.

Utilidad y desapasionamiento; comprensión del sistema europeo y del juego diplomático, rechazo de la guerra desde la consideración de las propias fuerzas españolas e identificación de la paz con una situación de neutralidad vigilante, son algunas de las premisas que se desprendem de la conducta y de los escritos de estos hombres de Estado.

¿Era esta también la visión de los moralistas? Indudablemente no. Herederos de una tradición preocupada fundamentalmente por la guerra justa, en ningún momento pensaron que la guerra y la paz eran simples instrumentos de la razón de Estado. Tampoco las identifican apriorísticamente como un mal o como un bien moral. Los escritores eclesiasticos resoltan siempre que la ley divina y la natural están por encima de las positivas y que estas deben dirigirse siempre hacia el bien común. Y a la hora de identificar en qué consiste este, la religión ocupa un primerísimo lugar. Este razonamiento, aunque conocido, es muy importante en relación con el tema de la guerra y de la paz, porque subordina ambas a fines trascendentes y establece una disyuntiva moral en caso de no coincidencia de los intereses políticos con los religiosos. Disyuntiva que llegado el caso podía incluso dispensar a los subditos del deber de la obediencia ([91]). Se acepta la difusión clásica de la guerra «publica pugna suscepta Principes Imperio» ([92]) y la obligación del subdito de secundarla sin interpretar sus razones salvo, claro está, en caso de peligro para la religión. Pero lo más interesante no es esta matización sino la pervivencia del concepto de guerra religiosa, de cruzada durante todo el siglo XVIII, en perfecta concordancia con los ideales de San Bernardo, y el rechazo en muchos casos del derecho de gentes, porque supone hacer causa común con estados de distintas religiones ([93]).

([91]) M. V. López-Cordón, «Predicación e inducción política en el s. XVIII: Fray Diego José de Cadiz», en *Hispania*, t. XXXVIII (1978), pp. 71-119.

([92]) Fray Valentín de la Madre de Dios, *Fuero de consciencia...*, Madrid, 1728.

([93]) Fray Miguel de Santander, «Tres exordios...», en *Sermones panegíricos...*, Madrid, 1803, t. II, p. 413 y V. Fernandez Valcarce, *Desengaños filosóficos*, Madrid, MDCCLXXXVII, p. 5.

En determinadas circunstancias la paz puede no ser un bien sino incluso un pecado de omisión, en clara aplicación del principio de que «el que no esta conmigo esta contra mí», identificándose al neutral con el adversario y calificando de vergonzosas ciertas claudicaciones (94). Sera Fray Fernando de Zeballos, autor de *La falsa filosofía* quien mejor acierte a expresar estos puntos de vista en fechas anteriores a la Revolución francesa. Expone allí, en el volume V, como uno de los males del siglo la perniciosa práctica de querer interesar al pueblo en cuestiones políticas, inicitandole a pensar en cuestiones que como la economía, el comercio, la paz y la guerra, exceden su capacidad de juzgar:

> «¿sería menos que un necio o un fanático el predicador que hiciese a sua auditorio un largo razonamiento sobre las conveniencias que podía traer al reino un tratado de paz o de comercio con otra nación?».

Por ese camino, incluso podría llegarse al disparatado extremo de que el pueblo pretendiese influir en las decisiones sobre tales cuestiones, cuando es evidente que estos asuntos deben ser simpre reservados.

> «Las conveniencias de la paz o de la guerra se pesan y consideran en el gabinete secreto de los príncipes y en el consejo de los generales y letrados» (95).

El pacifismo de algunos ilustrados y sus reservas frente a la guerra le producen la más viva indignación, solo comparable a la que le provocan los que critican los métodos con que el orden social impone sus leyes (96). No solo la moral, sino el mismo Evangelio muestran claramente la licitud

---

(94) Fray Rafael de Velez, *Preservativo contra la irreligion...*, Cadiz, 1812.

(95) Fray Fernando de Zeballos, *La falsa filosofía*, Madrid, 1775--76, vol. V, p. 201.

(96) *Ibidem*, vol. V, pp. 309-310.

y la necesidad de la guerra. La Sagrada escritura y los Santos Padres así lo confirman: Tertuliano, San Pablo, San Augustín y tantos otros han defendido el legítimo uso de la espada. Los grandes teólogos así lo confirman, por todo lo cual sostiene Zevallos, debemos, apresurarnos a

> «desvanecer los escrúpulos de los que duran sobre las causas justas de la guerra» ([96]).

VI. *CONCLUSION: PENSAMIENTO POLITICO Y CRISIS REVOLUCIONARIA*

A lo largo del siglo XVIII se va configurando en España un pensamiento politico-internacional que se caracteriza por su racionalidad y realismo. Se apoya en la consideración de Europa como una realidad política y cultural y busca situar a la Monarquía española en una situación lo más favorable posible. El continente es como un gran tablero de ajedrez en el que se mueven las distintas potencias, cada cual de acuerdo con sus intereses y su peso específico. No son iguales, pero en la medida que se complementa, todas son necesarias como factor de estabilidad. El principio que informa todos los movimientos es el del equilibrio, a cuyos intereses se supedita el juego de las distintas piezas.

Después de ciertos titubeos, políticos y publicistas españoles van a aceptar plenamente este sistema, que llega a convertirse en eje de su política. S abandonan las consideraciones grandilocuentes sobre el papel histórico de la Monarquía, y se intentan establecer unas lineas de actuación que preserven sus intereses. Desde 1761 el diagnóstico es inequivoco: hay que contrarrestar el poderio Británico y para conseguir lo no hay más que un medio: convertir la alianza francesa en instrumento técnico al servicio del equilibrio europeo. Para reforzarlo en momentos de crisis, o para asegurar la propia

([97]) *Ibidem*, vol. V, p. 201.

independencia, se apoya una política de neutralidad, que aisle a Inglaterra, y que permita ensanchar el campo de las relaciones. Pero todo este complejo entramado sufrió una dura prueba con los acontecimientos de 1789. La Revolución francesa no solo llevó a cabo «una mutación repentina de las antiguas leyes y usos» ([98]), si no que puso a prueba el propio sistema internacional, el del equilibrio entre Estados, colocando a España en el dilema de elegir entre sus intereses políticos y sus afinidades ideológicas. Cualquier reflexión sobre este complejo contexto europeo debía resolverse partiendo de tres consideraciones: las propias fuerzas; la dispersión teritorial y los problemas pendientes. Basandose en ellas, Floridablanca dió largas a la ruptura con Francia y prefirió «contemporizar cuanto se pueda» ([99]). La desconfianza respecto a Inglaterra y el nulo apoyo que puede esperar de su antigua aliada le lleva a proponer como alternativa una neutralidad armada «mediante el acuerdo de Rusia, Suecia y Dinamarca, que evitasse el asilamiento y sirviese de freno a las pretencisones británicas ([100]). Mucho más explicito, Aranda, y en sus «Observaciones sobre si convendría a la España el declararse contra la Francia o bien mentenerse neutral armada», juzga poco conveniente unir las armas españolas a las de la primera Coaligación europea, por el temor de que peligren las posesiones americanas. Sigue defendiendo el principio del equilibrio y en su nombre se opone a cualquier engrandecimiento de las potencias coaligadas en detrimento de Francia, protegiendo decididamente los intereses de la Monarquía francesa frente a Prusia y Austria. Racionalmente antibritánico piensa que siempre habría más analogía con aquella potencia, aunque sea republicana, que con Inglaterra, e intenta promover un sistema de neutralidad o paz armada

([98]) M. V. López-Cordón, «Relaciones internacionales y crisis revolucionaria en el pensamiento de Campomanes», en *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporanea*, I, 1980, p. 63.

([99]) A. Rumeu de Armas, *El testamento político del Conde de Floridablanca*, Madrid, C.S.I.C., 1962, p. 74.

([100]) *Ibidem*, p. 98.

que sea mas disuasorio que ofensivo ([101]). Campomanes, presidente del Consejo de Estado en 1792 y 1793, también participa de estos puntos de vista y apoya, en nombre de «la buena razón de Estado» ([102]) defiende la neutralidad. Como todos los hombres de su generación no concibe más Europa que la del equilibrio y no entiende ningún sistema que pueda formarse al margen de sus principios rectores. La neutralidad que propone es la única alternativa posible para la Monarquía de Carlos IV. Es una forma de resolver la gran paradoja que plantea en España la crisis revolucionaria, la de verse más comprometida por el triunfo de los aliados y la derrota francesa, que por el fortalicimiento de la Convención. En su pensamiento, como en el de Floridablanca o el de Aranda, esta perfectamente clara la idea de que la política española tiene que atender un doble frente, en Europa y en América, y que es díficil conciliar los intereses de ambas partes. La alianza inglesa, que es sin duda la lógica desde el punto de vista continental, era la más peligrosa para Ultramar y en consecuencia no queda más que optar por la neutralidad. La negativa de los politicos españoles a que la Monarquía de Carlos IV contraiga compromisos es coyuntural, «hasta que cambie el sistema y equilibrio con que nos gobernamos ahora» ([103]) y se basa en el firme convencimiento de que ningua potencia pude actuar aislada, ni cabe verdadera alianza entre aquella que no conjuguen, o mejor completen, sus intereses reciprocos. ¿Era practicable este sistema? Los acontecimientos demostraran que el antagonismo franco-británico no podía resolverse dejando la Península al margen. Las posturas defendidas en 1792 dependian de tantos imponderables que se hicieron imposibles a partir de la ejecución de Luis XVI. La amplia difusión del pensamiento contrario revolucionaria a España y la declaración de guerra de la Convención rompieron un proceso lineal e inauguraron una

([101]) R. Olaechea y J. A. Ferrer Benimeli, *ob. cit.*, vol. II, p. 105.

([102]) M. V. López-Cordón, «Relaciones internacionales...», *cit.*, p. 75.

([103]) *Ibidem*, pp. 80-81.

nueva etapa de compromisos y rectificaciones en la que el equilibrio, la neutralidad, la propia concepción ilustrada de Europa quedan seriamente comprometidas.

Maria Victoria López-Cordón

A TEORIA DA CAUSALIDADE

NA TERCEIRA CRÍTICA DE KANT

A segunda parte da *Crítica da Faculdade de Julgar* de Kant oferece-nos um quadro conceptual da *causalidade* bastante inovador em relação ao tratamento desse conceito já realizado pelo mesmo Kant na sua primeira obra crítica. Digamos, desde já, que esse novo enquadramento conceptual é feito sob as condicionantes teóricas impostas a Kant pelos temas dominantes nessa segunda parte e que abrangem as questões do *ser organizado*, assim como uma nova concepção da natureza essencialmente diferente daquela imagem da natureza presente na *Crítica da Razão Pura* e cujos traços vamos definir um pouco mais à frente. Diremos ainda que a *teoria da causalidade* apresentada nesta obra *não é eliminada* pela crítica da teleologia feita na parte da *K. U.* a que nos referimos, acontecendo sim que a primeira teoria se revela *insuficiente* face a novos objectos, nomeadamente a forma organizada. Esse facto obriga Kant a um rearranjo conceptual do problema que o aproxima, por um lado de uma perspectiva tradicional teleológica, mas por outro lado é oportunidade para uma crítica impiedosa desse tipo de causalidade.

Dividiremos o nosso desenvolvimento em quatro partes:

1. a causalidade na primeira Crítica e textos afins,
2. a descoberta da causalidade orgânica,
3. teleologia e sentido da natureza,
4. causalidade do ponto de vista de uma epigénese.

1. Como se sabe a causalidade é uma das categorias do sujeito transcendental, aparecendo no quadro categorial da *K. r. V.* integrada no grupo dos três conceitos puros da *relação* entre a *substância* e a *comunidade* ou acção recíproca das substâncias. Como categoria que é, deve ser entendida como uma regra de possibilidade da experiência em geral, uma lei logicamente independente daquela, mas sua condição de possibilidade. Interessa-nos realçar o *grau de generalidade* dessa lei, grau máximo, através da qual se determinam relações entre acontecimentos, em que um, posterior a outro no tempo, é pensado como efeito desse outro determinado como causa. É a inteligibilidade da sucessão de acontecimentos na série do tempo que remete para a *necessidade* da regra da causalidade. Isso não quer dizer, como muitas vezes se é levado a interpretar, que a lei do entendimento que é a causalidade estipule uma necessidade na articulação entre dois fenómenos *in concreto*, o que significaria da parte de Kant abandonar o estrito plano transcendental em que se move na *K. r. V.* e efectuar uma *passagem* (Übergang). *Passagem* no sentido em que se estende (o *a priori*) ao empírico, transformando este naquele. (O resultado será uma experiência em que cada vez há mais de antecipável na ordem empírica).

Aqui se jogam as diferenças em relação a D. Hume e que poderemos tornar mais precisas, através de uma passagem da própria *C. R. P.*, na *Teoria transcendental do método* respeitante à «Disciplina da Razão Pura relativamente ao seu uso polémico». Diz aí Kant que não é decerto possível conhecer *a priori* que, ao ver a cera fundir, existe particularmente uma causa, isto é, a luz do sol que forçosamente a antecedeu. O que eu posso e devo fazer, é aplicar uma *lei geral da causalidade* a esse fenómeno dado pela intuição, ou seja a forma da lei,, de modo a que tenha que necessariamente determinar um outro fenómeno antecedente na série do tempo e identificável como causa daquele outro que descrevi como um pedaço de cera a fundir-se. «Quando, pois, a cera que antes era sólida se funde, devo então reconhecer *a priori* que algo ocorreu antes (*por exemplo* o calor do sol), após o que algo se produziu segundo uma lei constante, ainda que

eu não possa conhecer sem experiência de uma *maneira determinada,* nem a causa pelo efeito, nem o efeito pela causa (e sem o ensinamento da experiência)» (1). Como se vê a *passagem* para o específico, para o determinado, para o particular concretamente determinado é algo que *não pode* legitimamente ser pensado, de modo que é a *forma da lei* a que o filósofo transcendental se deve ater. O que vale dizer que o específico dos fenómenos a que se aplica a lei é o que *não poderá ser antecipado* na experiência. David Hume não terá distinguido estes dois níveis e, tendo razão ao notar a contingência da relação causal entre fenómenos determinados (por exemplo, neste caso, D. Hume diria que é perfeitamente contingente articular a cera e a luz do sol), errou, ao estender essa contingência à lei em si, isto é, errou ao avaliar a forma da lei que, considerada per si, só poderá ser necessária. «Ele conclui então falsamente, da contingência da nossa determinação (Bestimmung) *segundo a (própria) lei* com a contingência da própria *lei* e confundiu a saída do conceito de uma coisa para a experiência possível (saída que acontece *a priori* e constitui a realidade objectiva da mesma) com a síntese dos objectos da experiência efectiva, a qual de facto é sempre empírica» (2). Aqui se salvaguarda pois a lei da causalidade a troco dos conteúdos, do material a que essa lei se aplica. Podemos retirar deste facto uma ilação que não é de somenos importância e que se apresenta como outro problema para a filosofia transcendental da *C. R. P.:* face à lei geral do entendimento que é a causalidade, os particulares permanecerão sempre *contingentes* constituindo precisamente aquilo que na experiência é inantecipável (3).

---

(1) Ak. III, 500; (A 766/B 794). Todas as citações de Kant são traduções do texto alemão da edição da Academia de Berlim. Quando se trata da primeira Crítica, acrescentaremos a paginação referente às primeira e segunda edições, segundo as costumadas designações A e B.

(2) Ak. III, 500; (A 766/B 794).

(3) É o que G. Buchdahl, em artigo sobre o conceito de causalidade em Kant, exprime de modo feliz: «O conceito causal, ainda que sancionando a experiência contingente específica (e, por isso, a sucessão objectiva contingente) não pode, ao mesmo tempo, *sancionar*

As estruturas *a priori*, que são as categorias, constituem tão-só o quadro possível (ainda que necessário) que serve de organizador a qualquer *realidade* (Wirklichkeit), mas esta, na sua materialidade, não é conhecível senão no decurso da própria experiência e esta é perfeitamente *contingente* face à lei geral que a determina: é um aspecto decisivo da teoria, apurar a estrutura elementar em que os contingentes se ligam e mantê-la distinta destes. Este é um ponto principal do problema da causalidade na *C. R. P.* Argumentar-se-á que o esforço de Kant em relação a estender o campo do *a priori*, do puro possível, para lá destes limites, se não existe ainda na primeira Crítica, vai aparecer no texto de 1786, nos *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, que são uma tentativa de tornar a matéria algo de *antecipável*, por isso independente da experiência, ou seja, *a priori*. E realmente ele avança no sentido dum *Übergang*, duma *passagem* do *a priori* dos princípios do entendimento para a *conceptualização* da matéria, tarefa que caberá sem dúvida ao filósofo e sem a qual o próprio tratamento matemático-físico daquela será incompleto, senão impossível. «Ora, a fim de tornar possível a aplicação das matemáticas à teoria dos corpos, a qual só desse modo se pode tornar ciência da natureza, é preciso apresentar em primeiro lugar os princípios da *construção* dos conceitos que se relacionam sobretudo com a possibilidade da matéria, será necessário, por conseguinte, tomar por fundamento uma análise completa do conceito de matéria em geral (...)» (4). Esta *análise completa* é retirada, deduzida, do quadro das categorias e dos princípios. Retomando o nosso

---

a possibilidade de sequências causais específicas; só opera enquanto fórmula geral», G. Buchdahl, *The kantian 'dynamic of reason', with special reference to the place of causality in kant's system* in *Kant Studies Today*, Illinois, 1969, p. 360. Isto é, tal parece ser o ponto de vista do autor — não há meta-causalidade de causalidades específicas: não há que «sancionar a possibilidade de sequências causais específicas». Existe um único registo geral de causalidade, pelo qual aparecem sequências objectivas contingentes em que particulares intervêm como matéria: o conceito geral «sanciona» a experiência contingente específica.

Ver ainda a este respeito na mesma obra o artigo, *Kant's Second Analogy of Experience*, de W. A. Suchting.

(4) Ak. IV, 472.

problema, importa então ver até que ponto é que o conceito de causalidade passa a ter, ao nível do próprio conceito de matéria, uma significação menos formal, isto é, se, nesse plano, aquilo que aparecia como contingente já possui algum índice de necessidade. Por outras palavras, trata-se de averiguar até que ponto são antecipáveis (ou se, pelo contrário, só o posso saber na experiência) certas *qualidades* da matéria, dos corpos, que, nomeadamente em relação à lei formal da causalidade, determinem elas próprias necessariamente relações de causalidade. No exemplo precedente a qualidade de fusão da cera poderia eventualmente relacionar-se dum ponto de vista causal com um outro fenómeno determinado: o calor; de modo que eu diria que essa qualidade só poderia entrar em conexão necessária e causal com tal outra. Mas Kant *continua a não ir tão longe* a respeito dos particulares que entram na experiência da causalidade. Aquilo que ele faz nesse texto de 1786 é simplesmente apriorisar, tornar *a priori* certas qualidades da matéria *em geral*, sem que isso signifique *estabelecer diferenciações, especificações* no plano dos próprios particulares. Nada o aproxima, pelo contrário, de uma via leibniziana de uma teoria das singularidades (5): uma mónada é diferente de outra qualquer e a matéria é apenas um fenómeno bem fundado e determinado pela actividade das substâncias individuais.

Essas qualidades *apriorisadas* são forças como a *atracção e a repulsão* e é ao nível da mecânica dos corpos que tais forças são integradas pelo princípio da causalidade. Assim enquanto na *C. R. P.*, na segunda Analogia da Experiência, Kant já dizia que: «Tudo *o que acontece* (começa a ser) supõe algo a que isso suceda segundo uma regra»(6), agora avança-se

---

(5) Pode-se dizer que a filosofia de Leibniz, a este respeito se coloca nos antípodas: o particular é decididamente pensado como *singularidade*, o que se torna convenientemente fundado pelo princípio dos indiscerníveis que Kant, na Anfibologia dos Conceitos de Reflexão da *C .R. P.*, não deixará de criticar. Sobre este tema em Leibniz ver o meu *Organismo e Singularidade em Leibniz*, in *Análise*, 1, Lisboa, 1984, pp. 23-49.

(6) Ak. IV, 128.

que «toda a mudança da matéria tem uma causa externa (cada corpo permanece no seu estado de repouso ou de movimento, conservando a mesma direcção e a mesma velocidade, se uma causa externa o não obriga a abandonar este estado» (7). Reconhecemos aqui a lei da inércia que é, na teoria física, a tradução e a aplicação da lei geral da causalidade. Também aqui se não determina nada de específico acerca do particular, se não descortina nenhuma *passagem* do geral ou universal para o empírico. Este permanece indeterminável *a priori*, no fundo porque a uma teoria da natureza no quadro das simples leis do entendimento não interessa propriamente a especificidade dos particulares (por exemplo, a sua forma, aspecto, configuração externa ou forma interna). Por isso Kant explicita nos *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* que aquilo que cai no âmbito da lei da causalidade é o *inqualificado*, isto é, *carente de vida*. «A inércia da matéria não é e não significa outra coisa mais do que a sua carência de vida como matéria em si (...) toda a matéria como tal é *privada de vida*. É o que exprime pura e simplesmente o princípio de inércia» (8). A teoria da causalidade da primeira Crítica

---

(7) Ak. IV, 543.

(8) Ak. IV, 544. Poderá considerar-se como não perfeitamente correcta a anterior afirmação de que não existe na obra de 1786 nenhum *Übergang* da lei geral para o empírico, no sentido de um programa de apriorisação do empírico. De facto a determinação de forças fundamentais da matéria já representa parte desse programa e um comentador como Kaulbach pode afirmar que, o «trabalho de mediação que os Primeiros Princípios produzem entre filosofia transcendental e agir teorético da física, assim como da experiência que lhe pertence, pertence ao empreendimento pensante que Kant coloca sob o tema do «Übergang». Este nome orienta a atenção também para o *Opus postumum*, cujos fragmentos se desenvolvem à volta da problemática do «Übergang»». (F. Kaulbach, *Kants Metaphysik der Natur — Weltidee und Prinzip der Handlung bei Kant*, Zeitschrift für philosophische Forschung, 1976, p. 332).

De qualquer modo o significado da nossa referência é o seguinte: no programa da metafísica da natureza, exposto nos Primeiros Princípios, o Übergang não é feito sobre uma matéria especificada com traços próprios que obrigassem, por isso, a uma *consideração especial do particular*, o que, aliás, dificilmente seria consistente com um pensamento de um Übergang sistemático, o qual visará a matéria e as forças elementares na sua totalidade. No mesmo ensaio, Kaulbach nota ainda que, numa metafísica da natureza, «são projectados mo-

corresponde pois uma natureza que fornece conteúdos a essa teoria, mas que não possuem qualquer *qualificação* ou *princípio de organização interna.* Só assim se tornam possíveis, sem dúvida, uma dinâmica e uma mecânica, consoante o paradigma newtoniano e, também só assim, o mundo como conjunto de fenómenos no espaço e no tempo é susceptível de uma aplicação matemática. Estamos, podemos dizê-lo, perante uma natureza «aprisionada» pelo entendimento (suas categorias) já que as suas leis são afinal as leis gerais do entendimento e entre estas a da causalidade.

Aliás, se pensarmos que o princípio da causalidade, enquanto princípio do entendimento integrado nas três analogias da experiência, não são mais do que uma forma de «determinação dos fenómenos no tempo como numa série (sucessão)» (9) e se pensarmos que o tempo é a forma *a priori* do nosso sentido interno, então é legítimo pensar que, para o Kant da primeira Crítica, as conexões causais dos fenómenos na natureza são afinal *determinações* ou, como ele também diz, *afecções* desse meu sentido interno, através de uma regra (no caso, a causalidade). É efectivamente o que está de acordo com o idealismo transcendental — a categoria da causalidade apresenta-se pois como uma lei sumamente geral e toda a natureza como conjunto de fenómenos, assim como todas as leis empíricas que consideramos como os corpos das ciências, estão subordinadas a essa lei.

Podemos avançar, nesta perspectiva, e afirmar que se trata de uma natureza *vista sobretudo do lado* do sujeito, a qual parece não conter nenhum princípio de diferenciação interna, nenhuma qualificação autónoma, nenhuma especifictção. Aliás, este ponto de vista sobre a natureza é bem explicitado pelo filósofo quando na primeira edição da *K. r. V.*

---

delos, nos quais é tomada somente aquela determinação objectual que este modelo necessita para o preenchimento da sua função fundante. Por exemplo, nenhum destes modelos tem lugar para a ideia de um qualquer finalidade (Zweckmässigkeit) ou de uma vitalidade (Belebtheit) da matéria, porque esta ideia não é usada por nenhuma actividade física). *(ibid.).*

(9) Ak. III, 183; (A 215/B 262).

diz que «por mais exagerado e absurdo que pareça dizer que o entendimento é, ele próprio, a fonte das leis da natureza e, por conseguinte, da unidade formal da natureza, uma tal afirmação não é menos perfeitamente exacta e conforme ao objecto, isto é, a experiência» ([10]). Estamos perante uma imagem da natureza como puro conjunto de fenómenos no tempo e no espaço (natura materialiter spectata) e toda a *organização* aí encontrada é simplesmente introduzida por mim; já vimos como: através da determinação da forma do meu sentido interno (o tempo), mediante uma regra (a necessidade da conexão de um consequente A com um antecedente B que devo considerar sempre como causa de A).

Esta imagem da natureza que definimos como *inqualificada* e que o próprio Kant considera como desprovida de vida ([11]) (e que é objecto propriamente de uma mecânica físico-matemática) só pode admitir aquele tipo de causalidade determinado pela categoria do meu entendimento. A essa causalidade Kant chama mecânica e a sua característica essencial é a *irreversibilidade*, isto é, A causa B, mas B não reverte sobre A, ou seja B não pode vir a situar-se como causa de A. Já na *Crítica da Faculdade de Julgar*, e veremos a seguir melhor porquê, Kant diz a respeito desta forma de causalidade: «A ligação causal, na medida em que não é pensada senão pelo entendimento, é uma ligação que constitui uma série (de causas e de efeitos) que é sempre descendente; e as próprias coisas que como efeitos supõem outras coisas como causas não podem, ao mesmo tempo ser, por sua vez, causas destas. Chama-se a esta ligação causal, a ligação das causas eficientes (nexus effectivus)» ([12]). Mas caberá agora perguntar se não haverá na natureza um outro tipo de causalidade que não seja só esta causalidade mecânica ou *efectiva*. É legítimo interrogarmo-nos sobre o facto de ser possível ou não uma natureza «aprisionada» pelo entendimento. Ora *o que Kant vai descobrir na terceira e última Crítica é que, afinal a natureza*

([10]) Ak. IV, 93; (A 126).
([11]) Cf. Ak. IV, 544.
([12]) Ak. V, 372.

não é um mero fundo de particulares inqualificados, carentes de qualquer dinâmica própria, mas, pelo contrário, existem aí particulares que, pela sua forma, e em especial pela forma interna exigem que os julguemos de um modo não mecânico, isto é, de um modo tal que as simples leis do entendimento se revelam inadequadas. Por isso a lei da causalidade da *K. r. V.* vai aqui revelar-se insuficiente. Notemos desde já que nesta última Crítica, irrompe como problema maior (e que não poderia apresentar-se como tal na primeira Crítica) *a forma* ou a *existência de certas formas* na natureza. Essas formas vão ser os seres organizados e é aceitável dizer que é o aparecimento de *organização*, o facto bruto de haver organização na natureza, que obriga Kant à formulação de uma teoria da causalidade final, e que ele apresenta como uma *crítica do juízo teleológico*. Falaremos a seguir das principais características desta crítica.

2. A natureza «aprisionada» pelas categorias do entendimento, a natureza em que os fenómenos se apresentam sob a forma da sucessão através do tempo e ligados pelo meu entendimento, podemos dizê-lo, *entra em crise perante a existência de organização*. O que se traduz no facto de que a experiência de certos particulares me conduz à concepção de uma relação causal diferente da mecânica. Se esta era irreversível no sentido em que o efeito não reverte sobre a causa, a experiência desses novos particulares leva-me, dirá Kant na *C. F. J.* (§ 63), a julgar uma relação de causa e efeito «que nós só chegamos a considerar como legal, na medida em que colocamos no fundamento da causalidade da sua causa a ideia do efeito como condição de possibilidade desta causalidade» ([13]). Este é, aliás, o tipo de causalidade que eu devo utilizar para qualquer particular organizado, seja ele natural, seja artificial, embora haja uma diferença que se deve sublinhar e que é decisiva. É óbvio que a organização, ou como diz Kant aquela forma interna só a posso compreender na

([13]) Ak. V, 366.

sua própria possibilidade, quando *coloco a ideia do efeito no fundamento da causa.* Assim se penso num artefacto (uma cadeira, por exemplo) só posso compreender a sua forma e a possibilidade dessa forma se colocar no princípio da sua produção a representação surgida na mente do construtor (representação-intenção). Estarei nesse caso a utilizar *o conceito de um fim* para explicar esse particular ou, como Kant diz o conceito de uma *finalidade interna.* Interna porque o meu juízo cognitivo incide sobre a *forma interna* do objecto e não «sai» desse âmbito. Direi então: esta forma é uma finalidade interna porque ela não é possível se eu não utilizar uma causalidade em que a relação (causa-efeito) não é simplesmente mecânica e, por isso, a simples aplicação da categoria de causa do meu entendimento não chega.

Mas se esse tipo de explicação teleológica é compreensível e clara para o caso dos objectos técnicos, uma questão surge com os seres organizados da natureza e ela diz respeito àquilo que eu considero como efeito nessa relação causa-efeito reversível. Porque se é legítimo que eu, no objecto técnico, identifique *efeito* com: *representação-intenção* na mente do construtor, em relação ao ser organizado natural já não posso realizar essa identificação. É que, neste caso, trata-se de *produtos da natureza* e se entendesse por efeito uma intenção como a do construtor do objecto artefactual, eu estaria a recorrer a um demiurgo e em última análise a antropromorfizar a natureza. Ora, de um ponto de vista crítico, essa é uma teleologia insustentável. Então eu faria juízos sobre a natureza, ou melhor sobre os seus produtos, como se me pudesse colocar no lugar da natureza como sujeito, conhecendo-lhe as intenções. Tratando-se de produtos da natureza, eu ajuízo-os como finalidades internas e na base da mesma estrutura de causalidade já mencionada para os artefactos, simplesmente agora o efeito que eu considero no caso dos artefactos como representação-intenção deve ser por mim identificado com o *todo,* isto é, o *todo de partes.*

É interessante então verificar que o conhecimento das *estruturas organizadas conduz a uma teoria do todo e das partes* e que afinal a teoria da causalidade teleológica na ter-

ceira Crítica é uma teoria da correlação todo-partes. E aqui já não preciso colocar-me numa postura cognitiva ilegítima considerando os seres organizados como produtos de um demiurgo do qual eu procuro conhecer as intenções que estão na base dos respectivos *constructa,* mas simplesmente sem procurar definir intenções determino o *todo como um efeito que está na base, que é causa das partes.* Assim, aquela *forma interna,* aquela *organização* deve ser explicável aplicando uma relação de causalidade estruturalmente teleológica, simplesmente a diferença está, em relação ao objecto técnico, que aquilo que eu coloco como efeito reversível sobre a causa e que vai funcionar como fundamento da causa não é uma qualquer intenção de um demiurgo mas tão-só a *ideia do todo organizado.* Aqui é interessante pensar que Kant visa os organismos naturais por analogia com o objectivo técnico, no entanto parece recuar no conhecimento possível do orgânico em relação ao técnico. De facto o princípio de produção do técnico é definível, mas se não quero antropomorfizar não posso pensar o princípio de produção dos organismos da mesma maneira.

No § 65 da *C. F. J.* Kant define duas condições para que possamos reconhecer um particular organizado como um *fim natural.* Em primeiro lugar é preciso que «as partes (segundo a sua existência e a sua forma) não sejam possíveis senão pela sua relação ao todo» ([14]). Em segundo lugar é também preciso considerar, nessa correlação entre o todo e as partes, que estas, ao ligarem-se na unidade de um todo, são «reciprocamente umas relativamente às outras causa e efeito da sua forma». Tornando ainda mais explícita esta actividade das partes entre si e por relação ao todo, «exige-se que as partes deste (dum corpo) se produzam umas às outras no seu conjunto, de uma maneira recíproca e que, por sua vez, vai determinar a actividade das partes. O princípio geral que é teleológico e próprio da nossa faculdade de julgar enunciar-se-á no § 66 sinteticamente do seguinte modo: «Um

([14]) Ak. V, 373.

produto organizado da natureza é aquele em que tudo é fim e reciprocamente também meio» ([15]). Estamos a ver que na minha compreensão dessa organização natural, utilizo uma causalidade final-teleológica (que não é um conceito do entendimento, mas um conceito de fim prático da razão que a minha faculdade de julgar vai pedir emprestado àquela) e que definirei como um *complexo dinâmico de efeitos reversíveis*, do qual Kant acabará por dizer que nos remete para a ideia de uma *perfeição natural interna* que não pode ser explicada por nenhum poder físico por nós conhecível, nem sequer por analogia.

Retendo os principais pontos desta teoria da causalidade verificamos pois:

1. o nexo causal teleológico é, por definição, aquela ligação em que um efeito vai colocar-se como fundamento da causa,
2. uma forma que considero organizada e como final internamente pode ser julgada por mim, quer como um objecto técnico, quer como um organismo natural,
3. a diferença é que no nexo entre causa e efeito, o efeito, no caso do organismo, não pode ser uma intenção, mas simplesmente um todo que está na base das partes, da sua forma e da sua existência,
4. a reversibilidade, no caso dos organismos, adquire uma complexidade ainda maior dado o facto das partes deverem ser consideradas como fins, isto é, a sua forma e possibilidade envia-me para a ideia de uma relação causal com as outras partes e com o todo, em que cada parte está na base da actividade desse todo e das outras partes. Então cada parte será também fim para as restantes ([16]).

([15]) Ak. V, 376.

([16]) Ver a este propósito o excelente artigo de A. Philonenko, *Kant et la Philosophie Biologique*, Paris, 1982, pp. 118-134. Em última análise será cada parte uma finalidade externa?

Deixando de lado discussões que uma compreensão deste complexo de reversibilidades coloca (o organismo em última análise é uma finalidade interna constituída por um número indeterminado de finalidades — tantas quantas as partes que dissecarmos no todo) podemos centrar-nos na ideia que esta teoria da causalidade reversível encontra-se naquilo a que chamamos *finalidades internas* (os seres organizados técnicos e naturais) e que *se trata sempre e só de ajuizar uma certa forma tomada em si, sem relação com outros seres ou outras formas.* Estamos perante a *estrutura teleológica elementar* e a única legítima que aos olhos de Kant pode servir de fundamento objectivo para a sistematização no âmbito de uma história natural. «Na natureza os seres organizados são, assim, os único, que, se os considerarmos neles mesmos, e sem relação com outras coisas, devem ser pensados como possíveis somente enquanto que fins daquela e são estes seres que concedem em primeiro lugar uma realidade objectiva ao conceito de um *fim,* que não é um fim prático, mas um fim da *natureza* e que, ao fazer isso, dão à ciência da natureza o fundamento de uma teleologia (...)» ([17]). Podemos somente adiantar que esta forma de explicar certas formas é a que se ajusta ao *modelo de uma anatomia comparada,* da reconstituição das espécies e da teoria da afinidade das formas naturais. A teoria da causalidade na terceira Crítica é então o quadro transcendental que possibilita e orienta a constituição de um sistema de leis empíricas que seja o corpo de uma verdadeira ciência-arqueologia da natureza ([18]).

3. Dissémos que a teoria da causalidade final já definida era a estrutura elementar e a única legítima dum ponto de vista crítico. Não nos esquecendo que a segunda parte da obra se chama *crítica do juízo teleológico,* deverá ser tomado em linha de conta que precisamente o que está em causa é demarcar a teleologia ilegítima da legítima. Sobretudo se

---

([17]) Ak. V, 375-76.

([18]) Daí que a aparente antinomia entre explicação mecânica e teleológica da natureza se resolve se for convenientemente pensada uma complementaridade entre as explicações aludidas. Cf. §§ 71, 78 e 80.

pensarmos que as explicações teleológicas estão, por assim dizer, incrustadas dum modo essencial no pensamento do quotidiano, assim como no filosófico (19).

Não se pode encarar esse tipo de pensamento como um erro que alguém cometeu e de que é fácil em seguida desembaraçar-nos. Pelo contrário, há que descortinar essa estrutura, as mais das vezes implícita, elaborada ou mistificada, mesmo no mais digno pensamento filosófico. Não é que Kant tenha saído para todas as zonas importantes onde se desenrola o pensamento teleológico, mas o que ele faz é, por contraponto com a causalidade final determinada como legítima, determinar a *estrutura elementar das causalidades finais ilegítimas.* Irá então opôr uma finalidade *interna* a uma outra *externa,* na qual na ligação de causa e efeito se consideram dois ou mais seres ou formas, contrariamente à finalidade interna onde como já vimos se está perante uma só forma. Enquanto que nesta, causa e efeito se diziam da actividade recíproca das partes e do todo dum só ser, agora dizem-se de uma *série* de coisas em que a que ocupa o último lugar, como *fim,* está na base da actividade e existência das outras coisas dessa série que são meios para esse último termo. Estamos perante uma nova figura de teleologia da natureza: já não se pensa, como na finalidade interna, em *todos* que determinam e explicam as *partes* e que têm como função reconstruir as afinidades naturais, entre indivíduos, espécies e géneros. Agora pensa-se numa *série,* num encadeamento de formas em que a antecedente é meio para a consequente. O pensamento comum actua constantemente segundo esta figura teleológica — um exemplo do próprio Kant: se devem existir erbívoros no mundo, carneiros, cavalos, etc., então deverá haver erva para a sua alimentação, do mesmo modo também solos arenosos para que os camelos pudessem existir ou é necessária a existência de erbívoros para alimentação dos carnívoros. Pode-se constituir toda uma *série de meios e fins*

(19) Cf. o fundamental *Teleologisches Denken,* Berlin, 1966 de Nicolaï Hartmann.

(em que o consequente é sempre explicação e causa do antecedente) verificando-se que o último da série é o *fim último* de todos os outros membros.

Mas o que é fácil notar é que a colocação de uma qualquer forma no termo da série releva mais da *utilidade* e da *conveniência* como critérios de quem as coloca do que de critérios racionais. E, muitas vezes, aquilo que por vezes parece ser uma finalidade, da natureza, parece noutras ocasiões ser altamente nocivo: as águas dum rio que dá alimento e liga os povos, podem transformar-se em catástrofe quando invadem as culturas. Assim, o que seria um fim em função do qual explicaríamos outras coisas como meios — o leito regular, a consistência do solo, por exemplo — não passa de um pseudo-fim da natureza estabelecido pela vontade do homem. «Vê-se assim, diz Kant, no § 63, que a finalidade externa (a conveniência de uma coisa para uma outra, não pode ser considerada como um fim natural exterior, senão sob a condição que a existência do ser ao qual a coisa convém de uma maneira próxima ou longínqua, seja, enquanto tal, fim da natureza. Mas como isso não pode ser estabelecido pela simples observação da natureza, segue-se que a finalidade relativa (...) não autoriza contudo nenhum juízo teleológico absoluto)» ([20]). Por outras palavras, nesta causalidade teleológica externa o momento, o lugar decisivo é o do *último termo* ou *terminus ad quem* da série. Se este fosse um *fim da natureza* então era possível definir todas as outras formas naturais que lhe servem de meio. Mas pela simples observação não é possível conhecê-lo, isto é, *não há experiência possível que me dê o conhecimento de um fim da natureza.* É muito diferente ([21]) julgar uma coisa como finalidade interna ou como fim da natureza porque em relação a este eu tenho que responder à pergunta: qual a intenção última da natureza ou da inteligência que criou a natureza?, o que evidentemente transcende as minhas possibilidades de conhecer. E realmente que *forma da natureza* se poderia colocar

([20]) Ak. V, 368-69.
([21]) Conf. § 67, 2.º parágrafo.

legitimamente como fim último desta de modo a fechar a série dos seres naturais? Talvez o homem? Mas o homem como ser físico-natural, pertencente à natureza, é ainda uma *forma organizada* cuja experiência nada nos indica ser um fim da natureza. Por outras palavras, *nada como ser organizado na natureza, pode pretender assumir o lugar de último termo de uma série concebida como finalidade externa.* «Mas, se percorrermos toda a natureza, não encontramos nela, enquanto natureza, nenhum ser que pudesse pretender o privilégio de ser o fim final da criação e poder-se-ia mesmo demonstrar *a priori* que aquilo que em rigor poderia ser para a natureza um fim derradeiro ([22]) não poderia nunca ser um *fim último* apesar de todas as determinações e de todas as propriedades concebíveis que lhe pudéssemos atribuir» ([23]). Por outras palavras, não é possível, dentro dum ponto de vista crítico, definirmos um processo teleológico em que se coloque uma qualquer figura efectiva e dável na experiência como *fim último.* E embora Kant não se tenha ocupado doutros domínios podemos dizer que a crítica kantiana desta estrutura elementar ilegítima se aplica àquelas filosofias da história em que se pretende definir uma figura efectiva de organização social como fim último duma cadeia teleológica em que tudo é meio para esse fim. Caberá dizer, sem desenvolvermos que a solução kantiana reside em encontrar um fim último da natureza onde essa ideia nasce, isto é, no homem como razão prática — afinal fim da natureza que é *heterogéneo em absoluto* a essa mesma natureza.

A teoria da causalidade teleológica da terceira Crítica deixa-se então compreender como uma explicitação essencial do pensamento teleológico dogmático, ao delimitar o âmbito em que as causas finais são possíveis e legítimas e *isolando a estrutura elementar da teleologia ilegítima.* Ao fazê-lo, Kant afirma uma posição teórica face às múltiplas modalidades ou figuras de que o pensamento teleológico se pode revestir.

([22]) Isto é, um último termo na série dos seres.
([23]) Ak. V, 426.

Foi o alargamento e a mudança da teoria da causalidade da primeira Crítica que lhe permitiu duas coisas de suma importância filosófica:

a) construir um quadro transcendental novo para a constituição duma nova filosofia da natureza organizada e das formas organizadas em particular;
b) demarcar claramente as estruturas elementares de uma teleologia legítima de outra ilegítima, introduzindo assim a terceira Crítica nas discussões sobre filosofia da história, da natureza ou de filosofia política.

Ainda, no quadro da *C. F. J.*, a teoria da causalidade tem uma importante aplicação na defesa da *epigénese* contra o *pré-formismo.*

4. Já foi feita uma referência ao modo como a teoria do todo e das partes se adequa aos procedimentos de uma *anatomia comparada.* O método que aí é usado supõe, na verdade uma dialéctica entre partes e todos a orientar o trabalho empírico e, para além disso, o uso intenso de analogias e homologias onde se introduzem a forma e a função num jogo paralelo.

Esta metodologia será obrigatoriamente utilizada pelo *Naturforscher,* cujo objectivo supremo consiste em reconstruir (assimptoticamente) o verdadeiro sistema da natureza. No pensamento filogenético de Kant esse sistema é representável numa árvore, a grande árvore das múltiplas espécies, donde saem as raças primitivas e todas as possíveis e infinitas miscigenações ([24]). Ora esse trabalho de reconstituição

([24]) As concepções filogenéticas de Kant são expostas sobretudo em três ensaios: um de 1775, *Sobre as diferentes raças dos homens* (Von den verschiedenen Rassen der Menschen), um de 1785, *Definição do conceito de uma raça humana* (Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace) e outro de 1788, *Sobre o uso de princípios teleológicos na Filosofia* (Über den Gebrauch teleologischer Prinzipen in Philosophie). Este último é o mais importante para a problemática da causalidade final e do organismo. Veja também, a este respeito, E. Adickes, *Kant als Naturforscher,* Berlin, 1925, esp. 2.º tomo.

depara-se com uma interminável analogia das formas naturais e, no § 80 da terceira Crítica, Kant fala-nos dum *vislumbre* relativamente a um esquema comum original e da geração de uma mesma mãe de todos os géneros, uma espécie de seio materno indiferenciado, contendo todas as formas futuras possíveis. Seio materno ou *núcleo organizante* original com totalidade de gérmenes que correspondem afinal a uma pré-formação das estruturas organizadas que, seguidamente, *se irão manifestar.*

O problema com que deparamos é sobre o tipo de *causalidade* que opera neste processo de transformação orgânica, tanto no plano filogenético, como no do organismo individual. Kant fala (§ 65) de uma «bildende Kraft» que é a responsável pelo desenvolvimento arquitectónico da forma. O desenvolvimento referido é produzido através de uma interacção das partes entre si e com o todo e já vimos como aquele movimento causal diferencia o ser orgânico natural do artefacto: no primeiro, a actividade das partes (de modo a considerar-se cada uma como uma finalidade) coloca-nos, na verdade, perante uma teleologia *imanente,* enquanto no caso do artefacto, a causalidade, ainda que teleológica, provém de uma instância exterior. Num relógio, por exemplo, «uma parte existe, na verdade, para outra, mas não por causa dele. Por isso também a causa produtora das mesmas e da sua forma não está contida na natureza (desta matéria), mas *fora dela* (subl. nosso), num ser que pode produzir efeitos <wirken> segundo a ideia de um possível todo através da sua causalidade» ([25]). Pelo contrário, a causalidade orgânica impregna o corpo na sua totalidade e tal imanência possui uma fenomenologia que Kant define como *crescimento* arquitectónico, *correcção* de anomalias das partes, *propagação.* Dessa causalidade teleológica imanente dirá também Kant que ela não possui qualquer analogia com outro tipo de causalidade por nós conhecido. Por outras palavras, as forças imanentes que organizam e são causa de desenvolvimento das formas não se deixam

([25]) Ak. V, 374.

representar. Ou, ainda melhor, a essas forças não é adequável nenhum conceito, legislação ou regra retirados de um outro domínio já conhecido ou controlado pelo sujeito ([26]).

Se quisermos levar o nosso raciocínio um pouco mais longe, ou se quisermos simplesmente pensar na linha das sugestões kantianas, é possível avançar na seguinte reflexão: entre uma causalidade final artefactual (como a do demiurgo) e outra praticamente incognoscível, deverá tornar-se claro qual a legítima causalidade que opera nos processos de transformação orgânica. Este é, pensamos, a formulação que conduz (e talvez ela ainda seja basicamente válida para hoje) à defesa da epigénese ou da pré-formação genérica (como também a designa Kant). Vejamos como é possível colocar os dados mais importantes da questão.

Qualquer desenvolvimento ou transformação orgânica (seja no plano de uma só forma ou no da descendência das formas) obriga à suposição de estrutura(s) organizada(s) e organizante(s) de origem. O problema coloca-se então: como é essa estrutura elementar e primordial, que virtudes encerra, como e até onde posso conhecê-la? A pura invocação de uma *bildende Kraft*, só por si, *não chega*, se eu não a compreender numa investigação mais geral das operações dos processos orgânicos, em função da estrutura organizante original.

Porque, por exemplo, eu posso defender um pré-formismo individual (para cada forma singular), como o fazem, aliás, os monadologistas, e pretender que a auto-organização é afinal uma cadeia de contínuos encaixes de formas onde se acabará por encontrar uma estrutura inicial com todas as qualidades individuais futuras inscritas. É a teleologia do pré-formismo individual que Kant repudia. Se há um *logos* da forma individual, do seu crescimento, dos indefinidos momentos da respectiva organização, ele será decerto refractário às possibilidades do entendimento e da essencial colaboração deste com a sensibilidade. O pré-formismo apareceria como uma óbvia solução para o problema da causalidade intra-orgâ-

([26]) Ver no § 59 da C.F.J. a definição kantiana de analogia e símbolo, a qual se deverá aplicar ao que é defendido no § 65.

nica: a totalidade dos efeitos singulares tem a sua razão suficiente numa inicial estrutura organizante. Numa causalidade deste tipo nem se pode falar numa «força formadora», já que, obviamente, esta deverá ser uma causalidade que opera sobre uma matéria *ainda não formada.*

Kant defenderá então que a única causalidade aceitável em fenomenologias deste tipo é a *epigénese.* Esta é também um pré-formismo, mas de um género diferente. É que só será consentâneo com o criticismo kantiano uma causalidade teleológica imanente que não formalize à partida e por completo a matéria, isto é, *deixe um certo espaço à contingência.* A grande vantagem de uma teoria epigenética — afirma Kant no § 81 da *C. F. J.* — é que ela «abandona à natureza tudo o que se segue depois do primeiro começo, usando o menos possível o sobrenatural (sem determinar algo sobre este primeiro começo, onde a física geralmente fracassa, seja qual for a rede das causas que pretenda experimentar)» ([27]). Abandono à natureza «quer dizer precisamente que se está perante uma força arquitectónica imanente que opera decerto segundo certas regras supostamente pré-formadas na organização (gérmen) inicial. O que aqui constitui o *nexo final* é a suposta organização inicial cujas virtualidades são visíveis no resultado: a forma organizada completa o seu ciclo vital, o equivalente ao efeito que está no fundamento da causa (a bildente Kraft). O modo como se entende a pré-formação parece pois ser onde reside a diferença entre epigénese e as teorias da pré-formação individual. Se se defende a primeira, então a razão adoptará uma posição que lhe vai permitir representar a força formadora original de um modo genérico e provisório, se, pelo contrário, é defendida a segunda, a razão desloca-se da sua posição transcendental e pretende conhecer *in concreto* a inicial estrutura organizante daquela forma particular, estrutura sempre e forçosamente singular.

Na epigénese, a razão descobre a solução definitiva para a antinomia mecanismo/teleologia: a finalidade designa uma

([27]) Ak. V, 424.

noção reguladora, sem dúvida *figurável provisoriamente*, o nexo causal mecânico é nesse quadro um suplemento de inteligibilidade em que a razão vai descobrindo a natureza como *natura naturans*. Não se está, no entanto, nesta crítica da teleologia que desemboca na teoria da epigénese do § 81 da *Crítica da Faculdade de Julgar*, perante um pensamento de fundamentação do ser, mas sim da possibilidade de transmitir (e talvez controlar!) alguns traços considerados fulcrais para compreender a evolução morfológica. Estamos pois perante um quase princípio de razão suficiente e, neste ponto, a fisiologia de um Kant e de um Goethe aproximam-se contra os exageros vitalistas que, no séc. XIX, se vêm a suceder. É assim que aquele último considera no quadro do seu programa de uma morfologia a «necessidade de reunir todas as formas de representar e de modo nenhum penetrar nas coisas e no seu ser; somente dar conta razoavelmente do fenómeno e comunicar aquilo que se reconheceu e viu» ([28]). O projecto é pois: deixar a *natura naturans* falar. Só que a razão crítica encara esse *desideratum* sempre no quadro de uma teleologia legítima sem redução ou sequer suspensão da causalidade da 2.ª Analogia da Experiência.

António Marques

BIBLIOGRAFIA UTILIZADA

A. Philonenko, *Études Kantiennes*, Vrin, Paris, 1982.
G. Buchdal, *The kantian «Dynamic of Reason» with special reference to the place of causality in Kant's system*, in *Kant Studies today*, ed. Lewis W. Beck, Open Court/La Salle, Illinois, 1969.
L. W. Beck, *Kant on the Perception of Time*, in *Kant Studies today*, *ed. cit.*
I. Kant, *Gesammelte Schriften*, ed. da Academia das Ciências de Berlim.
J. W. Goethe, *Werke*, Hamburger Ausgabe, 14 volumes.
M. Gueroult, *Structure de la Seconde Analogie de l'Expérience*, in *Studien zu Kants Philosophischen Entwicklung*, Olms, Hildesheim, 1967.
N. Rescher, *Kant's Theory of Knowledge and Reality*, University Press of America, Washington, 1983.

([28]) J. W. Goethe Werke (Hamburger Ausg.) vol. 13, p. 120.

A POLÉMICA DOS TERRAMOTOS EM PORTUGAL

> «Do Terremoto que experimentamos no primeiro de Novembro presenciey tão grandes disputas entre pessoas sabias, sobre ser expresso castigo de Deus ou natural effeito das causas segundas, que quiz ver, o que os Naturalistas, e os Authores de mayor nome dizião nesta matéria».
>
> Pedro Norberto de Aucourt e Padilha, *Efeitos raros e formidáveis dos quatro elementos*

É um facto incontroverso que o terramoto que a 1 de Novembro de 1755 destruiu parcialmente Lisboa originou, nos meios cultos, tomadas de posição diversas, a nível religioso e ideológico, não raro ligadas a pontos de vista sociais e políticos, trazendo para o quotidano a discussão sobre o próprio conceito de Providência, interpretado, na maior parte dos casos, no seu sentido concreto e imediato. Contudo, a «questão dos terramotos» em Portugal na segunda metade do século XVIII, teve largos antecedentes. Na verdade, já em épocas anteriores os abalos de terra sentidos na Europa e até noutros pontos do mundo (1) eram registados em códices e obras impressas com comentários que denunciam a profunda perturbação moral que provocavam.

Posteriormente, com o alargamento da informação através da difusão das notícias, as «gazetas» (2) continuaram a

---

(1) Cf. *Discursos compendiosos em que se trata de varias antiguidades com allegacão copiosa de Auctores, Chronistas, e Historiadores, e declaracões das materias em ambas as lingoas Latina, e Vulgar escritos no anno de 1640* pelo Reverendo Doutor Conigo de Guimarães Simão Vaz Barbosa, BN., Cod. 655, fls. 70v a 71v, 85v, 190v e 218; *Relação de um horrendo prodigio. Terramoto em Itália em 1661*, BN., Cod. 589, fl. 23v a 25; *Terramotos vários*, BN., Col. Pomb. n.º 527, fl. 392 a 392v.

(2) Cf., entre outros: *O Anno Noticioso e Histórico. História Anual (...) Contem especialmente a notícia das cousas mais memoraveis que sucederam no Reino de Portugal*, por Luiz Montez Mattozo. Tomo I, Lisboa, 1740; Tomo II, Lisboa, 1742, BN., Cod. 8065 e 8066;

relatar, agora para um público mais vasto e interessado, estes acontecimentos e, de algum modo, alteraram o sentido desses comentários dando-lhes um eco mais diversificado. Além destes, outros textos descrevem os terramotos dentro dum contexto mais ligado ao avanço do espírito «científico» (3).

Em 1755, o terramoto verificado no país, com as suas dramáticas consequências, transferiu para o geral o debate sobre os cataclismos naturais e veio polemizar a discussão acerca das causas dos terramotos.

Este fenómeno intempestivo provocou a reanálise do problema e uma extremização de posições. Havia, por um lado, uma reafirmação de determinadas concepções, nomeadamente a nível religioso e ideológico, surgindo, por outro lado, algo de novo: uma tentativa pública para a explicação natural do fenómeno.

Perante um acontecimento que tais consequências acarretou, tornou-se necessário encontrar uma explicação de modo a aquietar as consciências, dando-lhe um sentido que pudesse abranger ao mesmo tempo o natural e o sobrenatural. Deu-se assim uma passagem qualitativa da discussão académica para um debate de opinião pública. O que era um tema quase académico tornou-se candente em 1755 e nos anos que se lhe seguiram, agravado pelos constantes tremores da terra (4).

Em Portugal verificou-se pois uma polémica acerca dos terramotos. Embora não tão acentuada como no resto da Europa, encontra-se expressa, no entanto, em muitos dos textos, nos quais se pode verificar a sua transferência para

---

o *Mercurio da Europa*, Lisboa, 1689; a *Gazeta de Lisboa*, Lisboa, 1715-1820; *Mercurio Historico de Lisboa*, Lisboa, 1743-1745, BN., Cod. 554; *Folheto de ambas Lisboas*, Lisboa, 1730 a 1731.

(3) Existem relações impressas com descrições pormenorizadas de terramotos na Europa e um caso a citar é a correspondência de Montarroyo de Mascarenhas. A título de exemplo, a *Notícia da destruição de Palermo causada pelo horrivel terremoto que padeceu na noite de 1 de Setembro de 1726*. Escripta por Joseph Freyre Montarroyo de Mascarenhas. Lisboa, 1726.

(4) O Terramoto de Lisboa inseriu-se na série de abalos de terra ocorridos ao sul da Península Ibérica que se fizeram sentir na segunda metade do século XVIII e que tornavam estes fenómenos uma realidade próxima.

o quotidiano e para aquilo que hoje quase podemos chamar o grande público.

Os textos existentes, na sua grande maioria impressos em 1756, poder-se-ão agrupar em três sectores: as descrições pormenorizadas, factuais, concretas, com os antecedentes e consequentes do acontecimento; as interpretações de carácter religioso e as de carácter filosófico e naturalista. Não obstante, dentro de cada um destes grandes grupos existem diferenças de interpretação por vezes importantes, «nuances» que é preciso considerar para apreendermos o seu relevo.

As descrições podem ser, em parte, exorbitadas pela emoção do momento, sobretudo quando são testemunhos vivenciais, dramáticos, publicados imediatamente após o terramoto. Os dados concretos relativos ao grau de destruição da cidade, à ruína dos edifícios e ao número de mortos e feridos são contrariados por textos mais serenos, publicados posteriormente e que atestam a controvérsia de opiniões, seja para aquietar os ânimos acerca de possíveis repercussões da catástrofe, seja por qualquer outro motivo.

Deu-se assim a passagem da notícia alarmante, em que a emoção das testemunhas é superior à devastação, para o relato mais objectivo, sem que seja posta em causa a gravidade do acontecimento (5).

Os «Sermões» e outros textos de carácter religioso podem apresentar um cariz escatológico ou de predestinação ou ainda um sentido pragmático com vista à «morigeração» dos costumes. Na interpretação providencialista concreta, Deus pode intervir ou pelo perdão ou pelo castigo. Deus, que está acima das leis do Universo pode punir os homens de uma forma que uns consideraram arbitrária, embora humildemente aceite e que outros consideraram justa e mesmo insuficiente para punição dos pecados.

---

(5) Cf., p.e., *Verdade Vindicada ou resposta a huma carta escrita de Coimbra em que se dá noticia do lamentavel sucesso de Lisboa no dia 1 de Novembro de 1755.* Escripta por José Acursio Tavares, Lisboa, Officina de Miguel Manescal da Costa, Impressor do Santo Officio, 1756.

Era necessário dar uma interpretação mais hábil e uma resposta mais convincente ao conceito de Providência perante o facto catastrófico, e o que para uns foi considerado castigo, foi por outros apontado como prémio para justificar a morte dos justos. A «Ira de Deus» apresentou-se, quer motivada pela maldade dos homens quer resultante do comportamento da Igreja, enquanto instituição e poder, contrária ao fim para que foi criada.

Os textos apresentam, igualmente, uma explicação das causas dos terramotos através do sobrenatural ou através de causas naturais existentes num universo regido por uma força superior, a Providência Divina. Além do problema filosófico, a base teórica da argumentação comum, afectiva e sentimental, preconizava que o homem deveria estar sempre preparado para a morte, pois poderia ser colhido de surpresa ou por um acidente natural ou por um fenómeno imprevisto da natureza. Em diversos escritos, outros comentadores tentavam explicar, de um modo mais ou menos preciso, por vezes mesmo, mais ou menos fantasioso, as causas naturais que conduziam à eclosão de «tremores de terra». Eram muitos os pregadores que incitavam à penitência de modo a aplacar a ira do Céu. Em vários pontos do país as Ordens Religiosas e Irmandades organizaram procissões com flagelação pública dos penitentes.

De acordo com o *Diário Bracarense* (6) foram feitas naquela cidade procissões de preces durante os meses de Novembro e Dezembro, organizadas, entre outros, pelos Religiosos Gracianos, Irmãos da Misericórdia e Religiosos Capuchos, acompanhados por Jesuítas que pregavam em altas vozes, enquanto muitos penitentes, descalços, carregavam uns cruzes aos

(6) Cf. *Diário Bracarense das épocas e, fastos e annaes mais remarcaveis, e sucessos dignos de mençam que sucederam em Braga, Lisboa e mais partes de Portugal e cortes da Europa para se escreverem as memorias ecclesiasticas dos Arcebispos Primazes desde o principio do século XVI athe o meyo do secullo XVIII.* Escripto com fidelissima verdade pelos dias dos meses por Manoel Joze da Silva Thadim, Presbytero Secular, Advogado nos Auditorios da Cidade de Braga e natural da mesma, Ms., Braga, Anno de 1764.

ombros, outros ferros nos pés, outros ainda grandes pesos, acompanhados de congregados cingidos com cordas de esparto e coroas de silva. O clero regular e secular incorporava-se nos cortejos com o maior luto e humildade.

O clima vivido era de angústia e expectativa: «Chegando no dia 7 deste mez a Lamentavel noticia do estrago de Lisboa, ficou Braga espavorida, e no dia 9 no Collegio dos Jesuitas se festejou a N. S. da Torre em Missa cantada; e Sermoens e com este duplicado susto se fizeram procissoens de Penitencia piissimas, e sam as seguintes.

Os Religiosos do Carmo na noite do dia 12 fizeram a sua procissam na qual hia adiante a Cruz da Comunidade com duas Lanternas, seguiam-se os frades divididos em duas alas sem Capas, nem Capellos, com cordas ao pescosso, e atraz de tudo hia o Prior do mesmo modo Levando Hum Crucifixo nas maos com duos Padres, que Levavam mossos com archotes para alumiarem: no meyo de cada Rua faziam praticas. Aos 13 pelas duas horas da noite houveram dous terremotos, que fizeram fugir a gente das Cazas gritando pelas Ruas ao Ceo Mizericordia, e fizeram acordar aos dormentes, e sahindo fora de suas Cazas espavoridos procuravam os Campos, Rezando em voz alta varias devoçoens deixando abertas as Casas. Huns visitavam a Via Sacra, outros os Santos Passos, e muitos se juntaram no Terreiro do Collegio Rezando a Senhora da Torre: aqui nam se ouvia se nam choros Soluços, e bater nos peitos e esbofetear as faces e o mesmo acontecia nas mais partes da Cidade. O horror, e Confuzam das desconcertadas vozes faziam arripiar as Carnes, e correr as Lagrimas enfio pellos olhos de todas as pessoas. Muitos arrependidos, e Contrictos se confessavam pelas Ruas, e nos seguintes dias se fizeram confissoens geraes, Reconciliados os odios, perdoadas as injurias, e Compostas as demandas. Os Congregados de S. Felippe Neri desde a tarde do dia 13 athe o fim do mes fazem practicas em as quaes instroem os ouvintes a fazerem Confissoens bem feitas, e fazerem Penitencia, e a pedir Misiricordia a Deos» ([7]).

([7]) *Ob. cit.*, fl. 381.

Muitos poetas versejaram sobre os horrores do terramoto, enquanto filósofos, religiosos e literatos o incluiram nas suas obras, tecendo distintas considerações sobre a precaridade do destino e o insólito da vida humana» (8).

Sucedeu em Portugal, na área dos seus interesses culturais, no seu tipo de opinião pública e de conclusões, o mesmo que tinha ocorrido na Europa culta, com a notícia do terramoto. Esta, ao ter então conhecimento da catástrofe, reagiu de diferentes modos: ou enviou auxílios, como a Inglaterra e a Espanha, ou simplesmente lamentou como a França (9). Verdadeiramente, o acontecimento não constituía novidade. A primeira metade do século XVIII tinha sido um período de tremores de terra na Europa e a suposição de que desastres dessa ordem se poderiam verificar pertencia ao dia a dia do Mediterrâneo.

Mas é sobretudo a literatura contemporânea que reflecte este facto e não deixa de salientar, desde logo, a confusão entre o carácter «cego» do terramoto e sua interpretação como um desígnio da Providência:

> «... Aux cris demi-formés de leurs voix expirantes,
> Au spectacle effrayant de leur cendres fumantes,
> Direz vous: C'est l'effet des eternelles lois
> Qui d'un Dieu libre et bon nécessitent le choix?
> Direz vous, en voyant cet amas de victimes:
> Dieu s'est vengé, leur mort est le prix de leurs crimes?
> Quel crime, quelle faute ont commis ces enfants
> Sur le sein maternel ecrasés et sanglants?
> Lisbonne, qui n'est plus, eut elle plus de vices
> Que Londres, que Paris plongés dans les délices?
> Lisbonne est abymées, et l'on danse à Paris...» (10).

---

(8) Cf. Charles Ralph Boxer, «Some contemporary reactions to the Lisbon earthquake of 1755», *Revista da Faculdade de Letras*, 2.ª S., Lisboa, 22 (2) 1956.

(9) Cf. Suzanne Chantal, *La vie quotidienne au Portugal après le tremblent de terre de Lisbonne de 1755*, Paris, 1962.

(10) *Le Desastre de Lisbonne en 1755 ou Examen de Cet Axiome, Tout Est Bien.* Oeuvres Complètes de Voltaire. Nouvelle Edition. Poésies — Tome II, Paris, 1817, p. 431.

Este poema, tão importante nas polémicas filosóficas do século XVIII, não foi então traduzido em Portugal, ao contrário de outras obras de Voltaire (11). E o autor coloca o desastre de Lisboa no cerne do problema existencial:

> «... Tout est bien, dites-vous, et tout est nécessaire
> Quoi! L'univers entier, sans se gouffre infernal,
> Sans egloutir Lisbonne, eut-il eté plus mal?
> ... ...
> Les tristes habitants de ces bords désolés
> Dans l'horreur des tourments seraient-ils consolés
> Si quelqu'un leur disait: Tombez, mourez tranquilles;
> Pour le bonheur du monde on détruit vos asiles;
> D'autres mains vont batir vos palais embrasés,
> D'autres peuples naitront dans vos murs écrasés;
> Le Nord va s'enrichir de vos pertes fatales;
> Touts vos maux sont un bien dans les lois générales»; (12)

Certo era que o terramoto de 1755 apresentara características que o tornara, desde logo, mais expressivo do que qualquer outro, e isto quer por se ter verificado na capital de um estado, quer por ter afectado o próprio palácio real, quer por ter causado extraordinárias perdas materiais e humanas. A sociedade portuguesa foi forçada a pensar, em termos práticos e imediatos, soluções para problemas postos pelo próprio momento em que a catástrofe ocorreu: o porto de Lisboa cheio de navios e as praias pejadas de mercadorias para embarque e desembarque.

No entanto, outros tremores de terra de intensidade variável tinham já ocorrido em Portugal. No ano de 1531 houve um «terremoto horrível em Lisboa: cairam na cidade 1500 casas, arruinaram-se vários templos e submergiram-se muitos navios com o temporal» (13). Também na *Miscelanea de Garcia*

---

(11) *Voltaire et la Culture Portugaise. Exposition bibliographique et iconographique.* F. C. G., Paris, 1969, p. 73.

(12) Oeuvres Complétes de Voltaire, *ob. cit.*, pp. 432 e 433.

(13) *Diário Histórico*, B.N., Cod. 9857, fl. 4.

de Resende e variedade de histórias, costumes, casos e cousas que em seu tempo aconteceram, a descrição do terramoto de 7 de Janeiro de 1531 é pormenorizada (14). Embora exista a descrição da paisagem e dos efeitos do terramoto, o alarme quanto à Providência não provoca controvérsia por falta da área contrária.

Vinte anos mais tarde, em 1551, «foi visto em Lisboa o ar incendiado em fogo com horrenda catadura, e houve sangue, e sobreveio um terramoto com que se arruinarão duzentas casas, e nas ruinas morrerão mais de duas mil pessoas» (15), e em 7 de Junho de 1575, o *Memorial* de Pero Roïz Soares refere também um violento abalo de terra: «Aos 7. de Iunho da dita era as quatro oras e mª em ponto depois do mº dia tremeo a terra com tam grande abalo que nĩgue ficou q o nao sentisse porque hũs leuantava do cham e outros das cadeiras e as cassas traues e telhados tudo se abalaua» (16).

---

(14) «...Vem primeiro um raio,
apoz elle um trovão
e grão terremoto então
tão grande, que poz desmaio
qual não viram, nem verão;
tal que a todos parecia
que o mundo se destruia
para não haver mais mundo
e que tudo era defunto
e a terra se subvertia...»

in *Chronica de El-Rei D. João II por Garcia de Resende contendo a interessantissima Miscellania conforme a edição de 1622.* Vol. I, Lisboa, 1902, p. 235. E ainda, nos seguintes autores: «...Escreverão disto Jeronymo Cardoso em hum Poema,... Diogo de Couto na Decada 4, Lib. 7, cap. 11..., o P. Vicente de Santa Maria no Anno Historico tomo I dia 7 e 26 de Janeiro, o desembargador Ignacio Barbosa Machado nos seus Fastos, p. 101, aonde allega a Faria, Garibay, Spondano, Surio, Pondano, Carrilho, e Ferreras, Pedro Norberto Effeitos raros..., p. 61 e seg. O P.e Mariana, Summario de la Historia de España, tomo 2, p. 735, edição de Toledo», in *Extensão do Dictame ou Parecer do Reverendissimo P. Mestre Fr. Benito Feijoo (...) Acerca das Causas dos Terremotos, Explorado Pelo Lic. João de Zuniga em Carta escripta a hum amigo por Feliciano da Cunha França,* Lisboa, Officina de Joseph da Costa Coimbra, 1757, p. 15.

(15) *Breve noticia de alguns terremotos sucedidos em Portugal,* B.N., Cod. 8099.

(16) Pero Roiz Soares, *Memorial,* Leitura e revisão de Manuel Lopes de Almeida, Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1753, p. 81.

São diversas as relações manuscritas e impressas sobre violentos tremores de terra nas Ilhas. «Dia 2 do ano de 1630, Setembro; Erupção vulcanica na Ilha de S. Miguel: houve grande estragos e morrerão muitas pessoas; as cinzas que saiam da cratera incendiada chegaram, segundo testemunhas comtemporâneas à Ilha Terceira» ([17]). Estas descrições reportam-se tanto aos Açores ([18]) como à Ilha da Madeira ([19]) contendo a descrição da violência do abalo, do modo como a população reagiu e a enumeração dos estragos e ruínas causadas nas igrejas, fortalezas e casas, sendo citados exemplos para os séculos XVI, XVII ([20]) e primeira metade do século XVIII, assim como dadas indicações para séculos anteriores.

Mas, de uma maneira geral, as notícias existentes inserem-se na relação dos acontecimentos do quotidiano, variando o dramatismo da sua descrição com a intensidade do abalo e os seus efeitos. A *Gazeta de Lisboa* refere tremores de terra na área de Lisboa que se reflectiram na zona do Algarve ([21]) ou em várias áreas do país: «o grande terremoto que se sentiu nesta cidade (Lisboa) na noite de 12 para 13 do corrente se sentiu às mesmas horas nas cidades do Porto, Elvas e nas vilas de Santarém, Cantanhede e Vila Nova de Portimão conforme asseveram as cartas que dali se receberam e as mais terras vizinhas a estas com que se entende que foi geral por todo o Reino» ([22]). Igualmente há referências para a região do Algarve ([23]).

([17]) *Diário Histórico*, B.N., Cod. 9857, fl. 40v.

([18]) Alguns exemplos relativos aos Açores são as notícias referentes aos tremores de terra na Ilha Terceira a 14 de Maio de 1614, in Padilha, *ob. cit.*, p. 73; na Ilha do Faial a 12 de Abril de 1672 s.a., Lisboa, 1673; na Ilha Terceira a 26 de Junho de 1691, in Padilha, *ob. cit.*, p. 77.

([19]) Na Ilha da Madeira a 1 de Abril de 1748, B.N., Col. Pombalina, N.º 475, fl. 155v.

([20]) *História Insulana das Ilhas de Portugal sujeitas no Oceano Ocidental*. P.e António Cordeiro, Lisboa, 1866, 2 vols. (Reimpressão da edição de 1717).

([21]) *A Gazeta de Lisboa*, de 9 de Março de 1719, p. 80 e a de 23 de Março de 1719, p. 95, referem o tremor de terra de 6.3.1719.

([22]) *Idem*, de 26 de Outubro de 1724, p. 344 menciona o abalo de 12.10.1724.

([23]) *Idem*, de 14 de Janeiro de 1723, p. 15 e de 28 de Janeiro de 1723, p. 31, referem o tremor de terra de 27.12.1722.

Estas notícias ocasionais têm um tratamento semelhante às notícias sobre os nascimentos, casamentos, mortes, nomeações de tais ou actos da corte, acontecimentos de ordem social política ou religiosa ao lado dos transtornos atmosféricos causados pelas cheias, tempestades, temporais no Tejo, aparições de cometas de funestos presságios ou ainda de casos invulgares e insólitos.

*
* *

Em Lisboa tinha-se conhecimento, através de correspondência do estrangeiro, de terramotos desastrosos ocorridos em data próxima na Catalunha (24), em Roma (25) e Nápoles (26). A sua ressonância era ampla. Havia a consciência do seu carácter intempestivo e o medo generalizado do acontecimento. No entanto, as notícias eram esparsas; o fenómeno não constitui em si, ainda, um problema controverso.

Com efeito, só depois do terramoto de 1755, com a devastação de Lisboa e de tantas povoações portuguesas, é que as obras relativas a cataclismos daquela espécie obtiveram um interesse muito maior, quer de naturais quer de estrangeiros. A bibliografia disponível relativa ao terramoto de 1755 é extensa e variada.

Através das cartas de contemporâneos, nomeadamente comerciantes ingleses (27) testemunhas do desastre — «Thus

---

(24) Cf. *Prodigiosas Aparições e Sucessos Espantosos vistos no presente ano de 1716 e nos fins do passado em todas as partes do mundo.* Lisboa, 1716.

(25) Cf. *Notícia verdadeira das lamentáveis ruinas causadas por ocasião de uns grandes terramotos que sucederam em Roma e outras partes de Itália no mês de Fevereiro deste presente ano de 1703.* Lisboa, Officina de Antonio Pedroso Galrão, 1703.

(26) Cf. *Notícia do fatal terramoto sucedido no Reino de Nápoles em 29 de Novembro do anno de 1732.* Lisboa Occidental, Officina de Pedro Ferreira, 1733.

(27) Cf. Letter from Duncan Clerck, Lisbon, 18th. Nov. 1755. Ms., F.B.C., 4277, Res., B. Fund. C. Gulb., citado por Carlos Estorninho, O Terramoto de 1755 e a sua repercussão nas relações luso-britanicas, *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa,* tomo XXII, 2.ª S., n.º 1, 1956.

my dear friend, have I given you a genuine tho' imprefect acount of this terrible judgement» ([28]) ou visitantes anos após ([29]), poderemos ter uma visão aproximada sobre a grandeza da catástrofe, os conventos e igrejas destruídas pelas chamas, os palácios em ruínas. Todo o recheio de uma Lisboa remanescente ao reinado de D. João V, com os seus monumentos, bibliotecas, obras de arte, alfaias religiosas, tinha sido disperso, desmantelado, destruído, enquanto os mortos e feridos eram referidos em cifras espantosas, embora até hoje o seu número ainda não tenha sido rigorosamnte estimado ([30]).

O *Magasin Pittoresque* cita uma carta escrita de Lisboa em Novembro de 1755 por Mr. Walfall, cirurgião inglês, em que este, após descrever com minúcia todos os acontecimentos desde o amanhecer claro e calmo do dia 1 de Novembro até à eclosão do desastre, comenta que: «Estamos ainda num estado de preplexidade difícil de descrever: Temos sentido até vinte e dois tremores de terra diferentes desde o primeiro. Ninguém se atreve a dormir nas casas que escaparam. Dorme-se ao ar, por falta de materiais para fazer barracas. Não temos, nem roupas, nem móveis, nem dinheiro... ... O terramoto fez-se sentir em toda a extensão do reino, porém mais particularmente ao longo da costa. Faro, Setúbal e algumas das grandes povoações comerciais estão numa situação ainda pior que Lisboa, se é possível: contudo a cidade do Porto

([28]) «Among this crowd I could not avoid taking notice of an old venerable Priest, in a Stole and Surplice, who I apprehend had escaped from St. Paul's. He was continually moving to and fro among the people exhorting them to repentance, and endeavouring to comfort them. He told them with a flood of tears that God was grievously provoked at their sins, but if they would call on the Blessed Virgin she would intercede for them, in *An account by an eye-witness of the Lisbon earthquake of November 1, 1755*, The British Historical Society of Portugal, Lisbon, s.d., p. 10 (publicado em 1986).

([29]) Cf. Giuseppe Baretti, *A Journey from London to Genova through England, Portugal, Spain and France*, London, by T. Davies, 1770, vol. I, pp. 137 a 151.

([30]) Este e outros tremores de terra, anteriores e posteriores a 1 de Novembro de 1755, foram minuciosamente estudados por Francisco Luis Pereira de Sousa, *O Terremoto do I de Novembro de 1755 e um Estudo Demográfico*, 4 vols., Lisboa, 1919-1932.

ficou intacta» (31). Com efeito o Porto encontra-se numa zona não sísmica e as referências a abalos de terra sentidos na cidade são muito escassas (32).

Em Braga o sismo foi sentido com violência, tendo sido abalados os edifícios, rachadas paredes e caído pedras, frontarias e sobrados. No entanto, nesta cidade «... não houve nela mais que sustos...» (33). O mesmo não sucedeu em Setúbal em que há notícias de enorme devastação, com a ruína dos templos e das casas, o mar invadindo a terra e morrendo muita gente. Gregório de Freytas, escrivão da Alfândega daquela vila, refere a destruição da Igreja e Convento de S. Domingos, das freguesias de S. Sebastião, S. Maria e S. Julião, Nossa Senhora da Anunciada, o Colégio da Companhia e do Convento de S. João de Religiosas Dominicanas, da Igreja do Santíssimo Sacramento, da Misericórdia que sofreu total ruína, da Ermida de S. Cristovão, do Convento de Nossa Senhora do Livramento, do Convento de Jesus de Religiosas de S. Francisco, do Recolhimento de Nossa Senhora da Soledade e o da Nossa Senhora da Saúde (34).

Estas e outras descrições relatam com maior ou menor minúcia os pormenores do desastre. O que porém tinha mudado e profundamente era o eco cultural, a conceptualização do fenómeno. A mentalidade cultural encaminhava-se para uma grande alteração.

---

(31) *Portugal e os Estrangeiros. Estudos de Manuel Bernardes Branco,* Tomo II, Lisboa, 1879, p. 467.

(32) Cf. BN., Cod. 514, fls. 18-19, referência ao abalo de 29 de Março de 1651; *Gazeta de Lisboa* de 26 de Outubro de 1724, p. 344, refere os abalos de 12 e 13 do mesmo mês; *Gazeta de Lisboa* de 9 de Janeiro de 1727, p. 16, menciona o abalo de 15 de Dezembro de 1726.

(33) *Colleçam de factos mais memoraveis de que se fazem mençam neste Diário Bracarense.* Escripta com fidelissima verdade por Manoel Jose da Silva Thadim, Presbytero Secular, Advogado nos Auditorios desta Corte, e natural de Braga, Ms., Anno de 1786, fls. 378 a 385 (edição ciclostilada existente na Biblioteca da Fundação Calouste Gulbenkian).

(34) Cf. Gregório de Freytas, *Notícia do terramoto do primeiro de Novembro de 1755 pelo que respeita a esta vila de Setubal...*, BN., Cod. 427, fls. 177 a 178; *Cópia das cartas que se remeteram depois do terramoto deste ano de 1755 e primeiro de Novembro da Secretaria de Estado sobre esta vila de Setubal,* BN., Cod. 427, fls. 178 a 181.

Não há dúvida que, como atrás foi dito, o terramoto de 1755, com todas as suas consequências, suscitou em Portugal um debate sobre a origem dos cataclismos naturais, que veio a ocupar uma posição sistemática nas polémicas de opinião do século XVIII ([35]).

Foram diversas as propostas de interpretação tentando apresentar uma resposta que correspondesse às dúvidas e medos suscitados e formulasse uma conceptualização coerente com a fé religiosa. Resposta essa que se ordenasse de modo a manter inalterável a crença na Providência e, ao mesmo tempo, integrar nela o acaso, o facto de bons e maus serem igualmente vitimados, assim como encontrar a explicação susceptível de suportar o embate da proposta iluminista da natureza «indiferente» ao fenómeno humano como comportamento. Urgia interpretar, tentar esclarecer, conduzir a opinião pública, e não só assumir uma atitude face ao debate inevitável. O mesmo que sucedeu nos meios franceses, espanhóis, alemães e ingleses, na cultura europeia, em suma.

Perante a catástrofe que teve, na cidade, efeitos tão espectaculares pela tremenda devastação que provocou, postos perante um facto que lhes era tão próximo, todos eram levados a exprimir as suas opiniões, consoante as suas ansiedades, dúvidas e certezas.

Sempre tem sido tema de meditação a pequenez humana perante a natureza. Desde a antiguidade, que se discutem as causas dos tremores de terra que abrem fendas no solo e nelas fazem precipitar os edifícios e sepultar as cidades e quantos nelas habitam, entre destroços e cinzas. Dentro da cultura e ambiente do século XVIII, o problema tinha sido posto em Inglaterra por altura de uns pequenos abalos de terra sentidos em Londres, em Fevereiro de 1750, ocasião em que se reacendeu uma disputa que depressa suscitou o apareci-

([35]) Cf. Jorge Borges de Macedo, *Vias de Expressão da Cultura e da Sociedade Portuguesas nos Séculos XVII e XVIII*, Lisboa, Academia Internacional da Cultura Portuguesa, 1966, pp. 120-133.

mento de uma série de esclarecimentos e pontos de vista por parte de filósofos, cientistas e teólogos ([36]).

O medo tinha-se generalizado e ao mais pequeno abalo, o povo enchia as igrejas suplicando que o castigo fosse afastado, na ideia de que os pequenos abalos fossem avisos de um castigo mais severo.

Uma parte do clero, pela voz do bispo anglicano de Londres, considerava que os tremores eram obra da vontade de Deus, causados pelos pecados de blasfemadores e dos leitores de livros abomináveis contra a religião e de todos os que tinham um procedimento pecaminoso que chamava a cólera divina. Esse mesmo clero incitava a uma mudança no comportamento, sobretudo por parte das pessoas mais responsáveis, de forma a tornar a sociedade mais cumpridora dos seus deveres religiosos. Esta interpretação, ou esta forma de argumentar, diversificava-se doutro ponto de vista no qual, os tremores de terra, embora tivessem causas naturais, eram, no entanto, instrumentos de Deus e, com todo o seu horror, provavam o exercício da vontade divina. Assim o afirmava o rev. William Stukeley ao dizer que estes fenómenos, embora causados por «electricidade», eram também mandados por Deus contra cidades populosas e para o seu castigo.

A partir destas considerações, William Wiston profetizava que o fim do mundo estava próximo e seria assinalado por tremores devastadores. Mas uma outra parte do clero não deixava de considerar que Deus tinha criado o mundo em perfeita harmonia; os tremores de terra eram acontecimentos necessários no seu plano original não podendo ser, por isso, um acto esporádico e vingador. O homem devia, pois, estar preparado para os acidentes naturais que existem na sua própria lógica. Em face deles, que se desencadeiam pela ordem natural das coisas, devem os homens estar preparados para o julgamento, quando ele vier. Em qualquer momento pode chegar a hora de nele se apresentar. O tremor

([36]) Thomas Kendrick, em *The Lisbon Earthquake*, London, 1956, descreve com minúcia as reacções havidas na Europa de então, antes e por ocasião do desastre de Lisboa.

de terra era nem mais nem menos que um acidente natural como tantos que poderiam ocorrer no decurso da sua existência terrena. Os abalos de Londres tinham sido ligeiros; não tinha havido prejuízos humanos nem grandes danos materiais. Eram, porém, suficientes para fazerem reflectir os homens sobre a natureza que apresentavam face à vida humana.

O desastre de Lisboa de 1755, não fez mais do que reacender na Europa a polémica dos terramotos, desta vez, ocorrido numa cidade cristianíssima, ritualista, que tinha espalhado a fé pelo mundo pagão. Era ela que estava quase totalmente destruída, com grande parte dos seus habitantes mortos ou aterrados.

Os filósofos, a partir daí, especulavam sobre o problema do Bem e do Mal, da Justiça Divina, da Predestinação, do castigo dos pecadores e da razão da morte dos justos. Expressavam-se as opiniões dos filósofos naturalistas ao lado dos assustadores sermões do clero. No desastre de Lisboa, a Europa amedrontada «sentiu» que o Deus omnipotente e misericordioso tinha tratado de igual modo o justo e o injusto, o pecador e o inocente. Como explicar este contraste ou esta aparente injustiça?

Os fisicistas tentavam isolar as causas naturais, enquanto parte do clero aproveitava o acontecimento para incitar todos a uma morigeração dos costumes, pelo combate ao pecado. Ao mesmo tempo, procurava conciliar o acto justiceiro com a imagem de um Deus caracterizado pela bondade.

Dentro deste debate, muitos ingleses protestantes entendiam ainda que Lisboa com a sua riqueza, superstição, culto dos santos, obscurantismo da sua vida religiosa era uma cidade que merecia castigo ([37]). O problema não surgia isolado. Anglicanos e calvinistas consideravam que a destruição de Lisboa, acompanhada de abalos ruinosos em grande parte do país e cidades de Espanha, Mazagão e Marrocos, tinha

([37]) Cf. António Gonçalves Rodrigues, «O Protestante Lusitano. Estudo biográfico e crítico sobre o Cavaleiro de Oliveira, 1702-1783», *Biblos*, Vol. XXVI, Coimbra, 1950, pp. 229 a 260.

provocado um aumento de ansiedade religiosa e o confronto com as especulações científicas e filosóficas não sendo, de modo nenhum, essa a forma de aumentar o espírito religioso. O tema passa a interessar a Europa inteira.

Voltaire, no poema «Sur le desastre de Lisbonne», como atrás referimos afirma, em contraste com o optimismo de Leibniz, que o mal existe na terra e o terramoto não é o efeito necessário de uma causa necessária. No *Candide ou de l'Optimisme*, volta a descrever o terramoto de Lisboa: «*(Candide et Pangloss)* ... A peine ont- ils mis le pied dans la ville... qu'ils sentent la terre trembler sous leur pas; la mer s'éleve en bouillonant dans le port, et brise les vaisseaux qui sont à l'ancre. Des tourbillons de flammes et de cendres couvrent les rues et les places publiques; les maisons s'ecroulent, les toits sont renversés sur les fondements, et les fondements se dispersent; trent mille habitants de tout age et de tout sexe sont écrasés sous des ruines...» (38).

Voltaire atacava a mentalidade religiosa portuguesa e para isso imaginava a realização de um auto da fé em Lisboa para impedir a terra de tremer e conta a queima de «deux portugais qui en mangeant un poulet en avaient arraché le lard» (39).

A obra deste filósofo, largamente lida e comentada na Europa, provocou um repensar do destino do homem na terra, onde nem tudo se passava «no melhor dos mundos possíveis». Esta era a opinião dos iluministas. Mas qual era a opinião corrente em Portugal?

Para o homem comum de meados do século XVIII, o terramoto de Lisboa representava um sinal da ira de Deus. Não tinha só esta opinião sobre aquele momento especial, era uma posição geral; Deus era poderoso e mostrava esse poder quando queria. Como desobedecer-lhe?

---

(38) *Oeuvres de Voltaire. Romans — Candide ou l'Optimisme*, Paris, 1961, p. 155.

(39) *Idem, ibidem*, p. 157. Uma das formas utilizadas pelo Santo Ofício para detectar a observância das práticas mosaicas ou maometanas, aqui satirizada, era, com efeito, a constatação de que o preso não comia carne de porco.

Cultores das ciências naturais, filósofos e teólogos procuravam explicações que respondessem às inquietações evidenciadas pela opinião pública, realçando afinal a crise de capacidade explicativa daquilo que poderemos chamar o que na altura era a aplicação aterrorisada do Providencialismo. Esta posição, tomada por residentes em Portugal, aponta-nos assim para uma dialéctica interna portuguesa, onde os grupos que a compunham se analisam a partir do estudo de todos os pensadores da realidade nacional, onde quer que estivessem, interpretados pelo seu ideário e não pelo local onde ele foi ordenado ou adquirido. Esta diversidade de posições representa uma elaboração no próprio meio da sociedade portuguesa. Embora expostas com manifesta carência de vocabulário generalizável, apontavam para uma apresentação de pontos de vista que não divergem em muito dos outros meios culturais, apesar do nível da sua maturação não ser o mesmo.

Para uns, em Portugal, o terramoto tinha sido um castigo do Céu, o «dies irae», a cólera do Senhor. O Deus invocado era o Deus soberano sobre todas as coisas, a quem os humanos tinham ofendido com a sua soberba, a vaidade das suas construções, o poder do seu comércio, a lascívia dos seus divertimentos. Esse Deus irado tinha feito desencadear um castigo sobre todos, pois todos eram culpados ou na sua arrogância de criaturas que não agradeciam ao Céu os dons que recebiam ou na fraqueza daqueles que lhe queriam resistir não cumprindo os seus preceitos.

Do alto dos púlpitos, os sermões impressionavam o povo inquieto e apavorado e faziam-no temeroso de que a terra de novo se abrisse e os tragasse a todos.

Uma linguagem rebuscada e compressiva falava da iniquidade do povo, da necessidade de muita penitência para apaziguar a ira de Deus. O castigo dos pecados tinha sido diminuto comparado com as provações que se seguiriam. E o fogo do Inferno tornava-se próximo, evidente, criando um clima de extrema angústia. Todo o esforço era conduzido para fazer compreender aos homens a generalidade do castigo pela insuficiência dos que quiseram resistir e pela tibieza

do seu comportamento, aceitando o pecado e não o enfrentando suficientemente; a ira de Deus não podia escolher.

Assim pregava João António Bezerra e Lima, dos Teatinos, e assim o escreveu na *Declamação Sagrada,* onde, após uma dedicatória rebuscada e subserviente a D. António Caetano de Sousa, descreve o ambiente de quase histeria colectiva de uma das Procissões de Preces feitas no dia primeiro de Novembro de 1756, com o choro alto do povo, as rezas e súplicas e a humilhação pública, até de «pessoas da primeira distinção» que caminhavam descalças por entre a água e a lama (40).

Citando muitas vezes passos das Sagradas Escrituras, atribui a destruição de Lisboa à sua soberba e aos pecados dos homens: «Desgraçada Lisboa que foste machina, e es miseria! Elevavas-te soberba, cahiste infeliz. Quando te vi fazer alicerces na vaidade, logo previ teu estrago pois esta, como o vento, não podia sustentar tanta grandeza» (41).

Assim a cidade iníqua experimentou o furor do Senhor dos Exércitos, citando Isaías (cap. 9, vers. 9) dizia que: «In ira Domini Exercituum conturbata est terra». E por que permitiu Deus que tantos templos sepultassem nas ruínas o povo cristão? Porque, continua, citando Ezequiel, (cap. 7, vers. 6), «Não vês, que são taes as abonimações de teus habitadores, que me obrigão a fugir de meus Altares?». Os templos transformados em local de depravação foram destruídos pelo castigo do Céu e a cidade em ruínas servirá de exemplo ao mundo, ainda que a sua punição seja pequena comparada com o mal que era praticado. «Só foi hum sinal da ira Divina para que com o justo temor de seus effeitos emendes teus delirios; senão cahirá da mão do Soberano Arbitro do mundo o rayo da Justiça, que consumirá esses poucos, e estragados edificios, que conservas, e aniquilará teu desgraçado povo.

---

(40) Cf. *Declamação Sagrada na Ruina de Lisboa causada pelo Terremoto do primeiro de Novembro de 1755, e pelo incêndio que se lhe seguio,* dedicada ao Muito Reverendo Padre D. António Caetano de Sousa (...), por João António Bezerra e Lima, Lisboa, Officina Patriarcal de Francisco Luis Ameno, 1757.

(41) *Idem,* p. 1.

Isto mesmo te dizem, segundo parece, os repetidos tremores de terra, que continuamente sentes». Este ambiente só se entende porque os tremores de terra prosseguiam em 1756. De modo algum desaparecera essa «ira de Deus» manifestada através dos abalos de terra.

Ante tal espectáculo, afirma, é indispensável que façamos sacrifícios para aplacar a ira do Céu e o autor termina com uma invocação à magnanimidade do Deus todo poderoso, com a expressão do homem impotente perante o desencadear das fúrias da natureza que o esmagam: «Agora, Creador Excelso, Dominador Soberano aplaque-se o furor, cesse o flagello, ceda a Justiça à Misericórdia: deixay cahir a espada. acabem-se as desordens que temos experimentado nos Astros, e Elementos e finalmente aquiete-se a terra, que continuamente nos assusta com os seus tremores. Tende compaixão de nós Senhor: tende compaixão de nós».

A relação sobre a *Destruição de Lisboa e Famosa Desgraça que padeceo no dia primeiro de Novembro de 1755*, impressa em 1756, revela uma orientação semelhante, embora não a mesma análise que se apresenta mais voltada para uma interpretação escatológica e mesmo mística.

A presença dos pecados capitais e sobretudo da vaidade, da ira, da soberba e da luxúria fizeram com que os esforços dos santos e dos justos não bastasse para reprimir a justiça de Deus e «conjurados os quatro Elementos contra este povo», o ar, a água, a terra e o fogo, cada qual de modo mais medonho procedeu à destruição da cidade, que ardeu desde sábado à noite, principando no Real Convento de S. Domingos, até quarta feira: «Correrão os seculos, subio a gradeza ao mayor auge, esta se seguio pela corrupção dos vicios às mais elevadas pompas; e sem embargo de que sempre foi muito distincta, e particular a sua devoção, e cresceu o culto Divino a impulsos do zelo do Magnifico Rey o Senhor D. João V; não deixarão com tudo de subir tambem de ponto os peccados, que de ordinario traz, conforme o Euangelho, a riqueza, e a ociosidade nela, a vaidade, a soberba, a ira, e a luxuria, combaterão à profia a sua destruição: os justos, e Sactos, reprimirão a ira de Deos aquelle tempo, que o mesmo Senhor lhe

prorogou para a emenda: faltou esta; indignada a Magestade Divina, brandio a espada da sua Divina Justiça» (42).

No entanto, a interpretação emitida no sentido de explicar a morte de tantos cristãos nos escombros dos templos é diferente. Aí se manifestam os impenetráveis juízos de Deus que «os quiz premiar, oferecendo-lhes no mesmo dia, e hora o pão dos Anjos», talvez porque mais chegados a Ele foram os escolhidos. Também não aceita a doutrina de Jorge Agrícola de que semelhantes terramotos podem ser causados pelos demónios subterrâneos que habitam no seio da terra.

Em suma, a religiosidade corrente (43) dava como verdadeira causa dos males que padeciam, os pecados de muitos contra os quais não chegavam os esforços dos justos. Ao serem corrigidos, os flagelos tranformar-se-iam em benefícios (44).

Importa referir aqui a voz de especial ressonância de Gabriel Malagrida erguendo-se, irada, acusadora e impiedosa na sua elementaridade: «Sabe pois, oh Lisboa, que os unicos destruidores de tantas casas, e Palacios, os assoladores de tantos Templos, e Conventos, homicidas de tantos seus habitadores, os incendios devoradores de tantos thesouros, os que a trazem ainda tão inquieta, e fóra da sua natural firmeza, não são Cometas, não são Estrellas, não são vapores, ou exhalações, não são Fenomenos, não são contigencias, ou causas naturaes; mas são unicamente os nossos intoleraveis peccados» (45). Invectiva mesma aqueles que falam em causas naturais a quem quereria chamar ateus. «Porque eu argumento assim: Deos revelou, que estava gravemente irado pelos peccados de todo o Reyno, e muito mais de Lisboa, e conseguintemente que havia de fulminar hum grande castigo: logo este

(42) Cf. *Destruição de Lisboa e famosa desgraça que padeceo no dia primeiro de Novembro de 1755*, Lisboa, s.e., 1756.

(43) Cf. José Sebastião da Silva Dias, *Correntes do sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, Tomo I, Coimbra, 1960.

(44) Cf. *Juizo critico em que se persuade a falacia dos vaticinios do homem chamado vulgarmente o Profeta de Leyria...*, M. P. R., Lisboa, Officina de Antonio Vicente da Silva, 1759.

(45) *Juizo da verdadeira causa do terremoto que padeceo a corte de Lisboa no primeiro de Novembro de 1755 pelo Padre Gabriel Malagrida*, Lisboa, Officina de Manuel Soares, 1756, p. 3.

açoute não se pode attribuir a causas naturaes; mas unicamente à indignação de Deos, pela exorbitancia das nossas culpas» ([46]).

Para Malagrida, o essencial não era a existência de causas naturais, mas a sua coincidência providencial com os pecados humanos. Para eles, só Deus pode impedir ou «deixar seguir» os fenómenos naturais. Na sua censura está implícita, pois, toda a concepção da natureza, ainda que apresentada de uma forma quase mística e que hoje nos aparece completamente desligada da linguagem corrente. E neste domínio surge, portanto, o campo adequado ao espírito profético. Este surge como uma espécie de advertência que, se for ouvida, poderá desligar os homens da sua ligação inexorável aos acidentes da natureza. Se não tiver eficácia, as consequências destruidoras dos fenómenos naturais serão inevitáveis. Ora, segundo Malagrida, não faltaram as profecias e as alusões ao castigo divino, mas os homens continuaram surdos, por isso sofreu todo o reino e muito mais Lisboa. Unicamente a penitência poderia salvar as almas acompanhada de uma meditação contricta das culpas, feita em retiro na «casa dos exercícios», para a ponderação de tantas misérias trazidas por tais pecados contra tão Grande Senhor.

«Oh assim visse eu tanta resolução, e fervor para esta penitência, quanta vejo em armar barracas, e erigir habitações, como se aquartelados no campo fora das casas de pedra, e de telha, estivessemos fora da jurisdição do mesmo Senhor, e de toda a sombra de perigo» ([47]).

As cidades pagãs tinham uma determinada medida, esgotada a qual os Anjos do Senhor descarregavam sobre elas os golpes da ira de Deus, mas maior responsabilidade têm as cidades católicas que possuem o conhecimento do verdadeiro Senhor.

Seguindo outro caminho e noutra área de convicções, também o Cavaleiro de Oliveira ([48]) a propósito do desastre

---

([46]) Gabriel Malagrida, *ob. cit.*, p. 16.
([47]) *Idem, ibidem,* p. 20.
([48]) Cf. *Discours Pathétique au sujet des Calamités Presentes arrivées au Portugal* (...), par le Chevalier d'Oliveyra, Londres, J. Haberkorn, 1756.

de Lisboa, invoca o Deus das Vinganças, ofendido, ultrajado pela perversidade dos homens. Foi Ele que fez descer o seu castigo à terra. Para ele essa perversidade consistia na adoração das imagens, verdadeira idolatria que cobria os santos de incenso e preces; no espírito mesquinho dos religiosos que proibia a leitura da Bíblia; na acção do Tribunal da Santa Inquisição que mantinha o povo na ignorância em matéria de religião e no tratamento dado aos judeus. Eram outras tantas críticas que exprimiam, afinal, uma atmosfera que enfraquecia a capacidade dos povos em enfrentar os fenómenos naturais com o espírito de verdadeira piedade. Assim, a causa da ira de Deus era a cegueira de determinados grupos que os tornava profundamente perturbadores da comunidade. Em termos ideológicos e sociais, visava atingir a Igreja Católica como atitude mental e pública, obscura, coerciva, implacável, limitativa da verdadeira liberdade de consciência, para ele a única forma de dar estabilidade à atitude de cristão perante o mundo.

«... Les Catholiques Romains se sont écartés à cet égard de la Loi de Dieu. Malheureusement encore les Portugais sont ceux qui se sont le plus distingués dans cette transgression: car à force de devótions absurdes, de sacrifices horrible, & de Priéres vaines, &, indignes d'être exaucées, ils se sont plonges dans la superstition la plus honteuse, & dans l'Idolatrie la plus grossiére» ([49]).

No meio destas controvérsias e da invocação do Deus Terrível, surge uma voz de teor bem diferente, exprimindo uma mensagem de esperança. Partiu ela de um franciscano, Frei Francisco António de S. José, que afirma ser obrigação dos pregadores evangélicos ensinar ao povo o temor de Deus e desterrar das almas o medo pois «a verdade é o princípio de persuadir, não o terror» ([50]).

([49]) *Idem*, p. 9.

([50]) *Discurso Moral sobre os temores que causou o terremoto na gente de Lisboa.* Composto pelo P. M. Fr. Francisco António de S. Joseph, Lisboa, Officina de Joseph da Costa Coimbra, 1756, p. 1.

Esse Deus agora referido tem o conteúdo do Deus do Novo Testamento, no seu Amor, Bondade e Misericórdia. Embora possa castigar o seu povo, dá-lhe a possibilidade de redenção através de Maria sua Mãe.

Para aquietar os ânimos receosos afirma: «Não por certo, não se entende que hão de vir a Lisboa mais rigorosas calamidades, que Deos tem entranhas de piedade... e não quer a morte do peccador, mas sim que se converta, e viva. Convertamo-nos a Deos, vivamos em paz, e tratemos caridade com o próximo, e deixemos o mais na mão do Senhor...». Igualmente, outros utilizam o desastre para preconizar uma modificação da vida: «Agora, amigo do meu coração, só resta não perder a memória das obrigações de catholicos, e conhecer que o castigo, só para nós veio dirigido, pois os que acabarão de viver neste terremoto, piamente devemos crer... estão logrando a bem aventurança, e nós talvez pro menos dispostos, ficámos para dar uma volta à vida, e alimpar as consciencias» ([51]).

Estamos pois, perante diferentes concepções de Deus, duas das quais na mesma sociedade portuguesa, orientando duas atitudes, completamente diferentes, perante o mundo e os outros.

Para além destas, porém, outras vozes comentaram o acontecimento.

Para quem começava a vislumbrar uma «ciência da terra» e entendia que era necessário formular uma teoria autosubsistente, desligada, implícita ou explicitamente, de exigências metafísicas ou teológicas, embora não podendo dizer-se que as recusasse na área que lhes era própria, a catástrofe foi aceite, decerto, como uma manifestação da vontade de Deus que rege o universo mas segundo leis estabelecidas. Sobre a coincidência com os acontecimentos humanos dirão alguns que os mistérios de Deus são insondáveis. Mas, posto isso, procurarão fazer o estudo dessas causas naturais, a que Deus preside como força última.

([51]) Carta em que hum amigo dá noticia a outro do lamentável sucesso de Lisboa..., Coimbra, Officina de Luis Secco Ferreyra, 1755, p. 26.

As causas eram interpretadas como fenómenos da natureza e não consequências dos pecados dos homens. Houve assim quem afirmasse que se os relâmpagos, trovões e raios bem como as tempestades e tormentas eram encarados como fenómenos naturais, porque razão seriam os terramotos vistos como castigos e prodígios. E acrescentavam que se fosse conhecida a causa dos terramotos como o era a dos ventos e trovoadas «não teríamos, pode ser, estes notáveis movimentos da natureza por castigo do Ceo, nem tirariamos delles pronosticos para a nossa total ruina» (52).

Miguel Tibério Pedegache foi um dos que procurou explicar os terramotos como fenómenos provenientes de causas naturais (53). Numa descrição clara, sóbria e pormenorizada, embora concisa, tenta, acima de tudo, relatar os acontecimentos com rigor narrativo e aventando uma descrição sem alarme.

Acerca dos ladrões que pilhavam Lisboa, após o desastre, comenta com significativa ironia, à maneira de *Candide* (54): «Os ladrões se senhorearão da Cidade deserta, forçarão as portas, e saquearão as casas. A esperança da impunidade eterna animava cada vez mais ao crime a quem desprezava a ira do Ceo, e o braço da Justiça da terra» (55).

Na sua interpretação, sem recusar a ideia de que os terramotos tenham causas naturais, pressupõe que serão também uma manifestação da ira do céu, conceito que não debate

---

(52) Cf. *Consideraçoens sobre os Terremotos com a notícia dos mais consideraveis, de que faz menção a História, e deste último, que se sentio na Europa no primeiro de Novembro de 1755*, s. a.l.n.d.

(53) Cf. *Nova e Fiel Relação de terremoto que experimentou Lisboa e todo o Portugal no primeiro de Novembro de 1755 com algumas observaçoens curiosas, e a explicação das suas causas*, por M.T.P., Lisboa, Officina de Manoel Soares, 1756.

(54) «Le matelot court incontinent au milieu des debris, affronte la mort pour trouver de l'argent, en trouve, s'en empare, s'enivre..., au milieu des mourants et des morts. Pangloss le tirait cependant par la manche. «Mon ami, lui disait-il, cela n'est pas bien, vos manquez à la raison universelle, vous prenez mal votre temps. — Tête et sang! repondit l'autre..., tu as bien trouve ton homme avec ta raison universelle!» (*Oeuvres de Voltaire. Romans-Candide*, Paris, 1961, p. 155).

(55) M.T.P., *ob. cit.*, p. 5.

e ao qual faz, tão-só, uma breve alusão. Depois de se esmerar no relato e indicação das causas naturais, preocupa-se em descrever, através de uma informação precisa, as condições registadas durante o terramoto, indicando com exactidão o estado do tempo e a temperatura: «estando o Barómetro em 27 pulgadas, 7 linhas, e o Thermometro de Moms. de Reaumur em 14 graos acima do gelo, sereno o tempo, e puro o atmosphero, tremeo a terra com tres impulsos» (56). Curioso verificar que cita por várias vezes «observei» e refere as manifestações de inquietação dos animais antes do abalo ser sentido, o ruído subterrâneo que o precedeu, a irregularidade das marés, a turvação das águas dos rios, a direcção do abalo: «veio do angulo do Sudoeste para o Nordeste, tendo o mar seguido a sua impulsão» (57).

Aponta como uma das principais causas da grande ruína dos edifícios, além do incêndio, o facto de o abalo se ter verificado em «movimentos tão contrarios e tão oppostos», indicando como outra causa, não menos importante, a má construção das casas. Afirma seguir a Theoria da Terra de Buffon e distingue os terramotos causados pela acção dos fogos subterrâneos e explosão dos vulcões, dos terramotos que abalam e fendem o solo, por vezes com a libertação de vapores sulfúreos. Considera ainda que Lisboa está fundada sobre um terreno com muitos minerais e, por consequência, sujeito a ocorrências desta natureza. Enumera os principais abalos e terramotos ocorridos em Portugal desde Fevereiro de 1309, pretendendo assim apontar as condições favoráveis para este acontecimento.

A orientação do relato, o esquema de desmonstração, a natureza das observações e o à vontade com que cita outros autores põe-nos perante uma interpretação naturalista e ordenada segundo critérios que hoje chamaríamos científicos. Poderemos, evidentemente, não aceitar as causas invocadas como mais relevantes, mas o que importa sublinhar é a natu-

(56) *Idem, ibidem*, p. 3.
(57) *Idem, ibidem*, p. 11.

reza da explicação e a forma como são verificadas as conexões no sentido de um providencialismo imediato.

Nessa mesma ordem de ideias, Bento Morganti atribui as causas dos terramotos a «uma erupção violento do ar, e fogo do centro para a circunferência» ([58]). E aponta um conjunto de autores da antiguidade que teorizavam essas matérias citando igualmente o Padre Atanásio Kirker, da Companhia de Jesus, com a sua obra sobre o *Mundo Subterrâneo*. Não deixa evidentemente de dizer que «devemos todos pedir a Deos Nosso Senhor (he) que cohiba, e detenha nas suas causas naturaes similhantes effeitos demonstrativos da sua ira» ([59]).

Citaremos ainda Veríssimo António Moreira de Mendonça com razões do mesmo modo baseadas na experiência e um «projecto» para investigar as causas dos terramotos, a que chama «epilepsia da terra». Para ele a causa principal é igualmente o fogo subterrâneo, sendo a dilatação do ar comprimido a causa instrumental e mais frequentes os abalos nas regiões que têm abundância de «bitumes, enxofre e nitro» ([60]).

Nesse mesmo sentido o autor da *Relação do Grande Terremoto que houve na Praça de Mazagam* cita o Padre Kirker e aponta como causa primeira a existência no interior da terra de «minerais e matérias betuminosas e inflamáveis» ([61]).

No texto *Juizo sobre o Terremoto*, em contrário, é afirmado que: «sendo pois a Terra Estavel... e sendo sustentada a sua imobilidade por aquella Omnipotente ideia, com que se edificarão os immensuraveis espaços de toda a redondeza,

---

([58]) *Carta de hum amigo para outro em que dá succinta noticia dos effeitos do terremoto succedido em o primeiro de Novembro de 1755 com alguns principios Fisicos para se conhecer a origem, e a causa natural de similhantes Phenómenos terrestres*, escripta por Bento Morganti, Lisboa, Officina de Domingos Rodrigues, 1756.

([59]) *Idem, ibidem*, p. 15.

([60]) Cf. *Dissertação Philosophica sobre o Terremoto de Portugal do primeiro de Novembro de 1755 (...)*, por Verissimo António Moreira de Mendonça, Lisboa, Officina de Domingos Rodrigues, 1756.

([61]) Cf. *Relação do Grande Terremoto que houve na Praça de Mazagam em o primeiro de Novembro de 1755. Referem-se os seos effeitos, e ruinas que causou, e brevemente se mostra de que procedem os tremores de terra*, s.a., Lisboa, s.e, 1756.

grande delirio he este dos que se chamão sabios em dar às causas naturaes os abalos da Terra, se só quem a fez com hum aceno, a pode mover com huma palavra» ([62]).

No prosseguimento do interesse por estes problemas, publicou-se, em Lisboa, a *História Universal dos Terremotos que tem havido no Mundo (...) com uma Narraçam Individual do Terremoto do primeiro de Novembro de 1755 (...) e huma Dissertação Physica sobre as causas geraes dos Terremotos; seus effeitos, differenças e Prognosticos; e as particulares do ultimo*, obra de Joaquim Moreira de Mendonça, talvez o mais citado dentre os autores contemporâneo ao acontecimento. Mais distanciado do acontecimento principal, o seu depoimeno evidencia uma posição bem ponderada e significativamente mais debatida e argumentada do que as posições subsequentes ao pânico gerado pelo terramoto.

Através da sua narração, o autor pretende demonstrar, que os terramotos e abalos de terra são acontecimentos registados e estudados desde a antiguidade; grandes sábios procuraram estabelecer-lhe as causas. Apresentaram-nos pois como factos naturais e repetíveis. O seu conhecimento como tal e o estudo dos seus efeitos deverá fazer com que todos tentem preservar as suas almas, através da pureza das suas consciências pois eles podem surgir imprevistamente. E por outro lado, devem preservar as suas vidas construindo habitações sólidas e adequadas a tais movimentos da terra.

A referência a estes fenómenos já ocorridos tornava-os comuns, o que constituía, por um lado, um consolo para a aflição do acontecimento de Lisboa e por outro uma forma de reforçar as teorias naturalistas e de atenuar a sua ligação ao providencialismo imediato.

Na sua *Dissertação Physica* expõe largamente essas opiniões conhecidas desde os antigos aos modernos, comentando as suas interpretações. Não deixa de ser significativo a forma como expõe o fenómeno nas suas formas teológico-metafísicas.

([62]) *Juizo sobre o Terremoto*, por Francisco de Pina Mello, Coimbra, Officina de António Simoens Ferreira, 1756, p. 2.

Parte do pressuposto de que Deus omnipotente criou o Universo regido por Leis que o entendimento humano não consegue alcançar. Contudo, foi dado ao homem a possibilidade de reflexão sobre o conhecimento do mundo e «assim para formarmos alguma idea das causas do Terremoto como effeito natural, faremos ver a probabilidade de algumas proposiçoens sobre a contextura, e mechanismo do Orbe Terraqueo» (63).

Ao citar Wiston, Buffon, Leibniz, Kirker a par de Feijóo, Zuniga e ainda J. A. da Costa Andrade, José Álvares da Silva, V. António Moreira de Mendonça, Feliciano da Cunha França, entre outros, considera refutável a ideia de que o fogo subterrâneo latente seja a causa dos terramotos e afirma que «o movimento rapidissimo do Ether causa todas as producçõens, e Phenomenos da Natureza» (64), pelo que «deixo bem estabelecido o meu Systema da causa dos Terremotos nas fermentaçoens das quaes procede o fogo, e deste a rarefacção do ar, e agoa, que causa tão prodigiosos effeitos» (65).

Para as causas imediatas do terramoto do primeiro de Novembro aponta a localização costeira de Portugal, situado numa zona quente e sujeita a abalos. As regiões da Estremadura, Algarve, Andaluzia, Granada e Valença são para ele as mais sujeitas a abalos e a abundância das águas minerais, nomeadamente em Lisboa, torna-se uma prova dos diferentes minerais existentes no subsolo. Aponta como indício as grandes amplitudes térmicas dos anos de 1753 e 1754 e o calor desusado sentido em fins de Outubro de 1755. As nuvens de vapor amarelo, o cheiro a enxofre, a alteração das águas do mar das fontes e rios, a inquietação dos animais foram observados por ocasião do grande desastre, «sinais da grande fermentação que se efectuava no interior da terra» (66). Afirma ainda que, se for visto um só sinal «não

(63) Joachim Joseph Moreira de Mendonça — *História Universal dos Terremotos...*, Lisboa, Officina de Antonio Vicente da Silva, 1758, p. 170.
(64) *Idem, ibidem*, p. 215.
(65) *Idem, ibidem*, p. 229.
(66) *Idem, ibidem*, p. 237.

(se) formará um Prognostico muito certo; mas se forem vistos muitos já poderemos conjecturar com muita probabilidade que succederá hum terremoto» ([67]).

O diagnóstico do aparecimento destes sinais não apresenta qualquer conexão metafísica ou teológica. Para J. M. de Mendonça as mais graves consequências deste terramoto foram as derrocadas dos edifícios e as mortes por eles causadas. Acrescenta e só então que a Misericórdia Divina impediu que o desastre fosse mais grave do que poderia ter sido ([68]).

Na sequência desta interpretação há ainda quem afirme: «Para temermos a Deos não he necessario, que nos vexem os terremotos, porque ha mortes repentinas procedidas de outras causas, que todas fazem horror à natureza, e desengano das consciencias» ([69]).

Neste conjunto de obras relativas ao terramoto de 1755 e saídas logo a seguir ao acontecimento, encontramos um verdadeiro debate quanto às suas causas, antecedentes e consequências que não revela, de modo algum, nem uniformidade de opiniões, nem indiferença simultaneamente às conexões e às preocupaçõs naturalistas. Não estamos perante a curiosidade da explicação do fenómeno, nem perante uma narração desinteressada dos aspectos naturalistas. Atitude complexa, realidade diferente, evidenciando cada uma delas, formas específicas de explicação.

Na verdade, o debate acerca «das verdadeiras causas dos terremotos» ocupou um lugar importante nos debates culturais do século XVII. Ele representa, para o meio português, a polémica já referida na Europa culta. As relações, notícias, versos, cartas e panfletos surgidos então, alguns anónimos, não divergem só na descrição do desastre, o que seria secundário. São, muito mais, o reflexo das diversas tendências ideológicas existentes. A expressão tímida de uma nova mentalidade?

Maria Luísa Braga

([67]) *Idem, ibidem,* p. 251.

([68]) *Idem, ibidem,* p. 246.

([69]) *Resposta à carta de Jose de Oliveira Trovam e Sousa em que se da noticia do lamentavel sucesso de Lisboa.* António dos Remédios, Lisboa, Officina de Domingues Rodrigues, p. 14.

(se) formará um Prognóstico muito certo; mas se forem vistos muitos já poderemos conjecturar com muita probabilidade que succederá hum terremoto» (66).

O diagnóstico do aparecimento destes sinais não apresenta qualquer conexão metafísica ou teológica. Para J. M. de Mendonça as mais graves consequências deste terramoto foram as derrocadas dos edifícios e as mortes por eles causadas. Acrescenta e só então que a Misericórdia Divina impediu que o desastre fosse mais grave do que poderia ter sido (68).

Na sequência desta interpretação ha ainda quem afirme: «Para temermos a Deos não he necessario, que nos vexem os terremotos, porque ha mortes repentinas procedidas de outras causas, que todas fazem horror á natureza, e desengano das consciencias» (69).

Neste conjunto de obras relativas ao terramoto de 1755 e saídas logo a seguir ao acontecimento, encontramos um verdadeiro debate quanto ás suas causas, antecedentes e consequências que não revela, de modo algum, nem uniformidade de opiniões, nem indiferença simultaneamente ás conexões e ás preocupações naturalistas. Não estamos perante a curiosidade da explicação do fenómeno, nem perante uma narração desinteressada dos aspectos naturalistas. Atitude complexa, realidade diferente, evidenciando cada uma delas, formas específicas de explicação.

Na verdade, o debate acerca «das verdadeiras causas dos terremotos» ocupou um lugar importante nos debates culturais do século XVII. Ele representa, para o meio português, a polémica já referida na Europa culta. As relações, notícias, versos, cartas e panfletos surgidos então, alguns anónimos, não divergem só na descrição do desastre, o que seria secundário. São, muito mais, o reflexo das diversas tendências ideológicas existentes. A expressão tímida de uma nova mentalidade?

Maria Luísa Braga

(66) Joachim Joseph Moreira de Mendonça — *História Universal dos Terremotos*..., Lisboa, Officina de Antonio Vieira da Silva, 1758, p. 170.

(67) *Idem, ibidem*, p. 251.

(68) *Idem, ibidem*, p. 246.

(69) *Resposta á carta de Jose de Oliveira Trovam e Sousa em que se da noticia do lamentavel sucesso de Lisboa*. António dos Remédios, Lisboa, Officina de Domingues Rodrigues, p. 14.

CARLOS MALHEIRO DIAS: UM ESCRITOR FRONTEIRIÇO

A crítica, por força de natural osmose, freqüentemente assume atitudes que são peculiares das ciências da natureza, o que significa deixar de ser uma filosofia de valores e cuidar tão só da investigação de determinado fato; coerente com tal comportamento deligencia a exatidão dos achados e chega a tentar a formulação de princípios gerais ou leis que expliquem a fenomenologia literária. Exemplos dessas veleidades científicas da crítica? Muito fáceis: pensemos na crítica metida adentro do campo da historiografia, da estilística, da lingüística e da teoria da literatura. E embora valesse a pena, já agora, fazer reparos, com toda a justiça incisivos, à generalização entre nós desse abusivo intrometimento da crítica em tais campos de trabalho, onde ela, crítica, se sente «científica», prefiro deixar tais considerações para outra oportunidade. Justifico, entretanto, este parágrafo: visa a fazer sentir que o problema que trago a exame — o das fronteiras literárias entre o Brasil e Portugal — só diz respeito à historiografia literária dos dois países; pouco, ou talvez nada, interessa aos críticos.

O problema das fronteiras entre literaturas da mesma língua tem ocupado a atenção de muitos dos nossos historiadores literários. E por mais que queiramos simplificar a natureza e conseqüentemente a solução desse problema, como muitas vezes se tem feito, não conseguiremos, ocultar sua complexidade. Daí só podermos tratá-lo convenientemente,

aceitando o que tem de complexo; donde se conclui, sem necessidade de argúcia especial, que estarmos nós, brasileiros e portugueses, a discutir direitos de nacionalização de escritores, com critério elementares, como é o da naturalidade, resultará sempre em precaríssima demanda, cuja solução é arbitrária e válida tão só para os que litigam, num dá-cá-toma-lá determinado por nacionalismos que, mais do que jacobinos, são primários e ridículos. Exemplificar litígios dessa natureza em nossa historiografia literária? É muito fácil, até mesmo para um estudante de curso secundário: Bento Teixeira, Gregório de Matos, Tomás Antônio Gonzaga, Santa Rita Durão, Basílio da Gama, Domingos Caldas Barbosa, José Bonifácio, Gonçalves Crespo, Carlos Malheiro Dias. E qualquer desses casos merecia um estudo, não fosse a vantagem, para os leitores, de antes considerar um caso ainda não tratado — que é o de Carlos Malheiro Dias — que outros já muitas vezes trazidos à baila, e tantas vezes que o seu trato se vai tornando safado e enfadonho.

Carlos Malheiro Dias foi, dos anos 30 aos anos 50, o escritor português cujo nome, semanalmente, milhares de brasileiros poderiam ler, e sem dúvida leram, porque impresso ao alto do expediente de uma revista mundana e sensacionalista. Trata-se da revista *O Cruzeiro*, que desde 1928, e por uns trinta anos de sua primeira fase declarava: «Fundada por Carlos Malheiro Dias».

Nascido no Porto, Malheiro Dias tirou em Combra o curso de Direito, na altura do ano de 1890, quando no meio estudantil da velha academia começava a firmar-se uma geração de escritores e intelectuais (Eugênio de Castro, Antônio Nobre, João de Castro Osório, Alberto de Oliveira) que em pouco tempo lograria imprimir à cultura e à literatura portuguesa rumos bem diferentes daqueles que seguira a geração de 70 ou do Realismo.

Recém-formado veio para o Rio de Janeiro, possivelmente em 1893, e no Brasil, donde era a mãe, iniciou sua carreira literária com dois livros: *Cenários* (1895), que passou despercebido, e *A Mulata* (1896), romance ao mesmo tempo de êxito de livraria e de escândalo. Regressando a Por-

tugal, em consonância com a época, de agitação revolucionária, preparadora da revolução republicana de 1910, viveu intensa vida política, e firmou-se como um dos primeiros expressivos romancistas aparecidos após a morte de Eça de Queirós: *Filho das Ervas* (1900), *Os Teles de Albergaria* (1901), *A Paixão de Maria do Céu* (1901), *O Grande Cagliostro* (1905), são ainda hoje, ao lado das obras de Raul Brandão, o melhor da ficção portuguesa do primeiro decênio do século. Monarquista militante, proclamada a República voltou ao Brasil, onde se exilou voluntariamente, por vinte e cinco anos, que foram muito fecundos de obras, dentre as quais avulta a *História da Colonização Portuguesa no Brasil* (1921-1924), que dirigiu e em que colaborou, e não menos fecundos de ação intelectual no meio da comunidade portuguesa, principalmente do Rio. Nomeado em 1935 embaixador de Portugal em Espanha, não chegou, entretanto, a tomar posse do cargo; em Lisboa veio a falecer em 1941.

A simples leitura desta nota biográfica leva a concluir que estamos diante de um escritor português definidamente vinculado ao Brasil. Mas não comprometamos toda essa vinculação com a posição fronteiriça que ele assumiu em face das duas literaturas de sua língua: escritor fronteiriço foi apenas no início de sua carreira literária, ou mais precisamente, na altura do romance *A Mulata;* no mais, apesar de um quarto de século de permanência no Brasil, foi um escritor e um intelectual caracteristicamente português, nitidamente filiado na geração que durante trinta anos participou, em Portugal, dos conflitos entre o monarquismo e o republicanismo.

A Mulata, romance acerca do qual se tem dito, quase sempre vagas e por vezes disparatadas coisas, desde o momento em que desapareceu da circulação porque recolhido, e depois esquecido pelo autor — passa-se no Rio de 1895 e é, reduzido ao essencial, alguns meses da vida de Edmundo, jovem de vinte anos, que luta entre a realização de alcandoradas aspirações, intelectuais, morais e sobretudo amorosas, e a força aniquiladora de uma vida ignóbil, de um organismo roído pela tuberculose e de uma alma enegrecida por torpi-

tudes de toda ordem, determinadas pela mancebia com a mulata Honorina, marafona sedutora, e pela intimidade com os mais repelentes tipos do «bas-fond» carioca. Escrito em quinze dias de superexcitação e sob a traumatizante impressão que lhe causara a vida de certa juventude de nossa então Capital Federal, seduzida pela então boêmia, pela glória literária, pelo mundanismo, pela política, por idéias e ideologias em moda, pelo «dandismo» e pelos desvarios de todos os vícios — o primeiro romance de Carlos Malheiro Dias é, à evidência, uma obra típica da ficção brasileira dos anos de 1890-1900 e, assim, muito semelhante à *Capital Federal* e à *Conquista*, de Coelho Neto, tanto nos problemas morais e psicológicos tratados, como na realidade humana e social observada. Fiel, além disso, ao estilo e à linguagem dos romancistas brasileiros então aparecidos, esse romance, a uma primeira leitura, nada denuncia de um escritor português, e em tudo faz supor que estava, no espírito do jovem portuense, a intenção de se integrar no meio literário do Rio de Janeiro, e aí realizar-se como ficcionista, e ficcionista de romance bem ao sabor da moda, que era, então, sabidamente, o romance-depoimento de uma geração.

Circunstâncias que não vêm ao caso referir, obrigaram Carlos Malheiro Dias, brasileiro adotivo ainda de fresca data, a regressar a Portugal, onde se reintegrou em seu ambiente literário e político, onde veio a impor-se como intelectual e romancista, e onde procurou esquecer, e também fazer esquecer, sua escandalosa tentativa de radicação na literatura brasileira. Mas se assim foi, não concluamos esteja nessa erradicação o fato que nos permite classificá-lo como escritor fronteiriço, pois que o foi tão-somente pelo romance *A Mulata*. Com efeito: se nesse romance autobiográfico, dedicado à protagonista, como «colheita de sua má semente», há intencionalmente — repito — na matéria e na expressão, muito do romance brasileiro coetâneo; na atitude do escritor, perante a realidade que observou, e viveu, há muito de um europeu, especificamente de um intelectual português da chamada geração de 1890, influenciado pelo espírito dos Vencidos da Vida (quanto d'*A Mulata* não lembra *A Capital*, de Eça de

Queirós?), influenciado ainda pelo naturalismo tardio e estreme de Abel Botelho, e mais, um intelectual português da geração de 90, fortemente abalado pela crise moral flagrante no fim do século XIX e alarmantemente denunciada por Nordau na sua *Degenerescência.*

Creio suficiente estas considerações para se perceber em que medida Carlos Malheiro Dias é um escritor fronteiriço; se por um lado, na criação do romance *A Mulata,* plasmava-se ao meio literário carioca de 95, por outro, comportava-se, diante desse meio, com o espírito típico da geração portuguesa em que se formou, em que veio depois a reintegrar-se e definitivamente impor-se como escritor. Suficientes também, estas considerações, para avaliarmos a referida complexidade do problema em causa, que é, em resumo, definir, numa obra fronteiriça, aquilo que expressa cada uma de suas nacionalidades. A naturalidade do escritor, tantas vezes invocada na discussão de tal problema, resulta, está-se a ver, em pormenor despiciendo.

Não creio sem segunda intenção a propaganda que os editores Quaresma imprimiram — ao lado do frontispício da segunda edição do romance *A Mulata,* de Carlos Dias — d'*Os Crimes do Amor,* «pelo apreciado, procurado, e adorado Rabelais». Quanto ao título e autor da obra não bastassem para sugestionar a concupiscência dos apreciadores de «leituras quentes», subtítulo e nota informativa, em estilo publicitário que não ilude a natureza do público a que se dirige, procuravam decidir o comprador, prometendo-lhe inconfessáveis momentos de leitura fresca e fortemente excitante, dos pecaminosos segredos e das cruas violências da passionalidade: «Mistérios e iniqüidades. Mortes, envenenamentos, parricídios, adultérios, incestos, deboches e torpezas praticados desde a mais remota antigüidade, até nossos dias, tendo como causa o amor. Um volume de cerca de quatrocentas páginas, com luxuosíssima capa e finíssima gravura colorida... verdadeira maravilha!!!... representando culminante cena de amor».

Tirante a nota de chamariz referente à capa, que faz supor já na época «compradores de encadernações», tudo o mais traduz nno reclamo, que custa admitir escrito pelos

editores dos *Contos da Carochinha* e das *Histórias do Arco da Velha*, delícias de várias gerações de crianças — tudo o mais traduz, dizia, verdadeira «arte» de anunciar em termos de aperitivos eficazes para quem tem apetite de leituras afrodisíacas.

Não creio, insisto, posta ao acaso, no grosso volume do romance da mulata Honorina, pensionista de uma casa de mulheres na rua do Lavradio, e de Edmundo, seu falecido e nevrosado amante, a nota de propaganda do Quaresma, da Livraria do Povo. E não creio, porque *A Mulata*, de cuja publicação cedo se arrependeu Carlos Dias, se na intenção última e no estudo dos caracteres e da realidade social e moral da época que foca, é obra digna, o que significa muito mais que decente — em páginas, que eu não diria abundantes, mas que resultaram em ser das mais insinuantes, acabou por parecer também «leitura quente»... ou quentíssima.

Como a obra, recolhida e em grande parte desaparecida, é hoje acessível, em raríssimos exemplares, apenas aos especialistas, se bem que em 1896 tenha sido lançada em duas edições da Biblioteca (pasmemos) da Livraria do Povo — posso referir, por necessidade das conclusões que desejo tirar, os pontos de seu entrecho, de mais elevada temperatura: as descrições de Honorina, insistentes, pormenorizadas e sem reservas de qualquer espécie, antes pelo contrário, cada vez mais indiscretas e ao compasso das intimidades crescentes que foi estabelecendo com Edmundo, das primeiras mútuas atrações, até a mais torpe das mancebias; descrição de que resulta uma figura literária quase soberba, pela verossimilhança, pela riqueza psicológica e pela exótica beleza física, mas também muita página de forte lubricidade, de tal modo entra o romancista nas intimidades da vida dessa mestiça ou cabrocha, de vinte e um anos, histérica e depravada, vestindo-a e despindo-a repetidas vezes no seu «boudoir» de loureira, e acompanhando-a em todos os indígnos pormenores de sua carreira de Circe de baixa classe, desde que fugiu do marido, no interior de Minas, até atingir o mais vil comércio da sarjeta carioca.

Não menos quentes que as descrições de Honorina e de sua viciosa vida, são algumas cenas realmente esterquilinias na «pensão» da mulata neurótica, e noutras «pensões» da rua do Senhor dos Passos e da Ajuda, descritas com chocante fidelidade, e outras mais, nos bastidores dos teatros de revistas, o Recreio e o Variedades, nas casas de chá, como o Pascoal, e nas casas de encontros suspeitos, todas elas, cenas, quando não descritas até a intimidades escabrosas, pelo menos postas de modo a insinuar tudo que se poderia imaginar dos «infernos da carne».

Disse não crer no mero acaso do anúncio da obra, de Rabelais (que não é o próprio, está-se a ver) à entrada do romance de Carlos Dias. Creio, no entanto, estava longe do espírito do jovem escritor, na realidade corajoso reacionário (valha a palavra em seu melhor sentido), fazer um romance de «leitura quente». Se pareceu ao editor que poderia insinuá-lo como tal, na verdade tudo que esse livro trouxe, ou melhor, trazia, de psicologia, de fisiologia e de sociologia do sexo, decorrera de requinte de um tipo de romance posto em moda pelo Naturalismo, no Brasil e em Portugal, com a *Casa de Pensão* e *O Homem*, de Aloísio Azevedo, e o *Barão de Lavos*, de Abel Botelho. Um romance que avocava a si o direito do estudo objetivo e frio de todas as formas da patologia individual e social, admissível até então apenas nas ciências médicas e sociais. Na orientação desse romance grandes obras escrevera Zola, e algumas páginas, senão fulgurantes, como as do autor da *História Natural e Social dos Rougon Macquart*, pelo menos excelentes de observação, deixaram em seus romances de maior êxito no tempo, Eça de Queirós, Aloísio Azevedo, Raul Pompéia, Inglês de Sousa, Júlio Ribeiro e Abel Botelho. Dentro da orientação em moda, Malheiro Dias, depondo sobre experiência própria, não hesitou, estou convencido, em afirmar sua capacidade para ir até virtuosismos de escola e demonstrar, não apenas experiência realmente vivida e observação crua dos fatos, como ainda conhecimento seguro da literatura científica em que se estuda, em termos igualmente de modismo, comporta-

mentos psicológicos e sociais resultantes da degerescência do homem.

Mas se estou convencido da seriedade de Carlos Dias, e tanto mais convencido quanto mais reflito, nas intenções de libelo acusatório que tem seu romance, e quanto mais atento em algumas reflexões de Edmundo, tais como esta: «Era-lhe necessário (para salvar-se da torpitude a que chegara)... evitar a leitura desta desesperante literatura moderna analista de chagas, dissecadora de podridões e fetos» — não posso omitir o fato de que, desgraçadamente para o autor, exatamente como os editores, pensaram os imediatos leitores da obra, que nela viram objetivos fesceninos.

E assim, à revelia e muito longe das intenções do autor, *A Mulata* veio a ser, para uns, «leitura quente» e «guia» de todos os antros de perdição do Rio de Janeiro de 1895; para, outros, obra de contundente crítica da vida moral e intelectual da capital brasileira.

A quantos erros de interpretação e de juízo levam as reações do público e da crítica imediata!

Embora ao longo da leitura das quinhentas páginas de *A Mulata,* de Carlos Dias, realmente «tremendas», como reconheceu o autor, absorvam-nos pelo fortíssimo e até traumatizante realismo, insistentes páginas de crudelíssima sexologia, nem por isso deixa de nos ficar no espírito, ao fim da leitura, o mais importante da obra, nas intenções do ficcionista — que não é a fisiologia e a psicologia sexual dos protagonistas, analisadas sem restrições éticas de qualquer tipo, mas a análise, também sem restrições, e a corajosa denúncia, do reflexo, no Brasil, ou melhor, na sua antiga Capital Federal, da decadência da cultura ocidental ao fim do século XIX, ao mesmo tempo causa e efeito da degenerescência do homem, dominado de nevropatias de topo tipo e destituído, por força do Materialismo e do Positivismo, das energias da espiritualidade e da afetividade.

«Ayant été atteint, — cita Carlos Dias, da *Confession d'une Enfant du Siècle,* no início do prefácio de seu romance — jeune ancore, d'une maladie morale abominable, je

raconte ce qui m'est arrivé pendant trois ans. Si j'étais seul malade, je n'en dirais rien; mais, comme il y en beaucoup d'autres que moi qui souffrent du méme mal, j'écris pour ceux-la, sans trop savoir s'ils y feront attention; car dans le cas où personne n'y prendait gard, j'aurai encore retiré ce fruit de mes paroles, de mêtre mieux guéri moi-même, et, comme le renard pris ou piége, j'aurai rongé mon pied captif». «Eu queria — continua o romancista — fazer minhas essas palavras de Alfredo de Musset, e é a ti, rapaz de vinte anos, que eu diria, antes que tivesses voltado a primeira página deste livro: — Possa servir-te de exemplo o que vais ler, se ainda abrigas ilusões, se ainda vives de mentiras, se ainda não ensangüentastes os pés na senda cheia de abrolhos da verdade. Nunca te esqueças, ó moço que por ventura me leres! de que tu amanhã serás a pátria, que a tua alma vai ser daqui a anos a alma da tua pátria, e para a encaminhares na estrada do triunfo precisas para isso de ter fé, de ter esperanças, de ter crenças...» «Os teus vinte anos de hoje só pensam em amar e ser amados, mas repara bem que é desse primeiro amor que surgirás homem para a vida, para o trabaho, para o mundo...» «Pensai um pouco o que será da pátria entregue aos vossos braços de positivistas e de materiais, vendo a alma através uma (sic) definição de filosofia materialista, incapazes de um belo esforço, raça degenerada, desesperançada, carregando com um país virgem, que se entregou confiante como uma índia nua, embalada de amor e fantasia... O que será então do Brasil, abandonado a uma geração desequilibrada, com uma literatura perversa e mentecapta, sem artes, sem tradições, sem aspirações, sem uma grande ambição na vista, sem uma grande temperança no coração?»

Só a leitores pouco atentos às intenções de uma obra eram necessárias estas palavras introdutórias, pois que dos objetivos do romancista diz, muito mais que estas considerações preambulares, a natureza e o drama de Edmundo, adolescente da família dos Tadeus, dos Corvelos, dos Rubiões, vítima de um século que ao ver de Carlos Dias, também

adolescente e de sua geração — de toda sua propalada grandeza deixava apenas a herança de suas misérias e de seus grandes erros: o romantismo mórbido, o ceticismo e o «inferno da carne».

Em favor da implantação de uma doutrina política, o republicanismo positivista, em que se via a salvação dos povos, pela extinção de privilégios de sangue e de oligarquias, dilacerava-se um país com violências armadas de toda ordem: que violavam lares indefesos, para o recrutamento forçado; que calavam, à força, vozes das oposições; que acordavam instintos sanguinários e criavam, para uma nação mal formada, uma atmosfera revolucionária inquietante.

De outro lado, quando se devia esperar, da juventude intelectual, a consciência do descalabro político, social e moral em que se precipitava o país, e a pronta reação do idealismo e a ação de todas as energias humanas necessárias à superação da decadência da pátria, o que se via era essa juventude dominada pelo pessimismo, secada pelo ceticismo materialista, desvairada pelo decadentismo e pelo satanismo, alheada da vida pela sedução de uma arte simbolista de nefelibatismos e gratuitos esteticismos.

Se assim era o clima político e literário dominante no Brasil, em 1895 — demonstra o escritor com seu romance — não menos evidente, como manifestação da decadência dominante, o comportamento moral da sociedade: o adultério tornara-se quase tão freqüente quanto os matrimônios: casas de chá e de espetáculos, infestavam-nas adúlteros, «cocotes», «maquereaux», andróginos e ginandros; na marafa, homens de todas as classes sociais.

É de presumir que tal quadro, de uma sociedade, haveria de provocar, em alguns brasileiros lusófobos, que acabaram por proliferar num Rio de Janeiro, por volta de 1900 dominado por comerciantes e comendadores portugueses, sentimento de repulsa ao jovem romancista portuense em cujo espírito se viam prejuízos, bem contundentes, contra nossa «civilizada» Capital Federal, e também intuito de réplica a *O Mulato*, de Aluísio Azevedo. Reação compreensível, dentro

de sua específica atmosfera; mas bem vista, assente em equívoco de interpretação das intenções do romancista, que eram bem outras, como se pode deduzir da leitura atenta da obra.

Nesse mundo, em que eram evidentes todos os sintomas da decadência e da degenerescência do homem ocidental, Carlos Dias fez cair, como anjo perdido pelo seu atavismo degenerescente e pelo seu destino, o adolescente Edmundo, com seus dezoito anos ainda enganosamente túmidos de anseios de vida, radiosos de esperanças de triunfo intelectual, enlevados de idealismo amoroso. Mais forte, entretanto, como no caso do D. João de Guerra Junqueiro, que todas essas restantes energias de sua alma, de seu espírito e de seu coração, eram os gérmenes morbosos de sua degeneração e as forças de dissolvência do meio social que o envolveu. E três anos foram suficientes para que o jovem de tantas ilusões e anseios, deslizasse insensivelmente, de fraquezas em fraquezas, de indignidades em indignidades, para uma existência em que a miséria física, provocada por repugnante tuberculose, não veio a ser maior que a miséria moral, traduzida em cego e humilhante servilismo à tirania do «furor uterinus» da mulata Honorina, e a seu desgraçado fado de «vencido da vida».

Reparos de importância pode fazer a crítica ao romance de Carlos Dias, ainda com muitos reflexos da inexperiência dos vinte e um anos do escritor: excessiva concessão à moda do romance de degenerados e de vencidos da vida, e também à realidade imediata, que o levou a congestionar a obra de cenas que lhe tiraram a unidade, e de outras que passaram os limites do aceitável em matéria de realismo; além disso, aqui e ali inseguranças linguísticas, repetições dispensáveis, comportamentos sem sustentação psicológica, cenas ligadas à força à tecedura do entrecho. Tais reparos pode fazer a crítica; mas a par desses reparos tem de reconhecer que dos romances, brasileiros e portugueses da época, que exploraram o mesmo modismo temático, nenhum alcançou tanta força dramática: nem Corvelo, nem Rubião, nem Tadeu tiveram, como Edmundo, a dolorosa consciência da ignominia a

que chegara a própria vida, e como Edmundo, a consciência, do aniquilamento moral e físico sem remissão.

Bem merece, não há dúvida, voltar esse romance à atenção da crítica portuguesa e brasileira.

Antônio Soares Amora

SAUDADE DO FUTURO E ESPERANÇA ATIVA

É naturalmente longa a bibliografia da saudade na sua pátria por excelência, Portugal, por extensão o Brasil: de poetas a pensadores dela se ocupam. Desde a «morriña» galega, nas Astúrias «señardá», «anyoransa» dos catalães e às «soledades» andaluzas; em romeno simplesmente «dor», é sempre a «lembrança dolorosa de um bem que está ausente, desejo e esperança de tornar a gozar dele, expressão desse afeto dirigido a pessoas ausentes», define-a Carolina Michaëlis, até agora na sua melhor síntese (1).

O mesmo sentimento da cantiga de amigo de Dom Sancho I («Ai eu coitada! / Como vivo en gran desejo / por meu amigo / que tarda e non vejo!»), a Rosalía de Castro, sete séculos após:

> «Tal m'acoden as suidades
> tal me queren afrixir
> qu'ainda mais feras m'afogan
> si as quero botar de mim».

Tudo com o denominador comum do passado, sempre o passado, inclusive quando se projeta no futuro à maneira máxima do sebastianismo, por tantos estudado. Mas o vis-

(1) *A Saudade Portuguesa*, Porto/Lisboa *(Renascença/Seara Nova)* e Rio de Janeiro *(Annuario do Brasil)*, 2.ª ed., 1922, p. 66.

lumbre do futuro pode levar à tentação do seu predomínio, da sua hegemonia de futuro enquanto futuro, desconhecido a realizar-se autônomo, como a flor está distante da raiz, embora dela proceda e dependa. Leonardo Coimbra, intuiu um novo sentido, o da saudade do futuro, mas sem desenvolvê-lo (2).

É que lhes faltou a reavaliação, portanto revalorização da utopia, retirada do sentido ilusório atribuído seja por seus adeptos, seja pelos adversários. Reabilitação da utopia em curso desde 1918, quando começou a obra de Ernst Bloch, *Geist der Utopie, Espírito da Utopia,* com edição formal cinco anos depois. De escassa repercussão no mundo de língua portuguesa (3).

O *Espírito da Utopia* de Bloch e *História e Consciência de Classe* de Lukács foram escritos nos tempos de íntima colaboração de ambos, a ponto de poderem ser considerados em grande parte a quatro mãos, ambos os livros, conforme deles ouvi pessoalmente em Tuebingen e Budapeste, do que dei notícia na *Seara Nova* de Março de 1969 e no *Estado de S. Paulo* no dia 1.º ainda daquele mês e ano, em entrevistas com eles.

No *Espírito da Utopia,* Bloch partiu da distinção entre o não-mais-conhecido e o ainda-não-acontecido. Repelindo assim o «douramento do passado», uma salvação perdida e à qual se recordasse com nostalgia, em vez dali se projetar «um além, um utópico, um essencial» a conquistar-se. Isto é, uma «saudade para a frente»: sonho diurno de olhos aber-

---

(2) Lívia Maria Reale Ferrari recolhe a expressão de Leonardo Coimbra e aplica-a em «Casimiro de Abreu, o Poeta da Saudade», *Revista da Academia Paulista de Letras,* São Paulo, ano XXXVI, n.º 96, Agosto de 1979, pp. 47-58.

(3) Traduzi, em companhia de Celeste Aída Galeão, *Thomas Muenzer (Teólogo da Revolução),* publicado pelas Edições Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1977. Jacinto do Prado Coelho refere-se a Bloch a partir de uma citação de Teresa Salema (*Educação e Memória de André Maria S.*) em *Camões e Pessoa (Poetas da Utopia),* Lisboa, Publicações Europa-América, 1983, p. 14. E desde 1968 que publiquei também uma entrevista com Bloch, Gyorgy Lukács e Ivan Dubsky («Jornada entre Heréticos», revista *Tempo Brasileiro,* Rio de Janeiro, n.ºs 17/18, 1968).

tos, confiantes porque militantes, portanto ativos, fora da passividade do sonho. O permanente surpreender-se e o contínuo desejar socializado seriam as pontes para o futuro. A raiz da criança anuncia o engajamento do jovem.

De origem weberiana-marxista, optando pela vertente de Marx sem conseguir se livrar de todo da importância culturalista atribuída por Weber às religiões, Ernst Bloch iniciou o processo de recuperação do finalismo no historicismo, por este tido, até então, apenas como providencialista: «A humanidade declina, em seu conjunto, privada de caminho, de meta além do cotidiano. Ela perde o que faz o ser verdadeiramente humano, a vigilância, a dignidade, a presença; fica privada de seu pólo, da consciência progressista do seu objetivo». Pois, «Tudo o que existe tem sua estrela utópica no sangue, a filosofia seria sem valor se seu pensamento não formasse a solução que permite atingir o céu de cristal de uma realidade renovadora» (4).

Antecipações românticas a tinham previsto: «Muitas vezes as utopias nada mais são do que verdades prematuras» (Lamartine) e «A utopia é a verdade de amanhã» (Victor Hugo). Daí até o positivismo de Comte sentir-se na necessidade de admitir: «As utopias são para a arte social propriamente dita o que os tipos geométricos, mecânicos, etc., são para as artes correspondentes. Reconhecidos indispensáveis nas menores construções, como seriam evitados nas mais difíceis? Também, não obstante o estado empírico da arte política, toda grande mutação vem precedida de um ou dois séculos por uma utopia análoga, que inspira ao gênio estético da humanidade um instinto confuso de sua situação e de suas necessidades». «Cada qual excetua da ilusão somente sua própria fábula». Muito depois, 1929, Karl Mannheim procuraria sistematizar o trânsito da utopia à ideologia (5).

---

(4) *Geist der Utopie*, Frankfurt/Main, Suhrkamp Verlag, 1964, pp. 11, 237, 238, 241 e 243.

(5) Evaristo de Moraes Filho alinha estas antecipações em *Medo à Utopia*, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira/Instituto Nacional do Livro, 1985, pp. 22 e 21.

O posterior *Princípio Esperança*, ainda de Ernst Bloch, tornou-se a grande síntese da ontologia do ainda-não como um vir-a-ser. «A cisterna contém, a fonte transborda», Bloch lembra Blake, metautópico enquanto poeticamente pós-sistemático. O ainda-não-consciente pode ser uma forma de consciência futura: «A visão interior não se faz uniformemente clara. Poupa luz, ilumina sempre apenas poucos trechos em nós». Jorra principalmente na juventude.

Existiriam o possível formal, o possível material-objetivo e o possível material-adequado-ao-objeto. A utopia concreta tentaria, pela esperança ativa, viabilizar-se por alguns destes caminhos, nem sempre compatíveis entre si (6).

Esta busca atinge uma das suas culminâncias nas viagens rumo até utopias geográfias do tipo do Eldorado, Éden redivivo na América, sob vários nomes desde a Atlântida de Heródoto à Thule nórdica, projeções espaciais, aventurosas procuras do helênico Tosão de Ouro ao medieval Santo Graal (7). Sérgio Buarque de Holanda descreveu algumas destas motivações implícitas na chamada epopeia das descobertas ultramarinas, além das econômicas da simultânea revolução comercial, na sua *Visão do Paraíso (Os Motivos Edênicos no Descobrimento e Colonização do Brasil)*, 1939.

João Medina é dos que negam a existência de utopia literária-filosófica na cultura portuguesa, segundo o parâmetro de Mannheim (pensamento dinamizador e contestatário em favor e por conta dos «estratos políticos e sociais geralmente oprimidos») (8). Sem dúvida, nem o jesuíta Antônio Vieira, na sua *História do Futuro*, produziu um sistema fechado no gênero, porém dele se aproxima, como o entendeu Maria Leonor Carvalho Buescu, ao dizer que ele «não nos oferece uma utopia concebida como tal mas sim um discurso de natureza profética» (9). Não se podendo esperar algo dife-

(6) *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/Main, Suhrkamp Verlag, 1959, 1.º vol. (capítulos 1-37), pp. 15, 132, 133, 250, 259, 264 e 271.

(7) *Idem*, 2.º vol. (capítulos 38-55), pp. 39, 883, 904, 909 e 914.

(8) «Não há Utopias Portuguesas», *Revista de Histórias das Ideias*, Instituto de História e Teoria das Ideias da Universidade de Coimbra, vol. II, 1978-1979, pp. 163-166.

(9) «Introdução», *História do Futuro*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1982, pp. 11 e 9.

rente de «homem extremamente ativo, que não suportava por muito tempo a atmosfera bolorenta de uma biblioteca. A vida lá fora era tão cativante e arrebatadora! No fundo, Vieira não tinha nem a paciência nem a disciplina de um erudito» (10).

Mas Vieira era tão brasileiro quanto português.

Chegara ao Brasil com menos de sete anos de idade, ordenando-se jesuíta na Bahia, pregador social contra a escravidão dos índios e não só pregador sacro régio, com cinquenta e dois anos no Brasil dos seus oitenta e nove de vida. Não podia ter saudades apenas ou principalmente do passado, nem se deixar domesticar de todo pela Contra-Reforma da época. Os infinitos espaços vazios do mar azul do oceano e do mar verde das selvas brasileiras, por ele tantas vezes atravessados em várias direções, davam-lhe outras visões no duplo sentido da palavra, tão bem captado por Eduardo Lourenço: «É difícil conceber que a confusão entre o real e o sonho possa ir mais longe do que o foi na cabeça do Antônio Vieira das alegações diante do Santo Ofício, mistura única de lucidez delirante e delírio divino», «mistura fascinante de fanfaronice e humildade, de imprevidência moura e confiança sebastianista, de 'inconsciência alegre' e negro presságio» (11). Foi o componente brasileiro, na formação e deformações de Vieira, que o desviaram da saudade para trás rumo à saudade para frente. Na análise de Jaime Cortesão, para o português, «melhor do que *Os Lusíadas*», o Brasil surge como «o espelho vivo da sua grandeza passada», «Brasil-Eldorado» do tipo e no grau também delirado por uma trova popular, antes de constatar, «Oh Brasil terra de enganos»:

> «Deus te leve a Pernambuco,
> e venhas de lá tão rico,
> que El-Rei da Dinamarca
> não possa igualar contigo» (12).

---

(10) Besselaar, José van den, «Introdução», *Livro Anteprimeiro da História do Futuro*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1983, p. 11.

(11) *O Labirinto da Saudade (Psicanálise Mítica do Destino Português)*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2.ª ed., 1982, pp. 25 e 21.

(12) *O que o Povo canta em Portugal (Trovas, Romances, Ora-*

Antônio Vieira teria vivido, reconhece-o Antônio Quadros, «o período de gestação do seu projeto do Quinto Império e da sua leitura sebástica das trovas do Bandarra», «entre 1653 e 1661, quando Vieira se encontrava quase ininterruptamente no Brasil, nesse Novo Mundo, novo cenário da profecia de Daniel, mais precisamente no interior do Maranhão». Onde o sebastianismo ainda hoje apresenta remanescências do tipo do «touro negro, com chifres de ouro e uma estrela de cinco pontas na testa», correndo furioso até o romper da madrugada, quando seu encantamento se quebraria «se algum cristão lhe afundasse um punhal virgem no centro da estrela. Então, São Luís (do Maranhão) submergiria, e Dom Sebastião havia de aparecer do fundo do mar, com o seu governo e o seu povo, para inaugurar a cidade dos homens, onde todos são rei» ([13]).

Daí em diante é a torrente não de trovas populares ou de poemas eruditos sebastianistas lamentando o futuro e sim intermitentes rebeliões de massas camponesas apelando para o sebastianismo por falta de outras utopias revolucionárias mais modernas ao seu alcance, à maneira dos anabatistas de Thomas Muenzer ao mesmo tempo contra senhores feudais católicos e luteranos nos tempos da Reforma protestante sob a bandeira do milenarismo quiliástico, como a entendeu e explicou tão bem Ernst Bloch.

Foi assim que, nos confins semi-áridos do Nordeste, assolados quase permanentemente pela seca e sempre por brigas pela posse de terras, levantaram-se em armas Silvestre José dos Santos em 1819; João Antônio dos Santos na Serra do Rodeador, 1836; João Ferreira na Pedra Bonita da Serra Formosa do Pajeú; até a rebelião maior, Canudos, nos sertões da Bahia, fins do século XIX, Antônio Conselheiro arrastando multidões com sua rústica Marselhesa camponesa:

ções e Selecção Musical), Rio de Janeiro, Livros de Portugal Ltda., s.d., pp. 111, 110, 69, 155, 70, 71 e 61.

([13]) *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista (O Sebastianismo em Portugal e no Brasil)*, Lisboa, Guimarães e Cia. Editores, 1982, I vol., pp. 200-203, 197 e *passim*.

«O Anti-Cristo nasceu
para o Brasil governar
mas aí está o Conselheiro
para dele nos livrar!
.....
Visita nos vem fazer
nosso Rei Dom Sebastião.
Coitado daquele pobre
que estiver na Lei do Cão!»

Mero arcaismo?

Não tanto...

Ainda hoje trovadores populares cantam nas feiras dos sertões:

«Ruiu todo misticismo
onde a falsa pregação
dissipou milhares vidas
obscurecendo o sertão...
.....
Conselheiro estava morto
por sofrer tantos revés
porém morreu como líder
nos momentos mais cruéis,
foi ele um Santo Guerreiro
que teve o fim derradeiro
morrendo pelos fiéis» (14).

Camadas superpostas de descontentamento e reivindicações frustradas foram se acumulando e entrando em ebulição. A socióloga Maria Isaura Pereira de Queiroz traçou-lhes o itinerário em *O Messianismo no Brasil e no Mundo;* a antropóloga cultural Hélène Castres o seu componente também

(14) Coelho Cavalcante, Rodolfo, *Antônio Conselheiro (O Santo Guerreiro de Canudos)*, Maio de 1977 nos arquivos da Fundação Casa de Rui Barbosa e Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro e do Centro de Folclore de Piracicaba de São Paulo.

ameríndio na forma da Terra Sem Mal, além das montanhas, chamada de «ouãioupia» ou «guayupia», mesmo «goajupia», nas suas variantes dicionarizadas em tupi-guarani pelo surpreso jesuíta Montoya, em pleno século XVII no sul do Brasil, tanto quanto Abbeville e Léry ao norte... ([15]). Estranha semelhança com «utopia»...

A Teologia da Libertação — em franca expansão na América Latina, incompreensível em sociedades com igrejas tão estabelecidas que cheguem a ser senhoriais — vem também recorrendo a estas raízes populares, muito menos a argumentos acadêmico-canônicos, como se vê num dos hinos das suas comunidades eclesiais de base:

«Quero entoar um canto novo de alegria
ao raiar daquele dia de chegada em nosso chão!
Com meu povo celebrar a alvorada
minha gente libertada, lutar não foi em vão!

Peregrino nas estradas de um mundo desigual
espoliado pelo lucro e ambição
do capital, do poder do latifúndio
enxotado e sem lugar
já não sei para onde andar
da esperança eu me apego ao mutirão...

Sei que Deus nunca esquece dos oprimidos o clamor
e Jesus se fez do pobre solidário e servidor
os profetas não se calam, denunciando a opressão
pois a terra é dos irmãos!
E na mesa igual partilha tem que haver».

Donde conclue um dos manuais da Coleção Teologia e Libertação: «O contraste entre as promessas de Deus e a realidade vivida pelo povo, avivado pela pregação de um

([15]) *Terra Sem Mal* (do francês *La terre sans mal*, 1975), São Paulo, Editora Brasiliense, 1978, pp. 14, 30, 31, 28, 29, 113-115, 23, 33 e 32.

líder religioso, desencadeia facilmente movimentos de reivindicação». «Sem esse arquivo religioso, os líderes carismáticos não teriam como organizar seus movimentos» ([16]). O que explica muito da participação de sacerdotes católicos na revolução sandinista nicaraguense.

Até o sebastianismo pode renovar-se... Outro poeta popular brasileiro, Franklin Maxado, assim mesmo com «x», toca em sua viola nas feiras sertanejas, o folhetim intitulado *Alma de Fernando Pessoa baixa na Umbanda da Bahia:*

«O novo cordel nordestino
vai além de seus sertões.
Veio de Portugal ibérico
em caravelas-galeões.
Já contou o Malazartes
e mais Luís de Camões.
Também já cantou Bocage
e estórias lusitanas.
.....
— «O Império renascerá
das raízes transplantadas
de uma comunidade...»
(E com as pessoas admiradas)
«de língua portuguesa...»
Já vejo as eras chegadas.

Sinto o imenso Portugal
numa casa, com certeza,
nas Áfricas, Ásia, América
e por outra redondeza.
Pois meu eu e «minha pátria
é a língua portuguesa».

([16]) Libânio, João B. e Bingemer, Maria Clara L., *Escatologia Cristã (O Novo Céu e a Nova Terra)*, Petrópolis, tomo X, da Colecção Teologia e Libertação da Série III (A Libertação na História), 1985, pp. 54, 55 e 45.

Portugal não foi esquecido neste novo sebastianismo para frente, ainda com saudade, mas, de agora em diante, do futuro... Além da vertente mítica de salvação individual por Jung, afim de Mircea Eliade, existe também a soteriologia social de Ernst Bloch.

Vamireh Chacon

CONSTITUCIONALISMO VINTISTA

ANTECEDENTES E PRESSUPOSTOS

1. Os acontecimentos posteriores a 24 de Agosto de 1820, ao provocarem a queda institucional do Antigo Regime, criaram espaço para o estabelecimento do regime constitucional representativo, de cariz liberal. Foram, neste sentido, o factor imediato da ruptura com o passado, que consagrava o monarca como a principal figura política e o governo absoluto como a forma mais perfeita de exercício da soberania. E foram, também, o primeiro passo dado no sentido do reconhecimento formal da perspectiva individualista da comunidade e da independência desta, face a todo e qualquer poder extrínseco. Implicitamente, encerravam em germe a eliminação do dualismo soberano-sociedade, como entidades com direitos próprios, transferindo para a nação a sede de todo o poder; substituindo a vontade de um só pela vontade de todos, no governo da *respublica;* enfim, operando a permuta decisiva do conceito de súbdito pelo de cidadão (1), ou seja, do homem considerado prioritariamente segundo o perspectiva dos seus deveres, pelo de um ser essencialmente com direitos.

No entanto, e apesar da mutação profunda subjacente a todo o processo, sobressai das comunicações «oficiais» a in-

(1) Vid. Martim de Albuquerque, *Política, moral e direito na construção do conceito de Estado em Portugal*, in *Estudos de Cultura Portuguesa*, t. 1, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983, pp. 150-53.

tenção de apresentar o movimento revolucionário, não só como um imperativo, dada a situação de degradação política, social e económica existente, mas como um retomar de práticas indevidamente interrompidas, garantindo, ao mesmo tempo, a salvaguarda de valores até então nunca postos em causa. A veneração por D. João VI e a fidelidade à dinastia de Bragança e à religião católica foram assim pública e unanimemente reclamadas, ao mesmo tempo que a premência da convocação de Cortes e da elaboração de uma constituição se apresentaram como objectivos imediatos (2). Os ideais proclamados pareciam, pois, concretizar-se em duas únicas directrizes — uma de conservação de algo do presente, outra de reconquista de algo do passado — mediante as quais se julgava possível atingir a prosperidade e a felicidade. A revolução apresentava-se, portanto, com uma feição moderada: correspondia, tendo em atenção os termos do discurso, a uma união nascida do descontentamento generalizado, e reforçada por sentimentos comuns de respeito pelo soberano e pela religião; e invocava práticas institucionais pertencentes à tradição, para explicar, através do esquecimento a que tinham sido votadas, os males por todos sentidos e a necessidade de lhes pôr termo.

Para muitos, porém, a invocação do passado não traduzia o desejo de um retorno mediante o ressurgimento de doutrinas e de praxes políticas tradicionais. Efectivamente, como se viria a verificar, as declarações de fidelidade a D. João VI e à dinastia de Bragança implicavam noções de realeza e de monarquia que pouco ou nada tinham a ver com as antigas; o respeito pela religião católica incluía, na sequência dos valores

(2) Veja-se, por exemplo, de entre os primeiros documentos post-revolucionários publicados por Clemente José dos Santos, in *Documentos para a história das cortes geraes da nação portugueza*, t. 1, Lisboa, Imprensa Nacional, 1883, o *Manifesto aos portuguezes*, pp. 9-10; a *Carta dos oficiais e soldados da guarnição do Porto aos governadores do reino*, pp. 31-32; a *Carta a el-rei*, de Sebastião Drago Valente de Brito Cabreira, p. 71; a *Carta a el-rei*, escrita por Fr. Francisco de S. Luís em nome do novo governo, pp. 72-76; o *Manifesto da nação portugueza aos soberanos e povos da Europa*, pp. 111-125; e várias *proclemações* de diversas origens e destinatários, pp. 6, 15-16, 18, 20-21, 21, 46-47.

culturais trazidos pelo Iluminismo, o regresso à pureza doutrinária primitiva e à laicização da Igreja, isto é, à sua utilização para fins políticos; a convocação de Cortes, entendidas estas no âmbito da concepção jusnaturalista da sociedade e do Estado, não correspondia nem pela função, nem pela composição, à reunião das assembleias do Antigo Regime; o desejo de uma constituição ou lei fundamental não tinha o mesmo significado das referências à lei ou às leis fundamentais do tempo do absolutismo. Contudo, e apesar de reconhecerem divergências de fundo entre uns e outros conceitos, os vintistas assumiram, como uma verdade política, o pressuposto da continuidade entre o passado e o presente que pretendiam construir através da «modernização» das antigas instituições.

> «Os portugueses.... o que hoje querem e desejam, não é uma inovação, é a restituição de suas antigas e saudáveis instituições, corrigidas e aplicadas segundo as luzes do século e as circunstâncias políticas do mundo civilizado; é a restituição dos inalienáveis direitos que a natureza lhes concedeu, como concede a todos os povos; que os seus maiores constantemente exercitaram e zelaram, e de que somente há um século foram privados, ou pelo errado sistema de governo ou pelas falsas doutrinas com que os vis aduladores dos príncipes confundiram as verdadeiras e sãs noções do direito público» (3).

Apresentar como ideal revolucionário a correcção das «antigas instituições» e a restituição dos «inalienáveis direitos», significava interpretar o passado à luz do presente e fazer a leitura dos acontecimentos em termos de regeneração (4). A mutação política adquiria assim cariz vivificador expresso na recuperação de valores tradicionais, mediante a sua refor-

---

(3) *Manifesto da nação portugueza aos soberanos e povos da Europa, ob. cit.*, pp. 123-124.

(4) Veja-se, sobre o significado deste termo, Telmo dos Santos Verdelho, *As palavras e as ideias na Revolução liberal de 1820*, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1981, pp. 289-292.

mulação. Afastava-se, simultaneamente, a ideia de revolução como ruptura com o passado e a ideia de reforma como purificação do presente. Fora neste mesmo sentido que, em França, se fizera em 1789 a defesa da monarquia e se caracterizara o movimento revolucionário como um processo regenerador (5), o que significa que o eventual pragmatismo da utilização do termo *regeneração*, se conciliava com o conteúdo ideológico da sua aplicação.

Daí que a invocação do passado faça parte do cânone revolucionário, não só a título de contemporização com os quadrantes mais conservadores, mas de identificação com um processo secular de tensão entre a autoridade do soberano e os direitos do povo que, na altura, atingia o ponto crucial. Com efeito, o confronto negativo — porque encarado em termos de obstaculizar os abusos do poder soberano — dava lugar ao confronto positivo — porque fundamentado no conceito individualista de sociedade enunciado pelos teóricos da Escola de Direito Natural.

O magistério jusnaturalista trouxe consigo, de facto, a perspectiva atomista da sociedade e, tendencialmente, o monismo estatal. O corpo social, considerado como um agregado de indivíduos livres e iguais, era em si mesmo, como entidade

---

(5) «Nos commettans, messieurs, sont tous d'accord sur un point, ils veulent la régénartion de l'État; mais les uns l'ont attendue de la simple réforme des abus et du rétablissement d'une constitution existant depuis quatorze siècles, et qui leur a paru pouvoir revivre encore si l'on réparait les outrages qui lui ont faits le temps et les nombreuses insurrections de l'intérêt personnel contre l'intérêt public. D'autres ont regardé le régime social existant comme tellement vicié, qu'ils ont demandé une constitution nouvelle, et qu'à exception du gouvernement et des formes monarquiques.... ils vous ont donné tous les pouvoirs nécessaires pour créer une constitution et assseoir sur des principes certains, et sur la distinction régulière de tous les pouvoirs, la prospérité de l'empire français; ceux-là, messieurs, ont cru que le premier chapitre de la constitution devait contenir la déclaration des droits de l'homme, de ces droits imprescriptibles pour le maintien desquels la société fut établie» (Rapport *du comité de constitution, contenant le résumé des cahiers relatifs à cet object, lu à l'Assemblée nationale par M.le comte de Clermont-Tonnerre, séance du 27 Juillet 1789*, in *Choix de rapports, opinions et discours prononcés à la Tribune Nationale depuis 1789 jusqu'à ce jour*, t. 1, à Paris, chez Alexis Eymery, 1818, p. 206).

livre, o detentor (potencial ou real) do poder soberano; isto é, a soberania explicava-se na e pela existência da sociedade. Por isso, embora os circunstancialismos históricos tivessem «obrigado» à inflexão da doutrina no sentido da fundamentação do absolutismo e, portanto, de um certo dualismo, certo é que só o monismo era consequente com os princípios enunciados: à sociedade, origem e detentora do poder, caberia também o exercício desse mesmo poder.

A concepção organicista tradicional posta em causa, coadunava-se, por seu lado, com a existência de ordens hierárquicas e de um soberano fora e acima da comunidade sobre a qual exercia sua autoridade. Daí resultava a dimensão dualista do Estado, não sob o ponto de vista do poder, mas das entidades que o compunham — o príncipe e os povos. Ligava-os o ideal único de bem comum; ao soberano competia promovê-lo, aos povos exigí-lo. A sociedade, como um todo, estava sujeita ao poder único do monarca exercido no sentido do bem-estar geral e, consequentemente, o Estado era prefigurado pelo rei enquanto detentor desse mesmo poder.

Foi, portanto, a adopção de princípios de direito natural que alterou o conteúdo do confronto entre o soberano e os povos. E, como tal, distinguiu, nos alvores da implantação dos regimes liberais, os partidários da continuidade — reformistas — dos precursores da ruptura — revolucionários (6). Unidos na luta contra o despotismo e a arbitrariedade, separava-os o sentido dessa mesma luta e seu significado ideológico. Isto é, uns lutavam nos quadros das estruturas da sociedade existente, os outros punham-na em causa; uns situavam-se no plano político-jurídico, os outros no plano político-social; uns pretendiam a adequação da soberania do rei aos direitos dos povos, os outros a subalternização do poder do monarca à soberania da nação. Numa palavra, enquanto uns renovavam os objectivos seculares dos povos quando se opunham aos soberanos, os outros, retomando-os, davam-lhe uma feição regeneradora.

---

(6) Vid. *supra*, nota 5.

Nem em todos os casos referidos como eexmplares da continuidade, se tornou patente, desde o início, a alteração ideologicamente presente nos valores tradicionais invocados. Tal não foi, todavia, o caso da constituição. Dirigindo-se aos *Portugueses,* os membros de Junta Provisional do Governo Supremo do Reino declaravam em 31 de Outubro de 1820:

> «Sucedeu a voz legal e magestosa da Nação às misteriosas e interessadas sujestões dos áulicos, e brevemente exercitareis em solene e sublime aparato as funções da soberania, vós, a quem emudecia a boca, mesmo para vos queixardes da espoliação de vossos direitos civis.... Lei e vontade será em vós a mesma coisa; direito e justiça, palavras sinónimas; dignidade e igualdade, significações recíprocas; interesse e virtude, qualificação idêntica; sacrifícios e inclinações, hábitos inseparáveis; e a honra dos cidadãos a nobreza mais alta a que possa aspirar vossa ambição. Tereis, em uma palavra, *Constituição....* Tal Código creador.... debalde o esquadrinhareis nas reiteradas tentativas das Cortes precedentes» (7).

Está bem explícita, nestas palavras, a consciência da mudança e, simultaneamente, a continuidade do processo levado a cabo contra os abusos do poder. Reconhece-se ali à Nação um poder próprio — a soberania — para estabelecer as regras de convivência entre os cidadãos, poder esse que nada tinha a ver com o antigo direito de representação, nem pela origem, nem pela eficácia. A Constituição resultava de um acto de soberania nacional e era expressão desse mesmo poder soberano. Pelo contrário, as antigas resoluções das Cortes, embora exprimissem os direitos dos povos, eram fruto do exercício da soberania régia. Contudo, tanto uns como outros delimitavam os direitos do soberano e os direitos da sociedade e, consequentemente, embora divergissem quanto ao poder que os legitimava, identificavam-se quanto aos objec-

(7) *Manifesto,* in Clemente José dos Santos, *ob. cit.,* pp. 80-81.

tivos visados. Ora, foi esta mesma identidade que os mentores da revolução de 1820 consagraram, ao proclamarem, referindo-se a um passado distante:

> «Nunca a religião, o trono e a pátria receberam serviços tão importantes, nunca adquiriram mais lustre, nem mais sólida grandeza, e *todos estes bens dimanavam perenemente da constituição do estado, porque ele sustentava em perfeito equilíbrio, e na mesma concertada harmonia, os direitos do soberano e dos vassalos,* fazendo da nação e do seu chefe uma só família, em que todos trabalhavam para a felicidade geral. *Tenhamos essa constituição e tornaremos a ser venturosos*» (8).

A utilização do discurso histórico para legitimar alterações políticas, na medida que, em si mesmo, não excluía a conciliação de práticas do passado com as mutuações ideológicas do presente, tornava possível a superação pragmática de antagonismos irreconciliáveis. Por isso, foi utilizado, neste caso concreto, para estabelecer uma linha de continuidade entre as antigas leis fundamentais e a constituição desejada, enquanto expressões idênticas dos direitos dos povos (9); e para fundamentar, na «faculdade e invariável direito da nação» para «rever as suas leis fundamentais», a elaboração do ambicionado texto constitucional (10). Este último foi apresentado como uma nova lei fundamental adaptada às circunstâncias (11), e condição necessária à regeneração da pátria, mediante a regeneração da monarquia.

> «Foram estes os votos de todos os portugueses, quando proclamaram a necessidade de uma constituição,

---

(8) *Manifesto aos portuguezes,* in Clemente José dos Santos, *ob. cit.,* pp. 9-10.

(9) «As cortes e a constituição não são coisa nova n'estes reinos, são os nossos direitos e os de nossos pais» (*Proclamação,* in Clemente José dos Santos, *ob. cit.,* p. 31).

(10) *Manifesto da nação portugueza aos soberanos e povos da Europa, cit.,* p. 123.

(11) Cfr. *Idem,* pp. 123-124.

de uma lei fundamental que regulasse os limites do poder e da obediência; que afiançasse, para o futuro, à nação a sua honra, a sua independência e a sua glória» ([12]).

AS LEIS FUNDAMENTAIS E OS DIREITOS DOS POVOS

Falar em lei fundamental e em leis fundamentais a propósito da constituição encarada como expoente da segurança política desejada significava, pois, estabelecer uma linha de continuidade entre iniciativas defendidas por muitos revolucionários e uma tradição doutrinária nacional e europeia.

Na Europa, o conceito de lei ou leis fundamentais — bem antigo, aliás — foi comummente enunciado desde o início do século XVIII por autores representativos do pensamento político-jurídico inovador. Entre estes, ocuparam lugar de destaque, pela difusão e impacto das obras do mundo intelectual de setecentos, adeptos da doutrina jusnaturalista, nas formulações individualizadas, mas convergentes, de Pufendorf e Wolff, e publicistas empenhados em preservar a actividade governativa dos vícios e abusos decorrentes do exercício incontrolado do poder real.

A DOUTRINA JUSNATURALISTA

2. São notórias, no âmbito dos postulados veiculados pela Escola alemã de direito natural, as diferenças entre os enunciados da corrente pufendorfiana e da corrente wolffiana respeitante às leis fundamentais, apesar de haver unanimidade no reconhecimento da sua existência. Pufendorf considerava-as como promessas condicionantes ou limitativas do exercício da soberania, segundo obrigavam o rei, em consciência ou como condição necessária para ser obedecido, a governar segundo certas regras ([13]), uma das quais poderia ser a con-

([12]) *Idem*, p. 123.

([13]) «Pour la *promesse particulière*, c'est-à-dire, celle qui renferme un engagement particulier de gouverner selon certaines règles

vocação obrigatória da assembleia do povo em certos e determinados casos ([14]). Esta limitação imposta pelos súbditos era incompatível com a noção de poder absoluto, entendido como a «pleine liberté d'user de ses droits, sans consulter que son propre jugement», sem, no entanto, afectar o conceito de poder soberano na pureza das suas implicações, isto é, de um poder que «n'a point de supérieur, ni d'égal, dans un même ordre d'étres» ([15]). Sendo assim, nem as leis fundamentais, nem a exigência de obter o consentimento do povo, afectavam a soberania real, embora o desrespeito pelas promessas assumidas, tornasse nulos os actos de soberania e, como tal, desligasse os súbditos do dever de obediência.

Governar segundo regras estabelecidas e decidir conjuntamente com a assembleia, não implicava portanto, nem a superioridade desta última, nem a partilha do poder, nem, tão pouco, duplicidade de vontades:

> «Cette limitation du pouvoir souverain — precisou Pufendorf — ne le rend pourtant pas défectueux. Car le roi, à qui on le confère sur ce pied-là, peut exercer tous les actes de la souveraineté, aussi bien que dans une monarchie absolue. Toute la différence qu'il y a, c'est qu'ici le Prince prononce lui seul selon son propre jugement, ou du moins en dernier ressort; au lieu que dans les monarchies limitées, il y a une Assemblée qui connait

---

prescrites, qui l'on appelle *Loix fondamentales de l'État*, elle se fait de *deux manières*. Car ou *elle lie seulement la conscience du Prince*, ou bien *elle tient lieu de condition nécessaire, dont le défaut dégage les sujets de l'obéissance*» (Samuel Pufendorf, *Droit de la nature et des gens*, t. 2, a Amsterdam, chez Pierre de Coup, 1712, p. 301). Utilizamos a tradução francesa de Jean Barbeyrac, que foi o grande veículo de difusão das ideias de Pufendorf em Portugal, a despeito da própria circulação do texto original latim.

([14]) «....un peuple qui ne veut donner à son prince qu'une autorité limitée, doit avoir la précaution d'établir une assemblée d'un certain nombre de gens, sans le consentement desquels le roi ne puisse rien faire em matière des choses dont on ne veut pas le laisser absolument le maître; ou bien obliger le roi de convoquer lui-même une assemblée générale, ou de tout le peuple, ou de tous les grands de la nation, lorsqu'il s'agit de pourvoir à ces sortes de choses....» *(Idem, ibidem)*.

([15]) *Idem*, p. 302.

de certaines affaires conjointement, pour ainsi dire, avec le roi, et dont le consentement est une condition nécessaire, sans laquelle le roi ne saurait légitimement rien ordonner là-dessus; quoi que d'ailleurs ce qui est prescrit aux sujets en conséquence des délibérations de cette Assemblée, tire originairement sa force et son autorité du roi seul, et non pas de l'Assemblée. Il n'y a pas non plus deux volontés distinctes dans un état, dont le gouvernement est ainsi limité. Car l'État ne veut rien que par la volonté du Roi. Tout ce qu'il y a, c'est que, quand une certaine condition stipulée vient à manquer, le roi ne peut pas vouloir ou veut en vain certaines choses. Mais il n'en est pas moins souverain, et l'Assemblée du consentement de laquelle il a besoin, n'est pas pour celà au-dessus de lui. Car, de ce qu'un Prince ne peut pas tout faire à sa fantasie, il ne s'en suit pas, qu'il ne soit point souverain» ([16]).

A caracterização teleológica das leis fundamentais e da assembleia do povo transparece destas linhas conjugada com a definição de soberania como poder uno e superior, apenas reconhecido ao príncipe. Como tal, embora destinadas a regular o exercício do poder, resultavam duma promessa feita voluntariamente, não podendo ser interpretadas em caso algum ([17]) como expressão da soberania do povo, nem atribuir-se a este a faculdade de julgar o príncipe pela eventual falta de cumprimento das suas promessas ([18]). O dualismo soberano-sociedade resolvia-se, portanto, numa unidade sob a auto-

([16]) *Idem, ibidem.*

([17]) Cfr. *Idem*, p. 293.

([18]) «Le peuple ne devient pas néanmoins juge du roi, lorsqu'il examine si le roi a tenu, ou non, ses engagements. Car, outre que les loix fondamentales auxquelles on attache la clause commissoire, roulent ordinairement sur des choses sensibles, et qui ne sont nullement sujettes à contestation, cette décision n'importe pas un jugement proprement ainsi dit, par lequel on prononce sur les actions d'un sujet, mais c'est une simple déclaration, par laquelle on proteste de la violation d'un droit manifeste, ce qui peut convenir a un inférieur, par rapport à son supérieur» (*Idem*, p. 303).

ridade superior do rei; e, deste modo, sob o ponto de vista político, a soberania régia apresentava-se como o valor por excelência e o monarca como a principal figura do Estado.

Burlamaqui seguiu, nas grandes linhas, o magistério de Pufendorf, mas inflectiu-o no sentido de restringir a autoridade do rei e, simultaneamente, de conceder à nação reais possibilidades de garantir o controlo do exercício do poder soberano. Para isso, tornou obrigatória a consulta do povo em todos os casos extraordinários que implicassem desrespeito pelas leis fundamentais (19) e reconheceu à nação a faculdade de criar uma assembleia para apreciar esses mesmos casos (20). E, deste modo, o discípulo, apesar de assumir inteiramente os ensinamentnos do mestre, na definição da soberania como, e apenas, um poder e uma vontade únicos referidos à pessoa do soberano (21), encarou as leis fundamentais, não só enquanto garantias do exercício legítimo da soberania real (22), mas como expressão da liberdade da nação:

> «C'est au moyen de ces précautions, qu'une nation limite véritablement l'autorité qu'elle donne au souverain, et *qu'elle assure sa liberté;* car comme nous l'avons vû ci-devant, *la liberté civile doit être accompagnée, non seulement du droit d'exiger du souverain, qu'il use bien de son autorité, mais encore de l'assurance morale que ce droit aura son effet.* Et ce qui seul peut donner aux peuples cette assurance, ce sont les précautions qu'ils se ménagent contre l'abus du pouvoir souverain, en limitant là son autorité, de manière que ces précautions puissent aisément avoir leur effet» (23).

---

(19) J. J. Burlamaqui, *Principes du droit politique,* s.l., s.ed., 1751, pp. 57-58.

(20) *Idem,* p. 58.

(21) Cfr. *Idem,* pp. 31-32.

(22) «....[les] loix fondamentales proprement ainsi nommées, ce ne sont que des précautions plus particulières qui prennent les peuples, pour obliger plus fortement les souverains a user de leur autorité, conformément à la règle générale du bien public....» (*Idem,* p. 57).

(23) *Idem,* p. 59. O itálico é nosso.

Daqui resulta que Burlamaqui, sem pôr em causa a estrutura do antigo regime, cujos alicerces assentavam no conceito de soberania do rei, introduziu como elementos novos no edifício político, a ideia de liberdade como direito da nação e a certeza moral de que, como tal, seria garantida. Com efeito, os povos, ao exigirem dos governantes promessas quanto aos limites do poder confiado e à obrigatoriedade da consulta nos casos extraordinários, bem como ao elegerem as suas próprias assembleias de controlo, exerciam, não o direito de soberania, mas o direito à liberdade, ou seja, o direito de garantirem o bem público (24). A soberania residia, indiscutivelmente, no príncipe, mas o respectivo exercício estava moralmente limitado pela liberdade do corpo social, isto é, pelo respeito pelo seu bem-estar. Era este o significado e a função das leis fundamentais definidas pelo autor como «conventions entre le peuple et celui ou ceux à qui il défère la souveraineté, qui règlent la manière dont on doit gouverner, et par lesquelles on met des bornes à l'autorité souveraine» (25). Em resumo, as leis fundamentais eram entedidas como expressão da liberdade da nação enquanto anteparo do bem público contra possíveis abusos da autoridade soberana do rei, e resultavam de convenções realizadas entre o soberano e os povos, segundo as quais aquele prometia respeitar certos e determinados limites no exercício do poder.

3. A escola wolffiana apresenta uma outra perspectiva da questão porque, na economia da doutrina, confere outra importância aos direitos do povo. Segundo Christian Wolff, a sociedade civil era livre e independente (26), tendo necessariamente, em si mesma, poder para atingir o fim para que

---

(24) «....les loix fondamentales qui limitent l'autorité souveraine, ne sont autre chose que des moyens dont les peuples se servent pour s'assurer que le Prince ne s'écartera point de la loi générale du bien public....» (*Idem*, p. 60).

(25) *Idem*, pp. 55-56.

(26) Vid. Christian Wolff, *Institutions du droit de la nature et des gens*, t. 5, a Leide, chez Ellie Luzac, 1772, pp. 315-317.

fora constituída. Era pois soberana ([27]) na escolha dos meios para o alcançar, os quais consistiam primordialmente na retenção da plenitude do exercício desse poder — a soberania — ou na sua entrega de forma total e absoluta, ou mais ou menos parcial e limitada, à pessoa singular ou colectiva que em seu nome o exercesse ([28]). Em qualquer caso, no entanto, o direito do príncipe em governar estava sempre dependente da vontade do povo ([29]); e as restrições expressas ([30]) impostas ao exercício do poder soberano denominavam-se leis fundamentais — «Les *Loix* par lesquelles l'exercice de l'empire est restreint, sont appellées *fondamentales*» ([31]).

Como se vê, Wolff, ao contrário dos jusnaturalistas mencionados, não definia leis fundamentais como resultado de um acto bilateral entre o soberano e o povo, mas como condições postas por este último quando diferia o império a quem fora escolhido para o exercer. Por conseguinte, o príncipe ficava obrigado a respeitá-las, não podendo, em caso algum, e por si, alterá-las; este direito pertencia exclusivamente à comunidade dentro dos limites do poder, uma vez concedido ([32]).

Ora, entre as limitações passíveis de serem impostas aos príncipes, Wolff realçou a obrigatoriedade do consentimento de todo ou de uma parte do povo para tomar determinadas resoluções e a regulamentação do modo de transferir ou diferir o poder ([33]). Defendeu, desta forma, o controlo pontual e permanente dos actos do soberano e a permanência do

---

([27]) «....comme on appelle *empire souverain* ou *souveraineté* l'empire dont les actes ne peuvent être annulés par aucun homme, *l'empire civil est souverain en soi*, c'est-à-dire, tel qu'il appartient originairement au peuple» (*Idem*, p. 323).

([28]) *Idem*, pp. 323-324.

([29]) «....le droit du prince doit être mesuré par la volonté qu'avait le peuple lorsqu'il transférait l'empire» (*Idem*, p. 325).

([30]) Cfr. *Idem*, pp. 329-331.

([31]) *Idem*, p. 327.

([32]) «....*le prince est obligé d'observer les loix fondamentales* et.... *il ne peut les changer à son gré*. Mais comme *les loix fondamentales se font par le consentement du peuple elles peuvent* aussi *être abolies ou changées* par son consentement, *pourvu qu'on ne diminue point le droit du prince, ou celui qui doit appartenir à ses successeurs*» (*Idem*, pp. 327-329).

([33]) Cfr. *Idem*, p. 327.

regime escolhido, colocando o bem público ao abrigo de opressões governativas ou institucionais. E entregou à sociedade soberana a responsabilidade da regulamentação do próprio poder soberano como meio de atingir os fins justificativos da sua existência. Enfim, sem ignorar os direitos do príncipe legitimamente escolhido, definiu as leis fundamentais como expressão da soberania do todo social.

Avançando nesta linha de pensamento, Emer. de Vattel definiu leis fundamentais como aquelas «qui concernent le corps même et l'essence de la société, la forme de gouvernement, la manière dont l'autorité publique doit être exercée» (34), e agrupou-as numa designação comum: a constituição do Estado, que seria um regulamento fundamental no qual «se voit la forme sous laquelle la nation agit en qualité de corps politique, comment et par qui le peuple doit être gouverné, quels sont les droits et les devoirs de ceux qui gouvernent» (35). E apresentou-a como elemento de primordial importância para «toute nation qui ne veut pas se manquer à elle-même» (36), porque imprescindível para a sua conservação, aperfeiçoamento e felicidade (37).

Cada nação devia empenhar-se em elaborar a constituição que melhor correspondesse às circunstâncias e ao carácter do povo, e a defendê-la de todos os possíveis ataques (38). Só assim seriam atingidos os fins para que todos se tinham reunido e garantidas as vantagens ambicionadas (39); e só assim o Estado seria verdadeiramente soberano (40).

---

(34) Emer. de Vattel, *Le droit des gens ou principes de la loi naturelle*, t. 1, a Lyon, chez Robert et Gauthier, 1802, pp. 42-43.

(35) *Idem*, p. 41.

(36) *Idem*, p. 43.

(37) Cfr. *Idem*, p. 42.

(38) Cfr. *Idem*, pp. 43-45.

(39) «Cette constitution n'est dans le fond autre chose que l'établissement de l'ordre dans laquelle une nation se propose de travailler en commun à obtenir les avantages en vue desquels la société politique s'est établie» (*Idem*, pp. 41-42).

(40) «Toute nation qui se gouverne elle-même, sous quelque forme que ce soit, sans dépendance d'aucun étranger, est un *état souverain*. Ses droits sont naturellement les mêmes que ceux de tout autre état. Telles sont les personnes morales, qui vivent ensemble dans une société naturelle soumise aux lois du droit des gens. Pour qu'une

«Cette constitution — afirmou — n'est dans le fond autre chose que l'établissement de l'ordre dans lequel une nation se propose de travailler en commun à obtenir les vantages en vue desquels la société politique s'est établie» (41).

Tal como Wolff, Vattel definia as leis fundamentais em relação aos direitos da nação e distinguiu a função constitucional, da função legislativa e da função governativa. A primeira pertencia essencialmente à nação e, como tal, apenas por sua vontade, expressa pelos votos da maioria dos cidadãos, podia ser alterada (42). A constituição surge assim como o valor político por excelência e como expressão da soberania. O poder da nação, entendido como poder soberano, portanto uno e independente, sobrepunha-se a qualquer outro poder na sociedade. A ele estava submetido o governo e o próprio soberano: aquele podia ser reformado (43), este podia ser submetido a julgamento e ser-lhe negada obediência (44). De forma extremamente clara, mas cautelosa (45), Vattel admitia o direito de resistência contra o soberano, tornado tirano, como um direito que pertencia ao povo em virtude do carácter

---

nation ait droit de figurer immédiatement dans cette grande société, il suffit qu'elle soit véritablement souveraine et indépendante, c'est-à-dire, qu'elle se gouverne par sa propre autorité et par ses lois» (*Idem*, pp. 25-26).

(41) *Idem*, pp. 41-42.

(42) «En vertu des mêmes principes, il est certain qui si la nation se trouve mal de sa constitution même, elle est en droit de la changer. Il n'y a nulle difficulté, au cas que la nation se porte unanimement à ce changement; on demande ce qui doit s'observer, en cas de partage. Dans la conduite ordinaire de l'état, le sentiment de la pluralité doit passer sans contredit pour celui de la nation entière; autrement il serait comme impossible que la société prit jamais aucune résolution. Il paraît donc que, par la même raison, une nation peut changer la constitution de l'état, à la pluralité des suffrages» (*Idem*, pp. 46-47).

(43) Cfr. *Idem*, p. 46.

(44) «....lorsqu'un prince viole les lois fondamentales, lorsqu'il ataque les libertés et les droits des sujets; ou, s'il est absolu, lorsque son gouvernement, sans en venir aux dernières violences, tend manifestement à la ruine de la nation, elle peut lui résister, *le juger et se soustraire à son obéissance....*» (*Idem*, p. 66). O itálico é nosso.

(45) Cfr. *Idem*, pp. 63-69.

teleológico da sociedade: «quand il s'agit de résister à un prince devenu tyran, le *droit* du peuple est toujours le même, que ce prince soit absolu par les lois, ou qu'il ne le soit pas, parce que ce *droit* vient de la fin de toute société politique, du salut de la nation qui est la loi suprême» (46).

Ao fazer do conceito de nação o expoente de toda a realidade política e ao chamar ao conjunto das leis fundamentais a constituição do Estado, Vattel subalternizou (sem o negar) o poder do rei e a sua vontade, atribuindo-lhe carácter representativo (47) e submetendo-o às regras constitucionais (48). O soberano não só recebia o poder da nação, mas exercia-o em nome da mesma nação, respeitando, como condição de legitimidade, a vontade nacional expressa nas leis fundamentais ou constituição do Estado.

4. Do conhecimento dos enunciados jusnaturalistas acerca da noção de leis fundamentais uma conclusão pode ser tirada: a certeza de que as duas escolas referidas estão unidas por algo de comum e, ao mesmo tempo, separadas por muito de diferente. O comum representa a permanência, a continuidade; o diferente, a evolução, o dinamismo. Com efeito, a ideia de leis fundamentais, enquanto reguladoras do exercício do poder e representativas da vontade da sociedade, foi unanimemente aceite e defendida tanto por Pufendorf e Burlamaqui, como por Wolff e Vattel. Todos estavam de acordo em reconhecer ao corpo social o direito de escolher o modo e a forma de ser governado. As divergências surgiam

---

(46) *Idem*, pp. 68-69.

(47) «Lors donc que [la nation] confère la souveraineté a quelqu'un, elle met en lui son entendement et sa volonté, elle lui transporte ses obligations et ses droits, autant qu'ils se rapportent à l'administration de l'état, à l'exercice de l'autorité publique; et le conduteur de l'état, le souverain, devenant ainsi le sujet où résident les obligations et les droits relatifs au gouvernement, c'est en lui que se trouve la personne morale, qui, sans cesser absolument d'exister dans la nation, n'agit désormais qu'en lui et par lui. Telle est l'origine du caractère représentatif que l'on attribue au souverain. *Il représente sa nation dans toutes les affaires qu'il peut avoir comme souverain*» (*Idem*, p. 55). O itálico é nosso.

(48) Cfr. *Idem*, pp. 58-59.

devido aos postulados iniciais de uma e outra escola quanto à génese da soberania e à evolução processada no desenvolvimento das respectivas doutrinas.

A corrente pufendorfiana, defendendo a ideia de que a sociedade apenas criava a soberania, reconhecia tão-só à comunidade sociopolítica o direito de exigir do soberano a promessa de que o poder real seria exercido segundo certas regras necessárias para que o bem público — finalidade inerente à sua formação — fosse salvaguardado. Compreende-se, deste modo, que Burlamaqui, apesar de exprimir uma posição avançada dentro da escola, se limitasse a exigir maior condicionamento da acção governativa, através de consultas obrigatórias a assembleias convocadas ou não pelo rei, em nome do direito da sociedade em garantir o bem-estar geral, sem reivindicar qualquer direito do corpo político em orientar directamente o seu próprio destino.

Esta iniciativa viria a caber a Wolff. Partindo do princípio de que a soberania nascera do acto de associação, ela residia no povo como algo de próprio, e as leis fundamentais eram expressão dessa mesma soberania. Por isso, embora as encarasse primordialmente como expressão do poder da comunidade para garantir a permanência da forma (para ele) mais perfeita de exercício do poder — o absolutismo esclarecido — tornou possível que um seu discípulo, levando mais longe as consequências do enunciado, lhes desse um significado de maior amplitude. Segundo Vattel, com efeito, a sociedade tendo uma única finalidade e sendo detentora de um poder único para a atingir, teria de ter uma forma única de agir; teria de ter uma constituição, ou conjunto de leis fundamentais representativas da sua actividade como ser moral, como nação e, como tal, imprescindíveis. Em suma, umas décadas antes de ser redigido o primeiro texto constitucional, foi este definido, teoricamente, como expressão da soberania nacional. Isto significa que as diferenças assinaladas e derivadas não só de particularismos teóricos próprios dos seus autores, mas também de diferente sensibilidade dos respectivos discípulos às situações concretas em que estavam inseridos, representam, de certo modo, contributos parcelares, senão para a génese,

pelo menos, para a legitimação do constitucionalismo revolucionário dos finais do século XVIII.

O MAGISTÉRIO DOS PUBLICISTAS

5. Apesar da importância do pensamento jusnaturalista para a formulação teórica do conceito de constituição, não pertence à moderna escola de direito natural o exclusivo da explanação e divulgação da ideia de leis fundamentais enquanto veiculadora da noção de direitos do povo ou da nação. Esse papel coube também a diversos publicistas, entre os quais se destacam Claude Mey e De Réal. Ignorar o êxito das suas obras e a influência do seu magistério, seria omitir o contributo de duas reflexões de matizes próprias, mas nem por isso menos valiosas, para a evolução do pensamento político na Europa de setecentos, nomeadamente em Portugal, no sentido da formalização da base doutrinária das revoluções dos finais do século e inícios do seguinte.

Defendendo pontos de vista tendencialmente divergentes quanto à questão da soberania, De Réal e Mey revelavam sensibilidades políticas diferentes. O primeiro, adepto do princípio da origem divina imediata do poder soberano (49), privilegiava a monarquia absoluta como forma por excelência de o exercer (50) e apresentava o rei como o expoente de todas as potencialidades do Estado, dele dependendo exclusivamente a escolha dos melhores meios para alcançar o bem-estar dos

(49) «Comme le choix de ceux qui élirent l'Evêque n'est pas ce qui le fait Evêque, et qu'il faut que l'autorité pastorale de Jesus-Christ lui soit communiquée par son ordination, *ce n'est pas aussi le consentement des peuples qui fait les rois, c'est la communication que Dieu leur donne de sa puissance qui les établit rois légitimes, et qui leur acquiert un droit véritable sur leurs sujets....* Le consentement libre ou forcé, exprès ou tacite d'un peuple à la domination d'un ou de plusieurs, peut bien être un canal par où découle l'autorité suprême; mais il n'en est pas la source. Ce consentement n'est qu'une simple déclaration de la volonté de Dieu, qui manifeste par-là à qui il veut que son autorité soit confiée» (De Réal, *La science du gouvernement*, t. 4, a Paris, chez Briasson, 1765, pp. 188-189). O itálico é nosso.

(50) Cfr. *Idem*, t. 1, p. 309.

súbditos ([51]). O segundo, sensível à doutrina contratualista ([52]), sem rejeitar todavia a intervenção da divindade ([53]), explicou a origem da soberania a partir da constituição voluntária da comunidade política. Daí ter realçado os direitos dos povos ([54]), o valor das leis como sua garantia ([55]) e a monarquia temperada como a forma mais perfeita de exercício do poder ([56]).

([51]) «Un Prince qui a la plénitude de la puissance monarchique est le maître de la vie et des biens de ses sujets, parce qu'il a seul et sans partage l'autorité de punir ceux qui nuisent à la société et d'employer la vie et les biens de ses sujets au service de l'État et à l'avantage du public, mais il n'en est le maître que selon les loix. La raison et la justice doivent être la règle et la mesure de son autorité. Un roi n'est dit absolu qu'en ce qu'il a droit de ne suivre que ses propres lumières dans le gouvernement de son État, et qu'il peut faire tout ce qui lui paraît avantageux à ses peuples» (*Idem*, t. 4, p. 131).

([52]) «Les hommes voulant vivre en société n'ont pu se dissimuler les inconvéniens nécessaires d'une égalité parfaite qui les réunirait dans une indépendance réciproque. Il a fallu choisir un chef, déposer dans sa main les intérêts du corps. C'est donc pour se garantir des maux qui eussent été les suites inévitables de l'anarchie; c'est pour vivre tranquilles et heureux sous l'empire d'un seul qu'ils ont choisi parmi eux un monarche chargé du poids de l'administration générale» (Claude Mey, *Maximes du droit public français*, t. 1, a Amsterdam. chez Marc-Michel Rey, 1775, pp. 7-8).

([53]) «....rien n'est moins contradictoire que le choix du peuple et la communication de la puissance divine. Dieu revêt de son autorité, celui que les hommes ont choisi pour être à leur tête. Approuvant toutes les formes de gouvernement (à l'exception du despotisme) il se prête au voeu des électeurs, et fait descendre sa puissance sur celui qui a été élu par des moyens humaines» (*Idem*, t. 2, p. 143).

([54]) «Quand les peuples se sont réunis en corps d'État, et qu'ils ont choisi un roi, ils étaient libres, et avaient la propriété de leurs personnes et de leurs biens; s'ils ont volontairement abdiqué de quelque portion de ces heureuses facultés, ils n'en ont fait le sacrifice que dans la vue d'en être dédommagés, et qu'autant que ce sacrifice pouvait être nécessaire pour la formation de la République, pour le bien commum de ceux dont elle devait être composée» (*Idem*, t. 1, p. 39).

([55]) «Il est de l'essence de tout état monarchique d'être gouverné par des loix.... Le pouvoir arbitraire y est inconnu; ce n'est point ce que veut le monarque, mais ce que la loi décide, qui forme la règle; et le Prince ne peut pas, par un acte de volonté absolue, empêcher l'exécution de la loi, ni priver les sujets des droits qui leur sont acquis par sa disposition» (*Idem*, t. 1, p. 225).

([56]) «La monarchie ne pouvant subsister sans loix, il faut qu'elles soient connues; qu'on puisse y avoir recours dans le besoin; qu'elles soient placées dans un depôt sûr, où il soit facile de les consulter. Ce dépôt (nous l'avons apris de l'Impératrice de Russie) ne peut être que dans les Corps Politiques qui sont des canaux moyens

Estes postulados, embora consagrando de igual modo a independência do soberano relativamente a todo e qualquer poder sobre a terra (57), implicavam diferente valoração do direito dos povos (58) e, consequentemente, das leis fundamentais. De Réal chamava leis fundamentais a todas as leis «constitutives de quelque gouvernement» (59). Como tal, eram inerentes a cada sociedade politicamente organizada, caracterizando-a pela forma de governo, de sucessão e de exercício do poder consignada (60). Cada sociedade civil tinha pois uma lei fundamental por excelência. Era esta que a constituía em corpo político pelo facto de a dotar de organização permanente e estável; por isso, se chamava a lei do estado.

> «La première et la principale règle du droit public de chaque société civile, c'est la loi qu'on nomme de *l'État* par excellence, parcequ'elle en est la loi fondamentale, qu'elle le constitue, qu'elle détermine la for-

---

par où découle la puissance du souverain; et lorsque le Prince fait une loi nouvelle, il est essenciel que ces Corps *l'examinent*, qu'ils aient droit de faire des *réprésentations*, s'ils trouvent que la loi soit opposée au Code des loix, nuisible, obscure, impraticable dans l'exécution, et même de *refuser l'enregistrement*, surtout si la loi est *contraire* à l'ordre établi dans l'État» (*Idem*, t. 2, p. 1).

(57) «....cette expression: *tenus de Dieu et de l'épée*.... signifie que le souverain n'est soumis à aucune puissance sur la terre, et qu'il ne dépend que de Dieu, maître des rois» (De Réal, *ob. cit.*, t. 4, p. 124); «Quand Loysel a mis en maxime que le roi ne tient son royaume que *de Dieu et de l'épée*, il a voulu dire qu'il n'a point de supérieur ici-bas; qu'il ne relève ni du pape, ni de l'emperer, ni d'aucune autre personne qui puisse éxiger de lui l'hommage» (Claude Mey, *ob. cit.*, t. 2, p. 134). O itálico é nosso.

(58) Ao passo que a observação de De Réal se inseria na definição de soberania perfeita, isto é, «celle où le souverain n'a ni supérieur ni égal et est indépendant de toute puissance humaine» (De Réal, *ob. cit.*, t. 4, p. 123) e, como tal, na apologia do governo absoluto, Mey tornou extensiva a sua interpretação a todas as formas de governo, escrevendo: «La règle s'applique également aux monarchies tempérées et à celles qui sont absolues, les unes n'étant pas plus soumises que les autres à une puissance étrangère, quoique les droits des peuples y soient différents.... puisque les droits d'un monarque considéré par rapport aux autres potentats, n'on rien de commun avec les droits que ce monarque peut exercer dans ses états» (Claude Mey, *ob. cit.*, t. 2, pp. 135-136) .

(59) De Réal, *ob. cit.*, t. 1, p. 122

(60) *Idem*, p. 121.

me de son gouvernement, et qu'elle règle la manière dont le Monarque y est appellé, soit par élection, soit par succession, celle dont il doit gouverner ou celle dont la République doit être régie» ([61]).

Sendo a lei do estado inerente à constituição do próprio Estado, não só não tivera origem num acto de vontade do soberano, como o obrigava à sua observância ([62]). O Estado e o soberano apresentam-se, assim, como duas entidades interdependentes porque prosseguiam uma finalidade comum ([63]). Isto significava que De Réal não reconhecia autonomia ou representatividade política aos direitos dos povos ([64]); estes só tinham expressão no e pelo poder dos reis, «juges souverains de la fortune et du sort de leurs sujets» ([65]). Deste modo, a lei fundamental constitutiva do Estado era compatível com o poder absoluto ([66]), implicava a obrigação de governar com justiça ([67]), e não só exprimia a unidade do corpo político e era condição da sua permanência, como fazia do soberano o expoente dessa unidade e a garantia dessa permanência: «Ro-

([61]) *Idem*, p. 122.

([62]) «Quelque auguste que soit le pouvoir des rois, il n'est pas au dessus de la loi fondamentale de l'État. Juges souverains de la fortune et du sorte de leurs sujets, dispensateurs de la justice, distributeurs des graces, ils n'en doivent moins observer une loi primitive à laquelle ils sont redevables de leur couronne» (*Idem, ob. cit.*, t. 4, p. 130).

([63]) «Quoique on puisse distinguer l'État d'avec le souverain, leurs intérêts sont essentiellement les mêmes, et toute distinction, à cet égard, est insensée et pernicieuse. Malheur aux princes et aux sujets qui en font quelqu'une!» (*Idem*, p. 104).

([64]) «Un prince qui a la plénitude de la puissance monarchique, est le maître de la vie et des biens des sujets, parce qu'il a seul et sans partage l'autorité de punir ceux qui nuisent à la société et d'employer la vie et les biens de ses sujets au service de l'état et à l'avantage du public....» (*Idem*, p. 131).

([65]) *Idem*, p. 130.

([66]) «Les lois fondamentales de l'État ont précédé la grandeur du prince, et doivent lui survivre. Pour ne pouvoir changer ces loix, il n'en est pas moins absolu dans l'exercice de la puissance qui ces loix lui donnent» (*Idem, ibidem*).

([67]) «Dans tout gouvernement, il y a Loix fondamentales; et il n'est point d'État où le droit de commander aux hommes ne suppose l'obligation de les gouverner justement» (*Idem*, p. 130).

me est partout où se trouve l'Empereur» ([68]). Por isso visava, sobretudo, a permanência e a continuidade do poder.

Fortemente influenciado pelos princípios de direito natural ([69]), Claude Mey conferiu um outro relevo à noção de leis fundamentais. Contrariamente a De Réal, não definiu a comunidade política como uma unidade com expressão plena no soberano, mas como o equilíbrio entre os direitos dos povos e a autoridade do príncipe que os garantia. Distinguiu assim monarquia absoluta e monarquia limitada com base na ausência ou existência de condições expressas de exercício do poder ([70]), ou seja, em leis fundamentais naturais ou positivas. As primeiras eram imprescindíveis à legitimidade do exercício do poder e, por isso, obrigavam todos os soberanos, ainda que os mais absolutos, enquanto princípios inerentes à natureza da soberania ([71]). As segundas eram convenções arbitrárias entre o soberano e os povos ([72]); tinham origem no direito destes últimos de impedir os abusos do poder e de

---

([68]) *Idem*, pp. 116-117.

([69]) Cfr. Claude Mey, *ob. cit.*, t. 1, p. 242.

([70]) «[La monarchie absolue] est celle où le prince a reçu la couronne sans aucune condition, où il exerce seul tous les droits sans prendre conseil de personne, sans avoir autre frein que la loi de Dieu, la loi naturelle, le bien de l'État. La monarchie limité est celle où dans l'usage de sa puissance, le monarque est astreint à certaines loix à certaines conditions qui lui ont été imposées» (*Idem, ibidem*).

([71]) «Tout ce qui distingue le pouvoir absolu du pouvoir arbitraire, appartient à ce genre de loix fondamentales. Il faut comprendre toutes les obligations du souverain, qui naissent des motifs primitifs de l'institution des sociétés, ou que le droit divin lui impose. Gouverner selon les loix de la justice et de l'équité, veiller au bien public, n'opprimer personne, regarder les sujets comme des enfants dont on est père, ne s'occuper que de leur félicité, s'enterdire tout ce que le caprice, les passions, le pouvoir arbitraire peuvent inspirer; ce sont autant de loix fondamentales du gouvernement réglé. La puissance la plus absolue ne saurait s'y soustraire; elle peut être plus ou moins libre sur le choix des moyens, suivant que la souveraineté est plus ou moins absolue; mais strictement obligée de tendre à la fin de tout gouvernement sage, éclairé, équitable; tout ce qui s'éloigne de cette fin, tout ce qui ne s'y rapporte point, dégenere en arbitraire ou en tyrannie» (*Idem*, p. 230).

([72]) «Les Loix fondamentales du second rang sont d'une espèce très différente des loix fondamentales naturelles. Étant produites par des conventions arbitraires, on approfondirait inutillement pour les connaître, la nature de la souveraineté, les caractères de la puissance publique» (*Idem*, pp. 240-241).

estabelecer os meios de o tornar efectivo (73). Resultavam, de facto, do reconhecimento da comunidade como sujeito de direitos, com capacidade jurídica para estabelecer novos convénios com o soberano, tanto na origem da monarquia, como sempre que houvesse acordo em introduzir alterações no pacto inicial.

> «Une loi peut être fondamentale, quoique postérieure au temps où le trône a été élevé pour le premier monarque. Assez ordinairement, ces loix ont été imposées au prince qui a reçu la couronne, comme des conditions qu'il serait obligé de suivre. Mais rien n'empêche qu'une convention plus récente entre le prince et la nation, ne constitue une loi fondamentale; c'est une maxime générale que les parties contractantes peuvent se désister d'une convention pour en former une nouvelle (74) .... Il est donc possible que dans un état, où le prince établi sans aucune limitation du pouvoir souverain, n'avait d'autres obligations que celles qu'impose la constitution monarchique, consente par un nouvel engagement avec les états de son royaume, à l'établissement de quelques loix fondamentales positives, qui procurent en même temps une plus grande félicité pour les peuples, et plus de sûreté au monarque» (75).

Não era pois, em nome de um poder soberano que não tinham, mas de direitos constantes da formação da sociedade, que os povos podiam impor aos soberanos limites ao exercício do poder. Deste modo, as leis fundamentais nem exprimiam a soberania do povo, nem implicavam limitação do

---

(73) «Les peuples ont le droit de limiter l'autorité par des loix ou des établissements capables d'empêcher l'abus. Un souverain à qui ces conditions ne conviennent pas, peut ne pas accepter la couronne; s'il l'accepte, il s'engage à les observer, et consent que la nation prenne les moyens convenables pour l'empêcher de les violer ou de les détruire» (*Idem*, p. 246).

(74) *Idem*, p. 258.

(75) *Idem*, pp. 260-261.

poder soberano dos reis. Condicionavam, tão-só, o exercício deste mesmo poder, quer em virtude do próprio carácter da soberania, quer da iniciativa dos povos desejosos de garantir os seus direitos. Nesta perspectiva, o ponto de chegada de Claude Mey, quanto ao essencial da doutrina, foi o mesmo do pensamento jusnaturalista de origem pufendorfiana. O ecletismo desta escola coadunava-se com o seu intuito de demonstrar, recorrendo à tradição, a feição temperada da monarquia francesa, contrapondo-o a uma prática despótica, baseada na arbitrariedade. O reformismo implícito desta atitude poderá também explicar a possibilidade de os povos poderem exercer permanentemente os seus direitos para convencionarem com os soberanos as condições do exercício do poder, o que, em qualquer caso, marca clara acentuação dos mesmos direitos. Este será, em termos doutrinários, o aspecto mais digno de nota do pensamento de Mey a respeito das leis fundamentais.

O facto é tanto mais de salientar quanto representa outra faceta da luta contra o despotismo, contendo, em si mesmo, a prova da inoperacionalidade dos princípios de De Réal. Como se recorda, este autor, empenhado igualmente em combater o exercício despótico da soberania, procurara a solução no reforço do poder político e jurídico do soberano. A monarquia absoluta fora assim consagrada, enquanto forma por excelência do exercício do poder, pela lei fundamental constitutiva do Estado; e o bem comum, enquanto fim último da sociedade, fora defendido como lei orientadora da autoridade do soberano. Em suma, De Réal tentara garantir os direitos do povo através da purificação do poder do rei dentro do quadro da monarquia absoluta. Mey, por seu lado, reconhecera ao povo a capacidade de defender os seus direitos mediante convenções feitas com o soberano, isto é, dentro do quadro da monarquia temperada. A constituição do Estado e os direitos dos povos foram assim definidos, sucessivamente, pela concepção de lei e de leis fundamentais. Na conjugação de ambos os conceitos enunciados em termos de direitos soberanos (como haviam sido enunciados por Vattel) e não já de direitos jurídicos, estaria o germe da ideia de constituição veiculada pelo liberalismo revolucionário.

O PENSAMENTO PORTUGUÊS

6. As duas correntes de pensamento representadas, respectivamente, por *La science du gouvernement* e pelas *Maximes du droit public français,* tiveram em Portugal os seus adeptos entre aqueles que a médio e a curto prazo prepararam o advento do Estado liberal. No caso concreto das leis fundamentais ([76]), é notória a influência do magistério de De Réal na *Dedução cronológica,* e de Claude Mey e do jusnaturalismo pufendorfiano em António Ribeiro dos Santos. Significa isto que o pensamento político português sofreu, neste aspecto pontual, evolução idêntica à que deu origem à publicação daquelas duas obras: à atitude de adesão ao princípio do absolutismo esclarecido, seguiu-se o enunciado da doutrina da monarquia temperada. Isto é, ao soberano política e juridicamente de pleno direito, sucedeu o soberano juridicamente condicionado pelas leis positivas fundamentais, mantendo a plenitude política da soberania. Na verdade, o autor da *Dedução* e Ribeiro dos Santos eram unânimes em reconhecer que a soberania era, em si mesma, um poder uno, independente e absoluto ([77]) e, nesta perspectiva, em reconhecer a monar-

---

([76]) Sobre as origens e expressão histórica da noção de leis fundamentais até ao ministério de Pombal, veja-se João Maria Tello de Magalhães Collaço, *Ensaio sobre a inconstitucionalidade das leis no direito português,* Coimbra, França e Arménio, 1915, pp. 3-24; e veja-se, também, para os períodos pombalino e marino, António Pedro Barbas Homem, *O conceito de lei fundamental em Mello Freire e Ribeiro dos Santos. Seu significado na História das Ideias Políticas,* Lisboa, 1980 (dactilografado).

([77]) «....a dita magestade é única e individua de sorte que não pode separar-se em partes, sem se destruir na sua própria essência.... reside em toda a parte onde se acha o soberano.... e não admite igual nem superior que possam limitar o seu pleno poder» (*Dedução chronologica, e analytica. Parte primeira,* t. 1, em Lisboa, na Officina de Miguel Manescal da Costa, 1768, pp. 357-358. Veja-se, sobre a filosofia política da *Dedução,* J. S. da Silva Dias, *Pombalismo e teoria política,* Lisboa, 1980, pp. 9-17. «Hinc planum sit, ut Reges, et quicumque summa hac Potestate gaudent, in ipsius exercitio soli Deo subsint; cum enim super Imperatores non sit nisi solus Deus, qui fecit Imperatores; nonnisi a Deo in hujusmodi exercitio impediri queunt; non enim a subditis, quorum in obsequio tantum gloria relicta est; nec ab aliis exteris Principibus, cum quibus sunt in statu naturae, adeoque aequalitatis» (Ribeiro dos Santos, *De sacerdotio et imperio,* Lisboa,

quia como una, independente e absoluta ([78]). Divergiam porque o primeiro negava ter o monarca quaisquer limites jurídicos impostos pelo povo ao exercício da soberania, enquanto o segundo atribuía à comunidade política capacidade jurídica para defender os seus direitos, condicionando o exercício pleno da autoridade soberana. Daqui, advinham duas concepções de leis fundamentais.

Analisando a *Dedução* ressalta, em primeiro lugar, a denominação de lei de estado ([79]) isto é, «de base e princípio da sociedade civil do mesmo reino» ([80]), aplicada em consequência do magistério de De Réal à *Lei de Lamego*, sem lhe ser atribuído o significado de lei constitutiva do Estado, mas apenas de garantia da permanência do próprio Estado. Na perspectiva pombalina, com efeito, as Cortes de Lamego não tinham transferido a soberania porque não eram soberanas; nem tinham escolhido a forma de governo. Apenas haviam reconhecido uma situação de direito e sancionado uma lei de sucessão:

> «O senhor rei D. Afonso Henriques nas Cortes que convocou em Lamego, depois de haver sido proclamado no exército, *sem mudar a natureza do pleno domínio que tinha nestes reinos pelo duplicado título acima referido, deu para a sucessão deles* a forma em tudo corrente com o direito e leis, que também ficam referidas no parágrafo próximo precedente; forma, digo, a qual se ficou observando nos mesmos reinos para sucederem por via de regra nos casos ocorrentes, o filho ao pai, o neto ao avô,

---

1770, p. 67, cit. por José Esteves Pereira, *O pensamento político no século XVIII. António Ribeiro dos Santos*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983, p. 134; veja-se, também, pp. 138-144).

([78]) «....foi sempre a monarquia deste reino reconhecida como independente, e contada entre as outras monarquias da Europa, onde a magestade, ou a soberania não reconhecem superior na temporalidade» (*Dedução*, t. 1, p. 357); «....em uma monarquia pura e absoluta como a nossa, em que todos os poderes da soberania residem na única pessoa de nossos príncipes» (Ribeiro dos Santos, *Notas ao título I dos direitos reais*, p. 22, cit. por José Esteves Pereira, *ob. cit.*, p. 259).

([79]) Vid. *Dedução*, pp. 355-356, 411.

([80]) *Idem*, p. 355.

o primo ao primo, o tio ao sobrinho, *sem dependência alguma dos três estados* ou ingerência alguma deles» ([81]).

Como estas linhas claramente indicam, havia a intenção de repudiar qualquer participação popular nos pressupostos teóricos da origem e exercício da soberania. Os monarcas recebiam o poder imediatamente de Deus ([82]), e a coroa por dote e direito de conquista ([83]). Eram, com efeito, senhores de «pleno domínio», obrigados, sem dúvida, a respeitar a lei fundamental convencionada com os povos, mas de sua própria iniciativa.

> «Por isso nas ditas Cortes de Lamego, com diferença de todas as outras, foi el-rei e o seu procurador da coroa, os que *propuseram* aos Estados para os ouvir nos pontos sobre que haviam de votar e foram os povos que *responderam* sobre aqueles pontos, que se lhes propuseram. Constituindo assim o dito senhor rei D. Afonso Henriques um congresso nacional. Ouvindo nele os pareceres dos povos. Concordando com eles. E *passando depois a carta de lei no seu real nome,* como dela se vê. Para que no tempo futuro se evitassem dúvidas; e se não pudesse alterar, nem pelos senhores reis sucessores sem consentimento dos povos, nem pelos povos sem resolução dos senhores reis, o que de comum acordo dos senhores reis e dos povos se tinha estabelecido. *Porque esta é a natureza das leis fundamentais* e a que as fez irrevogáveis na forma acima referida» ([84]).

Segundo a *Dedução,* a lei fundamental de Lamego não era, de modo algum, expressão dos direitos dos povos, nem

---

([81]) *Idem,* p. 354. O itálico é nosso.

([82]) «....o dito supremo poder fora emanado do mesmo Deus imediatamente....» (*Idem,* p. 366).

([83]) «....o dito Senhor D. Afonso Henriques não teve o supremo domínio, ou supremo poder por convenção ou translacção do povo, mas sim pelos outros legítimos e supremos títulos de dote e de conquista....» (*Idem,* p. 411).

([84]) *Idem,* p. 412. O itálico é nosso.

com ela se pretendia directamente defendê-los. Todo o discurso denota o intuito de reforçar os direitos reais, a soberania régia, de acordo com os ideais políticos do absolutismo esclarecido. A iniciativa real de convénio para precaver todas as futuras discórdias (85) visava garantir a permanência da monarquia absoluta, coartando juridicamente qualquer tentativa de alteração e legitimando a sujeição da comunidade ao soberano. É significativo também o facto de a *Dedução* se referir explicitamente a uma única lei fundamental, a *Lei de Lamego*, denotando neste aspecto e mais uma vez a influência de De Réal, se não no particular do enunciado, sem dúvida, no essencial da doutrina. Toda a realidade política se esgotava com o Estado, personificado na pessoa do soberano. Firmada a sua continuidade, pela garantia dos direitos do soberano, estava salvaguardado o fim da sociedade, o bem comum, condição única da sua existência.

O corpo social, politicamente sem direitos, era perspectivado como um todo orgânico, dotado de personalidade jurídica de modo a poder convencionar com o soberano o meio de este prosseguir a sua vocação política, no caso concreto, mediante a aceitação da monarquia como forma de governo e da lei de sucessão ao trono. Isto quer dizer que a *Lei de Lamego*, invocada pelos teóricos da Restauração para defender a identidade nacional contra um príncipe estrangeiro, foi utilizada pelos teóricos do pombalismo para sustentar a identidade política do soberano face às mutações latentes na sociedade civil. Aos direitos das partes, Pombal opunha os direitos reais. Só assim, no seu entender, o Estado, soberano na pessoa do príncipe, poderia prosseguir o plano ambicionado de reforma a todos os níves da sua estrutura.

7. A posição de Ribeiro dos Santos quanto à definição de leis fundamentais traduz a derrota do projecto pombalino e, com esta, a derrota das bases em que ele assentava. O próprio Melo Freire, fiel a uma doutrina ao tempo já ultrapassada,

(85) *Idem*, p. 411.

teve disso consciência ao escrever: «se eu me não engano, o censor ou quer fundar em Portugal uma monarquia nova e uma nova forma de governo, ou quer temperar e acomodar a actual aos seus desejos e filosofia....» ([86]). Esta intenção «revolucionária» ou reformista de Ribeiro dos Santos advinha da mutação da atitude mental perante a realidade; isto é, o pragmatismo vivencial, sensível às diferenças, substituira a unidade racional que os diluía numa construção a-temporal totalizante. Na verdade, Ribeiro dos Santos, sem pôr em causa, como se disse, a estrutura do regime absoluto sob o ponto de vista da potência e do exercício da soberania, procurou apresentar um conceito de leis fundamentais que desse garantia jurídica a duas realidades para ele evidentes na sociedade do tempo: o direito do soberano em reinar e os direitos dos povos em garantir o bem comum nos aspectos particulares que este envolvia.

Seguindo, a par e passo, o pensamento jusnaturalista veiculado por Claude Mey, Ribeiro dos Santos fez também a distinção entre leis fundamentais naturais e positivas. Considerou estas últimas «ordenações ou convenções entre o Povo e Aquelle a quem elle defere a soberania do Throno, pelas quaez o corpo inteiro da Nação determina qual deve ser a Forma Particular de Governo, qual a Maneira da Sucessão na Coroa, quaez os limites e restriçõez da Authoridade Suprema, quaez os direitos e deveres dos Cidadãoz e outraz coizas principaez da Administração Política de todo o Estado» ([87]).

Nada nestas palavras aponta para qualquer partilha no exercício da soberania. As leis fundamentais positivas «limitavam e restringiam» a autoridade do soberano, por uma promessa particular; eram «precauções particulares» tomadas a princípio pelos povos para obrigarem «os soberanos a uzar da sua authoridade conformemente à regra geral do bem público»; e, como «convenções arbitrárias», não eram, nem

([86]) Paschoal de Mello, *Resposta que deu....*, p. 84, cit. por Magalhães Collaço, *ob. cit.*, p. 36.

([87]) Ribeiro dos Santos, *Sobre as Leys Fundamentaes Naturaes e Positivaz*, BNL, cod. 4668, fl. 194 v.

«geraes, nem absolutamente necessarias», variando segundo os diversos estados, e estando, por isso, «sugeitas às revoluções dos seculos e às mudanças que trazem consigo as alterações de costumes dos Povoz» (88). Eram, em última análise, meios de tornar efectivos os limites morais que a natureza da soberania e os caracteres do poder político punham ao exercício do poder soberano, isto é, de «obrigar» ao cumprimento das leis fundamentais naturais em implicações pontuais convencionadas entre duas entidades públicas: o soberano e o povo.

> «Portugal porém, sendo huma monarchia, he contudo huma monarchia *temperada*. Como monarchia tem Leys Fundamentaes e de Direito que são essenciaes a toda e qualquer monarchia. Como Monarchia *Temperada*, tem Leys Fundamentaes Positivas.... Estas duas ordens de Leys Fundamentaes obrigão os nossos Principez; humas os obrigão pelo mesmo título de sua soberania, porque são obrigaçõez e condiçõez naturaes e inseparaveiz della; outras os obrigão pela força das promessaz e Direito inviolavel de Convençõez que se fizeram entre Elles e o Povo. A nenhuma destas Leys ou seja da primeira ou da segunda espécie pode o Principe derogar» (89).

Falar em leis fundamentais significava, pois, para Ribeiro dos Santos, falar em obrigações do soberano e, como tal, na legitimidade e natureza do governo de Portugal; ou seja, de uma monarquia absoluta, quanto à essência do poder soberano, temperada quanto ao seu exercício. Mas significava, também, falar nos direitos dos povos, e daí na amplitude das suas implicações. Neste último aspecto, o censor do Novo Código abre perspectivas que tornam compreensível a observação de Melo Freire. Em primeiro lugar, atribui declaradamente aos povos a iniciativa das convenções a estabelecer com o sobe-

(88) Vid. *Idem*, fls. 194 v-195 v.

(89) *Idem, Direito Publico de Portugal. Da natureza do Governo de Portugal*, BNL, cod. 4670, fls. 32-32 v.

rano: *o corpo inteiro da nação determina* (90) e *assim se exige do soberano* (91) são expressões elucidativas dos direitos agora reconhecidos e ignorados no discurso pombalino. Depois, reconhece a possibilidade de alteração da lei fundamental constitutiva do Estado sobre a «sucessão da coroa e limites do poder supremo» (92), como o exercício de um direito inerente à natureza do contrato que o instituiu (93). Por fim, inclui na denominação de leis fundamentais, costumes e tradições desde sempre aceites comummente pelos povos e pelos príncipes (94),

---

(90) Vid. *supra*, p. 625.

(91) Ribeiro dos Santos, *Sobre as Leys Fundamentaes Naturaes e Positivaz*, *cit.*, fl. 195 v.

(92) «O sucessor designado tem direito ao Throno e pede a justiça que se lhe tenha respeito, e attenção, mas este direito he subordinado ao da Nação, isto é, à conservação e utilidade do Estado. A sucessão em todos os casos foi estabelecida ou recebida em contemplação do bem publico, e bem estabelecida nesta parte vem a ser destrutiva do Estado; a Nação tem certamente o direito de a mudar por huma nova Ley; a salvação do Povo he a Ley suprema e esta lei he da mais rigorosa justiça, pois que o povo se não ligou pelos laços da sociedade se não com a mira na sua conservação e mayor vantagem». (*Idem, Como o Principe com o Povo pode de commum accordo alterar as Leys Fundamentaes do Estado sobre a sucessão da Coroa, ou sobre os limites do Poder Supremo, sem que faça injuria ao Sucessor*, BNL, Cod. 4668, fls. 216-217).

(93) «....he principio geral em Direito que as partes contratantes podem dezistir de huma convenção para formar outra de novo. Esta regra commum a todos os contratos não ha razão para que se não applique aos Soberanos, e aos Povos, e com effeito porque não terão elles a liberdade de se ligarem entre si por novas convenções. Acazo a essencia de uma Ley Fundamental consiste em se formar, e nascer logo com a soberania na erecção das Monarchias? Podem pois os Principe e os Subditos validamente por hum mutuo consentimento, e concurso, aperfeiçoar o governo, e formar por amor do bem publico novas Leys e novos regulamentos constitucionais tão legais e respeitaveis como os primeiros e coevos da Monarchia» (*Idem, Como pode haver Leys Fundamentaes posteriores à erecção da Monarchia*, BNL, cod. 4668, fls. 267-267 v).

(94) «Em nosso Reyno, alem das Leys Fundamentaes ou Constitucionaes escritas, houve e ha ainda hoje Leys Constitucionaes, ou tradicionaes. Faremos aqui para prova desta verdade enumeração d'algumas dellas segundo nos for lembrando. Taes são as seguintes: 1.º A profissão pública da Religião Catholica Romana.... 2.º A indivisibilidaed do Reyno.... 3.º O beneficio da Reprezentação na sucessão da Corôa destes Reynos.... 4.º A indivisibilidade dos bens da Corôa na sucessão.... 5.º O estabelecimento das Tres Ordens ou Estados do Reyno.... 6.º O estabelecimento das Cortes Geraes do Reyno.... ou da necessaria concorrencia dos Tres Estados para formarem o seu Corpo Legal, e autentico, cada ordem e precedencia que devem ter

as leis de Lamego sobre a nobreza e sobre os delitos e penas ([95]), e ainda um sem número de medidas reguladoras da vida nacional, ao reconhecer ao povo a faculdade de convencionar com o príncipe «que não faça leys geraez sem o seu consentimento, que não imponha tributos, que não dê emprego senão a certa classe de pessoaz, que etc.» ([96]).

Em suma: as leis fundamentais positivas não permitiam o exercício arbitrário do poder que era, afinal, a negação do próprio poder — por isso, tudo o que o soberano ordenava contra o convencionado era «nulo e de nenhum rigor» ([97]); e regulavam aspectos diversificados da organização da sociedade de modo a assegurar o bem comum ([98]), mediante a conjugação do poder soberano do monarca ([99]) e da vontade do povo em garantir a realização dos objectivos do pacto social — por isso, eram expressão dos direitos civis dos povos e não do direito soberano desse mesmo povo. Quer dizer, Ribeiro dos Santos optou pelo discurso jurídico da escola pufendorfiana e de Claude Mey, repudiando o discurso do poder, tanto na feição «conservadora» de De Réal e da *Dedução*, como na feição «revolucionária» da escola wolffiana, especialmente na formulação de Vattel. Apesar de tudo, se bem

---

entre si.... 7.º O juramento que os Principes nos devem dar e nós a elles em sua exaltação ao Throno.... 8.º A liberdade de se tributarem os povos para regularem o género ou quantia da sua contribuição e a maneira da sua arrecadação e cobrança.... 9.º.... não se alterar o valor da moeda corrente sem o accordo e consentimento dos Povos.... 10.º O provimento dos Officios somente em naturaes do Reyno.... 11.º A Data dos officios que as Camaras do Reyno costumão prover....» (*Idem, Se em Portugal ha Leys Fundamentaes Tradicionaes ou Consuetidinarias*, BNL, cod. 4668, fls. 287-294 v).

([95]) Vid. *Idem, Se todas as leys das Cortes de Lamego são Fundamentaes*, BNL, cod. 4677, fls. 25-26 v.

([96]) *Idem, Sobre as Leys Fundamentaes Naturaes e Positivas, cit.*, fl. 195 v. Cfr. J. J. Burlamaqui, *ob. cit.*, p. 57.

([97]) *Idem, ibidem.*

([98]) Vid. *Idem, Do Pacto Social ou Expresso ou Tacito das Republicas*, BNL, cod. 4668, fls. 180-185 v.

([99]) Segundo Ribeiro dos Santos, o poder dos soberanos vinha simultaneamente das «mãos de Deus» e das «mãos dos homens» (veja-se, *Sobre a Origem do Poder do Principe*, BNL, cod. 4668, fls. 165-165 v), sendo o consentimento dos povos a condição da sua legitimidade (veja-se, *Como o legitimo poder dos Reys vem do consentimento dos Povos e não da força de conquista*, BNL, cod. 4668, fls. 173-174 v).

que, em termos de teoria do poder, a conceptualização do canonista se enquadre sem ruptura, nem fissura, nos princípios da monarquia absoluta, indicia mutações no âmbito da acção governativa ditadas pelo reconhecimento da realidade social ([100]). E é assim que, face ao conceito exclusivamente político de lei fundamental pombalina, se ergue a noção político-social de leis fundamentais de Ribeiro dos Santos, ou seja, face à concepção de reino surge a concepção de estado ([101]). Isto significa que, face ao poder real se desenham já os contornos do poder da sociedade e, consequentemente, face ao poder uno da magestade, o poder uno da nação.

([100]) A realidade social, à qual se aplicava o imperativo da «sociedade toda inteira, ou os depositários da sua authoridade» se acharem «natural e necessariamente obrigados a socorrer, a defender, a proteger, e a manter em seus justos direitos aquelles que debaixo desta garantia se obrigarão a satisfazer as obrigações da vida social» (*Idem, Do Pacto Social ou Expresso ou Tacito das Republicas, cit.*, fl. 181), implicava a escolha dos meios para tornar efectivos os direitos dos membros da sociedade. Ribeiro dos Santos não deixou de o reconhecer. Declarando-se abertamente contrário ao uso «de força e de violência» mostrou que só a nação, pelos seus representantes, podia fazer valer os seus direitos: «as leis por si mesmas são mudas; ellas só tem força em quanto há hum poder capaz de as fazer executar. *Este poder está depositado nas mãos do soberano....* assim como o poder de fazer applicaçam da Ley, assim nos casos ordinários não ha dificuldade sobre a maneira de fazer falar a Ley, e de a fazer executar. Mas se estas Leys sobre que estão apoyados os direitos da Nação recebem algum attentado da parte daquelle que está encarregado de as fazer observar, quem virá em socorro da nação contra a oppressão e a injustiça do seu chefe? Quem he o que hade fallar por ella, o que ha de manter a execuçam e cumprimento das Leys Fundamentaes? He evidente que só a Nação é que pode fazer valer os seus direitos.... He logo necessário que a Nação se encaminhe ao seu Chefe por seus Representantes.... Estes representantes em França eram os Estados Geraes» (*Idem, Como os dreitos constitucionaes de uma nação não são inuteis posto que ella não tenha direito de colacção para os fazer valer*, BNL, cod. 4668, fls. 226 v-227). O itálico é nosso. É notória nesta citação a conjugação do poder do monarca com valores civis expressos numa terminologia premonitória da monarquia representativa. Ribeiro dos Santos manteve-se, portanto, nos limites de um enunciado essencialmente reformista que, pelo dinamismo inerente à valorização da realidade social, representa a ponte de transição entre o absolutismo esclarecido de Pombal e a teoria política vintista. O passo final seria dado revolucionariamente pela proclamação da soberania nacional e pela consagração da representatividade em termos individualistas.

([101]) Ribeiro dos Santos assumiu as consequências desta mutação. Por vezes, a palavra *reino* foi riscada e substituída pelo termo *estado*. Veja-se, por exemplo, *Se em Portugal ha Leys fundamentaes Tradicionaes ou Consuetudinarias, cit.*

A CONSTITUIÇÃO E A SOBERANIA DA NAÇÃO

Coube ao constitucionalismo revolucionário percorrer o espaço que separa a noção de lei ou leis fundamentais do Antigo Regime e o conceito de constituição do estado moderno, deslocando do soberano para a nação a titularidade efectiva da soberania e concretizando a doutrina de Wolff e de Vattel ([102]). Daí, a formalização a nível institucional do conflito latente entre o soberano e a sociedade, não só por ser o articulado constitucional, em si mesmo, expressão de um poder até então pertencente, por direito próprio, ao monarca, como por especificar e delimitar o âmbito do seu exercício através da divisão e separação de poderes. A substituição do princípio da soberania real pelo princípio da soberania nacional, irrelevante quanto às características próprias do poder soberano, implicava efectivamente um texto que consagrasse as normas fundamentais do seu exercício de modo a manter o equilíbrio indispensável à essência da sociedade. Deste modo, a mutação política e de cariz teórico trazia implícito um problema social, de feição pragmática, entendendo-se como tal o confronto potencial inerente aos diferentes graus de aceitação da mudança e, por isso, das diversas soluções para a partilha de um poder uno por definição. E assim, tal como a sociedade de indivíduos, agrupados sob o ponto de vista das suas opções pessoais, se sucedeu à sociedade de ordens face ao poder do monarca, o confronto entre os cidadãos seguiu-se ao confronto entre a sociedade e o soberano.

CONFLITOS PARLAMENTARES

8. Ora, se a constituição era índice, sob o ponto de vista do titular do poder, da mutação do regime e expoente palpável da substituição da soberania real pela soberania nacional, os termos do seu articulado quanto à separação de pode-

([102]) Vid. *supra*, § 3.

res, sobretudo no caso específico da função legislativa, exprimia, a nível do exercício do poder soberano, os parâmetros de intervenção do monarca e da nação. Compreende-se assim que a sociedade portuguesa do início dos anos vinte tenha sofrido as tensões políticas derivadas da oposição contra-revolucionária à monarquia constitucional e, simultaneamente, das diferentes perspectivas da aplicação do princípio da representatividade. Com efeito, se a questão da soberania em si, opondo o monarca e a nação enquanto titulares únicos do poder, colocou em campos irreconciliáveis absolutistas e liberais vintistas, o problema do seu exercício separou estes últimos e provocou acalorados debates parlamentares. Sob este último aspecto, estavam de facto em causa dois pontos fundamentais do exercício do poder soberano por excelência: caberia ao rei exercê-lo conjuntamente com os deputados? Teria ele intervenção, pelo veto, no processo legislativo?

A problemática enunciada ocultava posições ideologicamente diversificadas quanto ao modo de entender a faculdade de legislar como expoente da soberania, de perspectivar a figura do soberano relativamente à nação e, em última análise, de qualificar o texto constitucional como expressão do poder soberano. Numa palavra, ocultava diferentes graus de adesão ao liberalismo e daí o confronto latente no propósito idêntico de transformar a situação existente.

São elucidativos, neste aspecto, o discurso proferido por Ferreira de Moura no acto de juramento das bases da Constituição por D. João VI e a resposta do soberano, lida por Silvestre Pinheiro Ferreira e da sua autoria. Com efeito, unânimes no repúdio dos abusos do poder ([103]), divergiam quanto

([103]) «....uma lei justa e igual.... preserva o governo político do estado daqueles inconvenientes a que é igualmente sujeito quando está nas mãos de todos ou quando está nas mãos de um só» (Ferreira de Moura, *Discurso*, in Clemente José dos Santos, *ob. cit.*, p. 209); «às Cortes.... colectivamente compete o exercício ordinário do poder legislativo, por maneira que, se jamais o monarca assumisse a si o exercê-lo sem a câmara dos deputados, se reputaria o governo degenerado em despotismo, bem como passaria ao estado não menos monstruoso de oclocracia, se a câmara dos deputados intentasse exercitar ela só o poder legislativo» (Pinheiro Ferreira, *Resposta*, in *Idem*, p. 211).

à função legislativa do monarca. Pinheiro Ferreira, estabelecendo relações de continuidade entre o passado e o presente, entendia ser «princípio fundamental de toda a monarquia constitucional» pertencer simultaneamente ao soberano e aos deputados o exercício do poder legislativo, ou seja, o exercício da soberania:

> «*Protestando no acto de convocação destas cortes que o edifício da nova constituição, a que iam proceder, assentava sobre a imudável base da monarquia hereditária* que era a monarquia da Casa de Bragança, e reiterando os juramentos de fidelidade que no acto da minha aclamação ao trono de meus augustos maiores me haviam sido unanimemente prestados por toda a nação, os povos sancionaram o princípio fundamental de toda a monarquia constitucional, que *o exercício da soberania, consistindo no exercício do poder legislativo, não pode residir separadamente em nenhuma das partes integrantes do governo, mas sim na reunião do monarca e deputados escolhidos pelo povo, tanto aquele como estes,* para formarem o supremo conselho da nação e que os nossos maiores têm designado pela denominação de cortes....» ([104]).

Para o ministro de D. João VI, a constituição era portanto expoente da soberania da nação e fruto da delegação deste poder, por expressa vontade do povo, no monarca e nos deputados. Justificar deste modo o exercício do poder soberano significava recorrer a princípios de direito público tradicional quanto à participação do povo na consagração dos reis e ao princípio moderno da representatividade, desligando-os dos pressupostos em que se inseriam e identificando-os com base no ponto comum assim determinado. As consequências

---

([104]) *Idem*, pp. 210-211. O itálico é nosso. Sobre a polémica gerado nas Cortes pelo posicionamento doutrinário do ministro, veja-se José Esteves Pereira, *Silvestre Pinheiro Ferreira. O seu pensamento político*, Coimbra, Seminário de Cultura Portuguesa, 1974, pp. 43-49.

teóricas deste ajustamento estão bem presentes no facto de a monarquia ter sido denominada *constitucional*, e não *representativa*, na nomeação dos membros das cortes como deputados, e não como representantes e, além disso, na necessidade de união do soberano e deputados para garantir a legitimidade do exercício do poder legislativo.

O modo de pensar de Ferreira de Moura, aliás de acordo com a doutrina seguida pela maioria da assembleia vintista, era outro. Se bem que tenha invocado a união existente no passado entre o rei e os povos como fundamento da legitimidade política ([105]), a recuperação da prosperidade perdida não estava no retomar de uma prática interrompida, mas sim na existência de «uma lei justa e igual, de todos reconhecida e jurada por todos», e na divisão de poderes consignada nas Bases da Constituição ([106]). Esta exprimiria a vontade da nação, manifestada pelos representantes, reunidos em Cortes, sem dependência do rei, o que queria dizer que era sinal de liberdade dos povos face ao poder até então exercido pelo soberano.

> «*A nação tem jurado, senhor, manter em ambos os mundos a forma do governo constitucional e representativo legislado nas Bases da Constituição, e vossa magestade promete observar esta carta política decretada pelas cortes nacionais.* Com a mútua aliança dum povo e dum rei, contraída por meio de condições tão justas e tão obviamente úteis, assegura entre nós a prática daqueles grandes documentos da política do estado, cuja adopção nos é recomendada pela história dos povos mais civilizados e mais florescentes.... *A felicidade pública e*

([105]) «Os representantes da nação portuguesa rodeando o trono do seu rei, constituindo e firmando a lei fundamental da monarquia, seguem hoje grandes exemplos, renovam épocas brilhantes da sua história e apertam de um modo indissolúvel aquele vínculo político que deve unir os povos aos reis e os reis aos povos. Esta união é, senhor, o título mais verdadeiro, é o mais sólido fundamento da legitimidade» (Ferreira de Moura, *Discurso, cit.*, p. 208).

([106]) Cfr. *Idem*, p. 209.

particular não pode ter mais sólidos fiadores; está dividido o poder, resta só conservar e abonar a divisão» (107).

Estas linhas consagram o princípio da soberania nacional, conjugando-o com o princípio monárquico. O soberano, como parte integrante da comunidade política, estava sujeito à Constituição, fruto de um poder que pertencia à sociedade por direito próprio; mas, por outro lado, como figura mais representativa do corpo social por lhe ser reconhecida uma preeminência hereditária, nunca posta em causa, era politicamente necessário à estabilidade do regime: «Toca às Cortes fazer a lei — afirmou o deputado ao terminar o seu discurso — toca a vossa magestade fazê-la executar.... Dilate a providência os anos de vossa magestade, para se dilatar entre nós o espectáculo verdadeiramente plausível de um povo e de um rei cooperando de mãos dadas para a felicidade comum; e dilate-os até que estabelecido o regime constitucional, difunda sua benéfica influência sobre todas as classes da sociedade....» (108).

O confronto entre Pinheiro Ferreira e Ferreira de Moura denuncia uma diversidade de opiniões quanto ao caminho a seguir para viabilizar um regime fundamentado no princípio da soberania nacional. Para o ministro, a promoção do «bem-estar geral» dependia de acção legislativa eficaz e, como tal, era a esse nível que importava estabelecer o equilíbrio entre as forças sócio-políticas conservadoras e revolucionárias. Esse equilíbrio passava por cedências, de parte a parte, à pureza doutrinária professada, de modo a obter-se o condicionamento mútuo dessas mesmas forças. E assim a Constituição representaria o compromisso entre a soberania real e a soberania nacional. Não era esta porém a perspectiva do deputado, para quem o imperativo de regeneração excluía, no plano dos princípios, toda e qualquer situação conciliatória. A «renovação das épocas brilhantes da nossa história», dependia da

(107) *Idem, ibidem.* O itálico é nosso.
(108) *Idem,* p. 210.

«partilha do poder», pois só ela podia «salvar a justiça e estabilidade das instituições políticas» ([109]). Isto queria dizer que se afastava o soberano do exercício do poder legislativo, e que a legislação regeneradora da sociedade, decretada por uma assembleia representativa da soberania nacional, iria promover reformas de acordo com os ideais revolucionários.

9. Foi, no fundo, confronto semelhante que opôs os deputados na questão do veto real. Conceder ao soberano a faculdade de vetar as resoluções das Cortes, era dar-lhe possibilidade de intervir no processo legislativo, não por via do exercício do poder de legislar (que não lhe havia sido delegado), mas em consequência da necessidade do controlo recíproco de poderes como garantia do seu equilíbrio. Portanto, embora teoricamente o veto não se inserisse na questão da soberania, conferia ao monarca, na prática, a faculdade de obstaculizar as decisões do poder soberano. Daí a questão da amplitude deste direito e a consequente diferença de opiniões balizadas entre a rejeição total e o apoio à concessão de forma absoluta.

Subjacentes a estas duas posições, entrevêem-se valorações políticas específicas e determinantes. No primeiro caso, o ideal nacional conduziu à defesa intransigente da soberania da nação atacada na liberdade do seu exercício: «A soberania do povo e o *veto* do rei são duas coisas repugnantes: ou há-de existir uma ou outra. Ser soberano e ao mesmo tempo dependente, é tão contraditório como *simul esse, et non esse.* Ou o povo há-de ser escravo ou o rei não há-de ter *veto* de qualidade nenhuma» ([110]); no segundo caso, o princípio monárquico, indispensável à independência da nação, exigiu o reforço da autoridade real: «é do maior interesse para a nação que o rei aceite esta Constituição — afirmou-se. Portugal entregue a si, não pode sustentar a sua independência. À vista disto parece-me ser de absoluta necessidade dar maior

([109]) *Idem*, p. 209.

([110]) Barreto Feio, in *Diario das Cortes Geraes e Extraordinarias da Nação Portugueza*, t. 1, n.º 22, 27 de Fevereiro de 1821, p. 157.

vigor à autoridade real do que se lhe dá por este artigo, e que seja preciso conceder-se o *veto* absoluto» (111).

Entre estas posições extremas situa-se o veto suspensivo, por fim aprovado (112). Em princípio, a possibilidade de intervenção do soberano era «muito natural» e justificava-se sempre que ele, como «vigia supremo para o bem da nação», entendesse que «a lei feita pelo corpo legislativo tinha alguns inconvenientes» (113). O carácter desta função excluía qualquer ideia de superioridade do monarca em relação à assembleia, ou mesmo de identidade de poderes; logo, os reparos que o rei julgasse conveniente fazer estavam sujeitos à aprovação dos deputados (114), como qualquer petição que lhes fosse dirigida com base no direito de representação. Por isso, em si mesmo, o veto suspensivo sem pôr em causa nem a unidade do poder legislativo, nem o princípio da soberania nacional (115), seria factor de estabilidade governativa garantindo o exercício equilibrado do poder. Na prática, porém, o seu papel não iria ter talvez a relevância que lhe era atribuída. Podendo as Cortes tornar a apresentar o projecto não sancionado no mesmo ano da mesma legislatura e exigindo-se para a sua aprovação apenas a pluralidade relativa de votos (116), anulava-se de facto a vigilância do rei sobre a assembleia: qualquer projecto aprovado pela maioria, seria no prazo de semanas aprovado pela mesma maioria. As Cortes vintistas

---

(111) Braamcamp Sobral, in *Idem*, t. 1, n.º 20, 23 de Fevereiro de 1821, p. 136.

(112) Vid. *Diario das Cortes....*, t. 1, n.º 22, 27 de Fevereiro de 1821, p. 165.

(113) Castelo Branco, in *Idem*, t. 3, n.º 215, 2 de Novembro de 1821, pp. 2899-2900.

(114) Vid. *Idem*, p. 2900.

(115) Vid. *Idem*, p. 2899.

(116) «110. Se o rei, ouvido o Conselho de Estado, entender que há razões para a lei dever suprimir-se ou alterar-se, poderá suspender a sanção por esta fórmula: *Volte às Cortes*, expondo debaixo da sua assinatura as sobreditas razões. Estas serão presentes às Cortes e, impressas se dicutirão. Vencendo-se que sem embargo delas passe a lei como estava, será novamente apresentada ao rei, que lhe dará logo a sanção.... 111. O rei deverá dar ou suspender a sanção no prazo de um mês» (*Constituição Politica da Monarchia Portugueza*, Lisboa, na Imprensa Nacional, 1822, pp. 45-46).

ao decretarem, nestes termos, a concessão do veto, estavam na realidade a negar o direito de vetar. Não admira que o veto suspensivo tenha recebido os votos dos quadrantes mais radicais da assembleia e que, apesar da sua feição moderadora, tenha constituído um dos expoentes do ideal revolucionário.

Questão idêntica à do veto foi levantada pela proposta da criação de uma segunda câmara. Por este meio, era ainda a conjugação da autoridade régia com a soberania nacional que se pretendia concretizar, não já directamente através da intervenção pessoal do rei, mas indirectamente por pessoas da sua confiança. Na verdade, se bem que a participação no processo legislativo não significasse, de modo necessário, a partilha do exercício da soberania, implicava sempre o controlo e, eventualmente, a restrição da acção de legislar porque reconhecia o direito de censurar as decisões do Congresso. Estava, pois, em causa um problema de exercício da soberania que implicava a decisão sobre o meio de garantir o equilíbrio dos poderes políticos, de modo a evitar o despotismo, ou seja, o poder excessivo e absorvente de qualquer deles. A segunda câmara seria uma das formas de impedir a assembleia legislativa de se tornar despótica, evitando os inconvenientes da multiplicação das leis e da precipitação na sua elaboração, ao aprovar ou desaprovar as decisões dos representantes da nação ([117]). Da legitimidade ou ilegitimidade atribuída a esta função resultaria a aceitação ou rejeição do órgão que a iria exercer.

Ora, se em hipótese, se podia admitir que as Cortes, centro de decisão e de orientação da vida nacional, ultrapassassem os limites constitucionais do seu poder, na prática, não era assim. Por despotismo poder-se-ia entender também

---

([117]) Leia-se, por exemplo, o que a este respeito disse um deputado: «....pela história de todas as Cortes se vê que as suas decisões podem ser feitas com precipitação, sem maduro exame; pela história de todas as Cortes se vê que os representantes querem legislar sobre tudo, são amigos de coisas novas, legislam sobre as coisas mais pequenas; legislando sobre tudo o seu poder é ilimitado, e por isso é necessário que haja embaraço a esta precipitação e que haja quem estorve a sua demasiada legislação....» (Camelo Fortes, in *Diario das Cortes....*, t. 1, n.º 20, 23 de Fevereiro de 1821, p. 135).

a preponderância de determinada ideologia e das forças sociais que lhe serviam de suporte. Por isso, a segunda câmara representava um compromisso entre os ideais conservadores e os ideais revolucionários e, portanto, a moderação na formalização destes últimos, o que implicava, não só o reconhecimento do seu peso político, mas também uma atitude de contemporização com valores do passado, embora integrados nas ideias da época. Isto é, em última análise, a conjugação do princípio monárquico com o princípio da soberania nacional.

Era precisamente esta situação de compromisso que estava na base da rejeição da segunda câmara porque, representando uma cedência face à pureza dos ideais revolucionários, abria o caminho ao despotismo do executivo. «O poder executivo é sempre tentado a comer — dizia-se — não é preciso apresentar-lhe mais pasto, não é preciso pegar-lhe no estribo para que nos monte; o que é preciso é estabelecer barreiras de ferro contra ele para que não possa ultrapassar os seus limites» ([118]). Com efeito, institucionalizar o domínio das classes privilegiadas sobre a totalidade dos cidadãos significava, de certo modo, admitir a supremacia política daquelas e a preponderância da sua intervenção na vida nacional. «Que absurdo! — exclamou a este respeito o deputado Barreto Feio. Pois uns poucos de cortesãos hão-de censurar as decisões de uma nação inteira? Uma classe que tem interesses contrários aos do povo há-de ter na sua mão o aprovar ou desaprovar as leis ditadas por ele? Há-de ter maior peso na balança que a massa total da nação? Onde está aqui a soberania dela?» ([119]).

Ficava assim bem explícito que, na perspectiva regeneradora da revolução, as implicações políticas da criação da segunda câmara se aliavam a implicações sociais, e umas e outras se opunham, no âmbito da actividade legislativa, a princípios intocáveis porque essenciais para fundamentar a trans-

---

([118]) Borges Carneiro, in *Idem*, t. 1, n.º 21, 24 de Fevereiro de 1821, p. 147.

([119]) Barreto Feio, in *Idem*, t. 1, n.º 22, 27 de Fevereiro de 1821, p. 157.

formação da sociedade. E assim, estabelecer uma instância privilegiada de controlo da assembleia de representantes era, como se afirmou, «ultrajar a magestade do povo português, usurpando-se-lhe a metade da soberania» ([120]) e «dissolver a unidade que deve haver» ([121]), como consequência necessária da unidade nacional. «Não falo de duas câmaras — declarou Borges Carneiro — A nação é una e indivisível e nela reside a soberania, e seria tumultuoso que esta soberania se dividisse em duas partes» ([122]). E era, por isso mesmo, pôr em causa a Constituição ([123]).

AS TENSÕES SOCIAIS

10. Nas Cortes vintistas, os fundamentos do novo regime construiram-se, superando as tensões entre uma corrente de opinião favorável à política da ruptura com o antigo e uma outra partidária da conjugação de valores do passado com valores do presente. Pretendia-se, no primeiro caso, consagrar, como constitucionais, princípios doutrinários na pureza das suas consequências; e no segundo, estabelecer um consenso, mediante concessões de parte a parte. Isto queria dizer, como já se tem referido, que se tratava do confronto entre duas práticas políticas unidas na mesma aceitação do princípio da soberania nacional e na evocação das mesmas raízes tradicionais. Separava-as a divergência entre uma atitude de assumpção das ilacções resultantes da mudança do titular da soberania e outra de adaptação, desta mesma mudança, ao princípio monárquico.

([120]) *Idem, ibidem.*

([121]) J. António Guerreiro, in *Idem*, t. 1, n.º 20, 23 de Fevereiro de 1821, p. 135.

([122]) Borges Carneiro, in *Idem*, t. 1, n.º 21, 24 de Fevereiro de 1821, p. 147.

([123]) «Que contradição, senhores! Que se dirá de nós? Como esperamos ter a confiança pública se não temos firmeza nas nossas resoluções? E quando concluiremos a nossa constituição se, como Penélope, desfazemos num dia o que fizemos no outro? Uma segunda câmara!» (Barreto Feio, in *Idem*, t. 1, n.º 22, 27 de Fevereiro de 1821, p. 157).

No essencial da doutrina, os deputados defenderam nos debates parlamentares e erigiram, como leis constitucionais, ideias aceites e difundidas através da imprensa. Na verdade, ao consagrarem, no preâmbulo do texto constitucional, a continuidade duma lei fundamental como princípio básico de direito público (124), assumiram atitude idêntica à de «dois bachareis» quando iniciaram, com a *Lei de Lamego*, a publicação de um conjunto de constituições modernas (125), ou à de Canuto de Forjó ao escrever:

> «.... *eu não posso capacitar-me que nós não tivéssemos* ou em nossas antigas cortes (ao menos até aos princípios do século XVI) ou em nossa antiga constituição, ou na forma ou teor do nosso governo, *alguma representação nacional, sim, com todas as implicações das luzes daqueles tempos,* mormente em matéria política, *mas igualdade civil, segurança individual, e absoluto direito de propriedade.* E, se não, expliquem-se como tivemos tantas virtudes? Como fizemos tamanhas coisas....? Como levámos a tal auge de grandeza a agricultura e as artes que dela nascem? Como aumentámos de sobremaneira a nossa população....?» (126).

Invocar o princípio da representação nacional nestes termos, significava recorrer à história para defender, pela

---

(124) «As Cortes gerais extraordinárias e constituintes da nação portuguesa, intimamente convencidas de que as desgraças públicas, que tanto a têm oprimido e ainda oprimem, tiveram origem no despreso dos direitos do cidadão e *no esquecimento das leis fundamentais da monarquia;* e havendo outrossim considerado que somente pelo estabelecimento destas leis ampliadas e reformadas, pode conseguir-se a prosperidade da mesma nação.... decretam a seguinte *Constituição Política....*» (*Constituição Politica da Monarchia Portugueza, cit.*, pp. 5-6). O itálico é nosso.

(125) Cfr. *Collecção de constituições antigas e modernas com o projecto d'outras, seguidas de hum exame comparativo de todas ellas.* Por Dois Bachareis, t. 1, Lisboa, na Typographia Rollandiana, 1820, p. 3.

(126) José Teotónio Canuto de Forjó, *Memória em que deo o seu parecer ao convite das juntas do governo supremo do Reino em 24 de Outubro,* Lisboa, na Impressão de Alcobia, 1820, pp. 4-5. O itálico é nosso.

enumeração das suas benesses, o princípio da soberania da nação e a prosperidade resultante do seu exercício, para depois o conjugar com o imperativo de uma constituição: «.... o nosso congresso nacional deve começar logo por levantar um magestoso e necessário edifício de uma *constituição livre*....» (127).

Havia assim, no Portugal vintista, a consciência da necessidade de uma constituição e da faculdade própria da nação para a elaborar. «Declara a nação em massa a necessidade de uma constituição; e quem teria o direito de a dar, senão ela a si mesma?», perguntava-se (128). Colocando-se assim a questão, considerava-se simultaneamente a nação como corpo social, com direitos próprios, e como «associação de homens.... que não podem estar sujeitos senão às condições que eles mesmos fizeram e em que mutuamente consentiram para seu maior bem» (129). Esta perspectiva, em que o princípio da soberania nacional estava claramente expresso, conjugava-se com o sentimento de fidelidade ao soberano (130) e, ao mesmo tempo, com a declaração formal da dependência dos monarcas relativamente à vontade dos povos: «Acaso não reconheceu el-rei direito ao povo para dar coroas, ele que dos votos da nação aceitou a regência destes reinos?» (131). No entanto, nem a fidelidade, nem a dependência seriam suficientes para garantir, por si sós, a estabilidade do trono e a liberdade da nação, valores indispensáveis à tranquilidade política. Esta dependeria da regeneração da monarquia, isto é, da aliança da preeminência hereditária do monarca com a titularidade soberana da nação. Afastava-se, portanto, da ideia de monarquia absoluta ou mesmo de monarquia temperada, uma e outra baseadas no princípio da soberania real, substituindo-as

(127) *Idem*, p. 15.

(128) Francisco José de Almeida, *Introdução à convocação das Cortes debaixo das condições do juramento prestado pela Nação*, Lisboa na Impressão Regia, 1820, p. 19.

(129) *Idem, ibidem.*

(130) «Temos um rei virtuoso, beneficente, pai do seu povo, não queremos outro; por ele e por seu trono derramámos nosso sangue e dispendemos nossa fazenda; por ele poremos nossas vidas» (*Idem*, p. 18).

(131) *Idem, ibidem.*

pela noção de monarquia constitucional com a consequente alteração da organização política do Estado:

> «Uma constituição, uma representação permanente, uma exacta fixação dos poderes legislativo, executivo e judiciário, um adiamento de cortes estável e independente, eis aqui as bases mais seguras do trono, e o sagrado paládio que protege o povo contra os assaltos da privança, da lisonja e do despotismo de ruins conselheiros» ([132]).

Na prática, porém, não foram unânimes os princípios constitucionais divulgados quanto ao poder relativo do rei e da nação. As divergências reflectem diferentes graus de cedência das implicações institucionais do principal valor político do passado — o poder do monarca — perante o principal valor político do presente — o poder da nação. E são também demonstrativos de que as tensões parlamentares eram apenas um aspecto das tensões nacionais. Falava-se, por exemplo, por um lado, de «um rei hereditário, inviolável e exercendo parte do poder legislativo.... e da existência de um corpo legislativo representante da nação, fiscário e fiscal da constituição.... podendo ser dissolvido por el-rei, que também poderá influir em que o mesmo corpo alongue o referido tempo, e em que seja convocado extraordinariamente» ([133]). Afirmava-se, por outro lado, que «na demarcação dos poderes do congresso e de el-rei cuidámos sobremaneira do seu equilíbrio e dependência de forma que um não aniquilasse o outro; e viéssemos a cair na democracia ou na monarquia absoluta.... Devemos pois cuidadosamente evitar a prática e manobras do poder real sem contudo o destruirmos para nos servir de barreira à democracia; no nosso plano brilha ele com toda a dignidade sem todavia o arrecearmos.... Concedemos o veto a el-rei para

---

([132]) *Idem, ibidem.*

([133]) *Fantasias constitucionaes seguidas por algumas reflexões da razão e da experiência publicadas por Lusitano Filantropo,* Lisboa, na Imprensa Nacional, 1821, pp. 3-4.

que os projectos de lei voltassem ao congresso.... negámos-lho absoluto por parecer estar el-rei mal aconselhado, quando se opunha a uma medida tantas vezes aprovada» (134).

Estes textos confirmam, mais uma vez, que os liberais portugueses de vinte estavam divididos quanto à autoridade política do monarca e daí, quanto ao lugar que este deveria ocupar na nova sociedade. A distinção entre o princípio monárquico e a preeminência monárquica, resultante da supremacia relativa de valores tradicionais ou de valores revolucionários, viria a radicalizar-se em 1823, em virtude da crescente instabilidade provocada por factores internos e internacionais. A inoperacionalidade governativa do vintismo, assim como a eventual pressão diplomática inglesa conjugada com a acção militar francesa, em Espanha, visando a moderação do regime (135), criaram espaço político para a contra-revolução, já que os liberais incapazes de aderirem a um projecto comum (136), mais acentuaram aquilo que os separava.

A extensão do poder régio era, com efeito, o pomo da discórdia. Expressa na dupla questão das duas câmaras e do veto real, tornou-se um dos símbolos da questão entre o constitucionalismo vintista e o «constitucionalismo de direita» (137).

---

(134) *Projecto da Constituição política para a nação portugueza, offerecido às cortes que se vão congregar em Janeiro de 1821*, Lisboa, na Typographia Rollandiana, 1820, pp. 17-19.

(135) Veja-se *O veto absoluto e as duas câmaras*, in «Diário do Governo», n.º 110, 9 de Maio de 1823, pp. 899-900.

(136) Conhece-se um apelo à união, mas era uma união que, aparentemente, ignorava um projecto comum: «Portugueses livres escolhei e vede qual quereis: desunião e morte ou união e Constituição? A resposta oiça-a o mundo inteiro, são portugueses que respondem: somos livres; saímos da escravidão; ressurgimos outra vez livres, no grande 24 de Agosto de 1820; não perderemos o bem que chegámos a recuperar, e nossa divisa seja — Constituição ou morte. Mas que fazer para isto conseguir?.... Cessem caprichosas rivalidades; acabem mal fundados partidos; esqueçamo-nos das opiniões passadas e as presentes estejam todas de nível; respeitemos as autoridades constituídas; não retiremos nossa confiança ao governo.... obedeçamos firmes à lei que nós mesmos fizemos por nossos dignos representantes....» (*Conciliação dirigida aos bons portuguezes, pelos cidadãos unidos debaixo do nome de Sociedade literária patriotica de Lisboa, em 3 de março de 1823*, Lisboa, na Typographia Rollandiana, 1823, pp. 4-5).

(137) Vid. Paulo Merêa, *Prefácio*, in *Projecto de Constituição de 1823*, Coimbra, 1967, pp. 10-11, especialmente.

«O veto absoluto e as duas câmaras são dois irmãos consanguíneos do poder absoluto» ([138]); [duas câmaras significava] favorecer o despotismo, perpetuar a aristocracia e criar na sociedade distinções odiosas» ([139]); «nós jurámos defender e guardar a constituição e ela não existe, existindo duas câmaras e veto absoluto» ([140]) — são expressões que caracterizam o pensamento vintista e as suas implicações doutrinárias. A constituição jurada marcava a fronteira entre a liberdade e o despotismo, entre a igualdade e o privilégio. Pô-la em causa, seria restabelecer na sociedade uma ordem pública que política e socialmente se rejeitava:

> «Quereis ainda *duas câmaras* e o *veto absoluto?* é querer muito! Se há algum *Mirabeau* capaz de vender aos reis a causa dos povos lembre-se.... que se a *liberdade* não se nutre com o sangue dos inocentes, também não poupa o sangue dos tiranos. Fidalgos, se não quereis viver connosco então expatriai-vos; éreis escravos e canuchos, éreis nada no tempo do despotismo; a *Constituição* deu-vos tudo, porque vos deu foros de *cidadãos* e ainda não estais satisfeitos? Quereis ser mais do que o povo, e o povo não quer ser mais do que vós! A nação quer a igualdade, se não quereis ser povo, constitui uma nação separada; as portas da Pátria estão abertas. E haverá um malvado que se atreva em face da nação a propor medidas contra ela? Desgraçados, vós ignorais os primeiros rudimentos da política? Os poderes constituídos não têm direito de destruir a *lei fundamental* e *constituinte*» ([141]).

Sendo assim, a mudança ou a alteração da constituição nestes pontos fundamentais destruíria os «alicerces da liberdade» ([142]) porque representaria o regresso da «classe des-

---

([138]) *O veto absoluto, e as duas câmaras, cit.*, p. 899.
([139]) *Devem haver duas câmaras? Deve o rei ter veto absoluto?*, in «O Publícola», n.º 2, 22 de Maio de 1823, p. 23.
([140]) *Constituição ou morte*, in «O Amigo do Povo», vol. 1, n.º 3, 17 de Maio de 1823, p. 36.
([141]) *Idem*, pp. 35-36.
([142]) *Devem haver duas câmaras...., cit.*, p. 19.

pótica sempre opressora do povo», e «do poder arbitrário, donde está em posse de receber honras, mercês, pensões, etc.» (143). O título de rei constitucional seria substituído pelo título de suzerano, os aristocratas voltariam a ser senhores feudais, os cidadãos livres tornar-se-iam vassalos (144). Por isso, se proclamava: *constituição ou morte!*

Perante a irredutibilidade subjacente a estas declarações e a fraqueza política que elas indiciavam, afirmou-se o pensamento contra-revolucionário. Este, retomando a argumentação histórica dos adversários, rejeitou o seu significado regenerador, apresentando-a com a tonalidade reformista que acompanha o processo mental do retorno a uma idade de ouro. Constituição sempre tinha havido, dizia-se; sem ela, nenhuma nação poderia jamais subsistir. Se se tinha corrompido ou adulterado, competia tão-só ao soberano «convocar um congresso», o qual, dotado apenas de «autoridade consultiva», aconselharia as medidas a tomar na circunstância; porque, acrescentava-se, «*o direito dos reis é propor e sancionar, o dos povos é consultar;* e o rei resolve conforme o que se lhe consulta sobre o bem geral dos povos, que estes conhecem melhor e fazem conhecer» (145). Neste contexto, o desejo de uma constituição adquiria, de facto, uma dimensão revolucionária.

> «Quando os tenebrosos dizem — queremos uma constituição — deve entender-se queremos uma revolução. Os soberanos devem responder: *não peçais o que tendes; vós tendes Constituição;* se nela se tem introduzido alguns abusos.... se nela se encontram algumas inveterações.... nós os consultaremos sobre os seus verdadeiros interesses, e como pais da grande família providenciaremos sobre as suas vantagens.... Que diríamos.... se houvesse uma nação tão frenética, que sem a *indis-*

(143) *Idem*, p. 22.
(144) Cfr. *Idem*, pp. 38-39.
(145) José Agostinho de Macedo, *Mania das Constituições*, Lisboa, na Typographia Maigrense, 1823, p. 9.

pensável autoridade do legítimo soberano, aclamado, reconhecido e obedecido por esta nação, se convocasse a si mesma, se formasse novas ordenações arbitrárias, e *proclamasse a quimérica e monstruosa soberania do povo,* que de facto seria então verdadeiramente escravo; que diríamos?.... Comédia política ou ridícula que ilude o miserável povo....» (146).

A DERROTA DE UM IDEAL

11. Como reagiram as Cortes face às tensões que dividiam a sociedade portuguesa? Convocadas extraordinariamente devido ao agudizar da situação política, cedo foram postas perante uma situação de facto: a contra-revolução ganhara foros de movimento nacional, legitimada pela adesão do rei. Aos deputados só restava, no dizer de Ferreira de Moura, «resistir ou ceder». «Resistir — dizia — é contrário ao bem da pátria.... ceder e *protestar* é portanto o meu voto» (147). E foi também o voto da maioria. Encarregada uma comissão de redigir um protesto de acordo com a indicação apresentada por Borges Carneiro, foi este assinado por todos os deputados presentes. Nele se declarava que achando-se os representantes da nação portuguesa «destituídos do poder executivo e desamparados da força armada» e correndo-se «o perigo da nação ser menosprezada nas pessoas dos seus representantes», se havia resolvido interromper as sessões até que a deputação permanente ou o presidente de novo as convocasse (148). A estas declarações foi acrescentado um último ponto: «*e protestam em nome dos seus constituintes contra qualquer alteração ou modificação que se faça na constituição do ano de 1822*» (149).

---

(146) *Idem,* pp. 9-10. O itálico é nosso.

(147) Ferreira de Moura, in Clemente José dos Santos, *ob. cit.,* t. 1, p. 717.

(148) Vid. *Declaração e Protesto,* in *Idem,* p. 718.

(149) *Idem, ibidem.*

Depois do que se tem referido, é claro o significado deste último protesto. As cortes vintistas assumiam a defesa do constitucionalismo vintista, rejeitando qualquer possibilidade de compromisso. Aparentemente entre os deputados não haveria dúvidas quanto à defesa de uma prática constitucional correspondente, na plenitude dos seus enunciados, ao princípio da soberania nacional. Aparentemente, porque nos relatos existem indícios de discordâncias graves. José Inácio Pereira Derramado protestou contra o ponto acrescentado à declaração e pediu, sem ser atendido, que o protesto ficasse exarado na acta ([150]). E dos dois deputados que explicitamente haviam apoiado os termos da indicação de Borges Carneiro ([151]), um — Ferreira de Moura — abandonou a sala das Cortes sem assinar a *Declaração e Protesto;* o outro — Serpa Machado — fez, passados dias, a seguinte declaração que se transcreve na íntegra:

> «Eu, abaixo assignado declaro que tendo sahido da cidade de Lisboa no dia 17 de Junho e recolhendome em direitura a esta cidade de Coimbra, aonde presentemente me acho em plena liberdade e sem constrangimento de pessoa alguma, por haver aqui paz e tranquilidade; e conhecendo que o último acto que praticarão as Cortes Extraordinarias, no último dia das suas sessões, depois dissolvidas por ordem expressa de Sua Magestade, he de alguma importância política e pode no futuro servir de pretexto a perturbar-se o socego publico, e sendo abstracta e senistramente interpretado deprimir as boas intenções de alguns que subscrevêrão, julgo conveniente a bem da minha Patria expor os motivos que me compellirão a assignar aquelle Protesto.
>
> Primeiro: a imperiosa necessidade de me conformar com huma deliberação tomada a pluralidade de votos (em que fui vencido) das Cortes, para que todos os presentes assignassem aquelle protesto.

([150]) Vid. Clemente José dos Santos, *ob. cit.*, p. 719.
([151]) Vid. *Idem*, p. 717.

Segundo: porque ainda que eu não achasse em cada hum dos artigos daquelle protesto o mesmo gráo de repugnancia, comtudo sopuz que naquella crise, servindo o protesto a serenar os animos dos Exaltados, e a rectar as hororosas proposições que então se fizerão (e ainda hão de constar das notas tachigraficas daquelle dia) da abdicação de ElRei, da defesa da capital, da repartição dos dinheiros publicos e dos do Erário pelos Exaltados Defensores, e da translacção das Cortes; vinha a ser este esteril e inutil protesto hum mal menor e que rectava outros de maior consideração.

Terceiro: Que ainda que eu me lembrasse de fazer algumas declarações relativas á ultima adicção do Protesto, não ousei fazêlas vendo as que propos o Deputado Derramado e que elle alli me comunicou forão injustamente regeitadas pelas Cortes a pluralidade de votos.

Portanto declaro que estes forão os motivos que me compellirão a assignar semelhante protesto em conjunturas tão perigosas para a minha patria e para a capital de Lisboa. Avista do que declaro por nulla e irrita aquella minha assignatura por me ter sido extorquida contra meu próprio voto; e por se achar aquelle protesto lançado em termos mui diferentes daquelles que eu quereria se lançasse se eu estivesse em plena liberdade, e se não visse eminente o risco dos pacíficos habitantes da capital e ameaçada a Patria com melhares de desgraças a todos bem conhecidas.

E para que a todo tempo conste a nullidade de semelhante assignatura e acto faço estas declarassões em tempo perante a principal autoridade Militar desta cidade que tomo por testemunha e exijo me torne a entregar para fazer uso della aonde convier. Coimbra, 20 de Junho de 1823. O Declarante Manoel de Serpa Machado. Antonio Maria Osorio Cabral. Coronel Governador Militar» (152).

(152) Manuscrito pertencente ao arquivo de família da Quinta da Guarita e facultado por amável cedência do Ex.mo Sr. Dr. Francisco de Serpa Brandão, a quem reconhecidamente agradecemos.

A suspensão das sessões parlamentares, por iniciativa dos representantes da nação, foi nos anos vinte o último acto de soberania nacional. Seguiu-se, pondo termo ideológica e institucionalmente ao regime, a dissolução das Cortes decretada por D. João VI ([153]) e, depois dela, a anulação da Constituição e a censura pública dos princípios que lhe serviam de fundamento:

> «*Considerando que a Constituição de 1822, fundada em vãs teorias, incompatíveis com os antigos hábitos, opiniões e necessidades do povo português,* longe de preencher os fins que os seus autores anunciavam, *era contraditória com o princípio monárquico que aparentemente consagrava,* imprópria para conciliar e manter os direitos e interesses das diferentes classes do estado e incapaz de produzir a união de todos os cidadãos, julguei dever ouvir os votos gerais e espontâneos da nação, convencida, por uma triste experiência dos sinistros intentos da facção organizadora, e *declarar agora nula de direito aquela Constituição, que já havia sido reconhecida inexequível e absurda*» ([154]).

Apontar como razão justificativa da nulidade do texto constitucional, o facto deste estar «fundado em vãs teorias» que o tornavam «contraditório com o princípio monárquico», comprova, mais uma vez, a natureza do conflito que dividia a sociedade portuguesa. E torna clara a posição das forças contra-revolucionárias perante ele. Anular a Constituição seria,

---

([153]) «....em lugar de representantes escolhidos por vós.... apareceram representantes quase todos eleitos pelas próprias maquinações e subornos.... Obra de tais elementos não podia ter duração mais longa; a experiência as reprovou e se os seus autores se mantiverem por algum tempo, apesar dos vossos desejos foi em consequência de promessas que não podiam realizar-se pelos meios adoptados. *Desenganados dos seus erros, eles mesmos se dissolveram de facto, como de facto se congregaram; e eu os dissolvo de direito*» *(Proclamação 3-6-1823)*, in Clemente José dos Santos, *ob. cit.*, pp. 748-749). O itálico é nosso.

([154]) *Decreto (18-6-1823)*, in Clemente José dos Santos, *ob. cit.*, pp. 779-780. O itálico é nosso.

de facto, rejeitar o princípio da soberania nacional, tanto na integridade das consequências vintistas do enunciado, como das propostas conciliatórias apresentadas e defendidas nas Cortes Extraordinárias (155). A Vilafrancada assumiu, por conseguinte, o carácter de verdadeira contra-revolução, devido aos seus objectivos doutrinários e às mutações institucionais que, com base neles, viria a efectuar. «*O vosso rei* — declarou D. João VI em Vila Franca, a 3 de Junho de 1823 — colocado em liberdade no trono de seus predecessores, vai fazer a vossa felicidade; *vai dar-vos uma constituição*, em que se prescreverão princípios que a experiência vos tem mostrado incompatíveis com a duração pacífica do Estado» (156).

O restabelecimento da soberania régia como base de todo o edifício político, inequivocamente proclamado ao falar-se numa «constituição doada», deu origem a tensões, de certo modo, idênticas, embora de sinal contrário, às que se haviam evidenciado nas Cortes, quando se debateram as implicações constitucionais da soberania nacional. A defesa dos princípios ditara a radicalização dos revolucionários vintistas e ditava agora a radicalização dos contra-revolucionários absolutistas. A contemporização estava na base, no primeiro caso, da tentativa de conjugação da soberania nacional com o princípio monárquico; no segundo, da união da soberania régia com o princípio constitucional. Mas, tanto numa ocasião como na outra, a posição de compromisso foi derrotada: a vitória coube, com efeito, à integridade dos princípios.

Não se esqueça, a este propósito, que D. João VI se declarou, de início, adverso do absolutismo e desejoso de manter o governo constitucional (157). Mostrou-se, pois, favorável à

---

(155) Vid. *supra*, § 9.

(156) Vid. *Proclamação*, *supra cit.*, p. 749. O itálico é nosso.

(157) «....é mister modificar a constituição; se ela tivesse feito a ventura da nação, eu continuaria a ser o primeiro garante; mas quando a maioria de um povo se declara tão aberta e hostilmente contra as suas instituições, estas instituições carecem de reforma. Cidadãos: eu não desejo nem desejei nunca o poder absoluto, e hoje o rejeito....» (*Proclamação (31-5-1823)*, in Clemente José dos Santos, *ob. cit.*, p. 712).

elaboração de uma lei fundamental e, para isso, nomeou uma comissão presidida pelo Marquês de Palmela ([158]). O projecto executado traduzia, aliás, o desejo de conciliar valores do presente e do passado, visto que consagrava o princípio tradicional da soberania régia através da estrutura de uma constituição moderna ([159]). Com efeito, distinguia os três poderes (legislativo, executivo e judicial), embora considerando-os a expressão do poder soberano do rei ([160]); concedia ao monarca o veto absoluto e reconhecia-lhe o poder para convocar, prorrogar e dissolver as Cortes ([161]); estas, compostas pelo rei e pelos estados do reino, dividiam-se em duas câmaras: uma, formada exclusivamente pelo clero e nobreza; a outra, pelos deputados eleitos pela nação ([162]). Apesar deste cariz declaradamente moderado, o articulado não chegou sequer a reunir o consenso da Junta que o elaborara, de tal modo a situação política portuguesa evoluira rápida, se bem que gradativamente, para o absolutismo ([163]).

O constitucionalismo vintista terminara de facto com a jornada de Vila Franca. E o princípio da soberania nacional que o caracterizara como índice máximo dos tradicionais direitos dos povos, depois de escassos anos de vigência no âmbito da monarquia (Setembrismo), só viria a ser definitivamente adoptado pelo regime republicano.

Zília Osório de Castro

([158]) «....hei por bem crear uma junta para preparar o projecto da carta de lei fundamental da monarquia portuguesa....» (*Decreto (18-6-1823), cit.*, p. 780). Vid. também Paulo Merêa, *Prefácio, cit.*, pp. 8-9.

([159]) Vid. *Idem*, p. 10.

([160]) «O poder legislativo reside no rei, junto com as cortes de que é chefe. O poder executivo pertence a elrei exclusivamente. O poder judicial dimana de elrei o qual nomeia os tribunais e juizes, que o exercitam em nome e em conformidade das leis» (*Projecto da lei fundamental da monarquia portuguesa, ordenado na forma prescrita pelo decreto de 18 de Junho de 1823*, in *Projecto de Constituição de 1823, cit.*, p. 19).

([161]) Vid. *Idem*, p. 20.

([162]) Vid. *Idem*, p. 24.

([163]) Vid. Paulo Merêa, *Prefácio, cit.*, pp. 12-17.

elaboração de uma lei fundamental e, para isso, nomeou uma comissão presidida pelo Marquês de Palmela (185). O projecto executado traduzia, aliás, o desejo de conciliar valores do presente e do passado, visto que consagrava o princípio tradicional da soberania régia através da estrutura de uma monarquia moderna (186). Com efeito, distinguia os três poderes (legislativo, executivo e judicial), embora considerando-os a expressão do poder soberano do rei (187); concedia ao monarca o veto absoluto e reconhecia-lhe o poder para convocar, prorrogar e dissolver as Cortes (188); estas, compostas pelo rei e pelos estados do reino, dividiam-se em duas câmaras: uma, formada exclusivamente pelo clero e nobreza; a outra, pelos deputados eleitos pela nação (189). Apesar deste carácter declaradamente moderado, o articulado não chegou sequer a reunir o consenso da Junta que o elaborara, de tal modo a situação política portuguesa evoluíra rápida, se bem que gradativamente, para o absolutismo (190).

O constitucionalismo vintista terminara de facto com a jornada de Vila Franca. E o princípio da soberania nacional que o caracterizara como índice máximo dos tradicionais direitos dos povos, depois de escassos anos de vigência no âmbito da monarquia (Setembrismo), só viria a ser definitivamente adoptado pelo regime republicano.

Zília Osório de Castro

(185) «...hei por bem crear uma Junta para preparar o projecto da carta de lei fundamental da monarquia portugueza ...» (**Decreto** (18-6-1823), cit., p. 780). Vid. também Paulo Merêa, Prefácio, **cit.**, pp. 8-9.

(186) Vid. Idem, p. 10.

(187) «O poder legislativo reside no rei, junto com as cortes de que o chefe O poder executivo pertence a elrei **exclusivamente.** O poder judicial dimana de elrei o qual nomeia os tribunais e juizes, que o exercitam em nome e em conformidade das leis» (**Projecto** da lei fundamental da monarquia portugueza, ordenado na forma prescrita pelo decreto de 18 de Junho de 1822, in **Projecto de Constituição** de 1823, cit., p. 18).

(188) Vid. Idem, p. 20.

(189) Vid. Idem, p. 24.

(190) Vid. Paulo Merêa, Prefácio, cit., pp. **18-17.** (**Proclamação** ob. cit., p. 712).

O HOSPITAL DE TODOS-OS-SANTOS E OS BENS CONFISCADOS AOS MOUROS, JUDEUS E CRISTÃOS-NOVOS

Uma das fontes de rendimento do Hospital de Todos-os-Santos provinha de alguns bens confiscados aos mouros, judeus e cristãos-novos. Trata-se de bens de raiz e bens móveis que no todo ou apenas em parte, conforme os casos, revertiam em benefício desta instituição, sobretudo durante os últimos anos do século XV e a primeira metade do século XVI. Não era no entanto, e como é óbvio, a única. Por isso, e caso seja possível uma posterior avaliação da sua proporcionalidade no respectivo conjunto orçamental, convirá talvez tentar integrá-la na totalidade das receitas que afluíam ao Hospital de Todos-osSantos durante o período atrás referido.

Começarei pelo açúcar da Madeira, parcialmente utilizado em esmolas (70 arrobas), a partir de 1501 (1) e cujo quantitativo, só para o Hospital de Todos-os-Santos, iria atingir em 1517, as 700 arrobas.

A partir daqui, era redistribuído por uma vasta área cujos limites podem ser «grosso modo» definidos, pelas seguintes instituições contempladas: Misericórdia de Arzila, Azamor, Barcelos, Olivença e, ainda, a Custódia de Los Angeles em Castela. Era, pois, reenviado, através desta espécie de placa giratória (2) para vários pontos de Portugal, desde o Minho ao Algarve; para o Norte de África, e para a vizinha Espanha.

(1) Fernando Jasmins Pereira, «*O açúcar da Madeira de 1500 a 1537*», p. 23.

(2) Anastásia Mestrinho Salgado e Abílio José Salgado, «*O açúcar da Madeira e algumas instituições de assistência na Península e Norte de África durante a 1.ª metade do século XVI*», p. 5, Lisboa, 1986.

Passarei agora a referir, o mais sucintamente possível, as outras fontes de receita:

1 — Rendimentos e produtos (sobretudo cereais e gado) das lezírias de Vila Franca de Xira ([3]).
2 — Rendimentos e produtos (legumes) dos reguengos de Oeiras e Algés e rendimentos e cereais do Paul da Oota ([4]).
3 — Rendas de propriedades urbanas e rústicas dos pequenos hospitais de Lisboa, anexados ao Hospital de Todos-os-Santos.
4 — Rendas de casas que pertenciam ao Rei e doadas por este ao Hospital que por sua vez as alugava, como por exemplo acontecia com algumas casas da Ribeira ([5]).
5 — Multas referentes ao não cumprimento de certas cartas e alvarás respeitantes às propriedades do Hospital, além de outro tipo de multas que não interessa agora especificar ([6]) (algumas de 1499).
6 — Escravos da Guiné: o melhor escravo de cada carregamento (navio) vindo da Guiné, quer fosse do Rei ou de algum arrendatário, era vendido, revertendo para o Hospital a quantia obtida ([7]).
7 — Rendimentos de algumas capelas, albergarias e confrarias.
8 — Rendimento dos bens (móveis e fazendas) dos Tangomanos em Cabo Verde, Guiné e Serra Leoa ([8]).

---

* Toda a documentação transcrita se refere ao arquivo indicado por esta sigla.

([3]) A.H.H.C.L. Mercês, Privilégios e doações régis, caixa 13, Maço 1, n.º 13.

([4]) A.H.H.C.L. Mercês, Privilégios e doações régias, Caixa 1, Maço 2, n.º 27.

([5]) A.H.H.C.L., R.G. Livro 1, fol. 189v, 190.

([6]) A.H.H.C.L., R.G. Livro 1, fols. 14v e 123.

([7]) A.N.H.C.L, R.G. Livro 1, fols. 18, 72, 72v.

([8]) A.H.H.C.L., Mercês, Privilégios e doações régias, Caixa 1, Maço 1, n.º 10.

9 — Especiarias e incenso, provenientes da Casa da Índia, que tal como acontecia com o açúcar da Madeira, eram depois redistribuídos (9).

10 — Rendimentos dos bens pertencentes aos judeus e mouros expulsos.

11 — Rendimentos pertencentes aos cristãos novos denunciados, quer fossem presos, quer fugissem. Metade destes mesmos bens, ficavam para o Hospital e a outra metade para o denunciante.

O que interessa no entanto referir, são os rendimentos provenientes dos bens confiscados aos judeus, mouros e cristãos-novos tal como pude confirmar através de documentação inédita dos últimos anos do séc. XV e da primeira metade do século XVI.

É o que irei fazer cingindo-me, de momento, à respectiva transcrição que passo a apresentar.

Anastásia Mestrinho Salgado

(9) Anastásia Mestrinho Salgado e Abílio José Salgado, *ob. cit.*, p. 6.

DOC. N.º 1

DOM AFFONSO PER GRAÇA DE DEUS Rey de Portugal E dos Algarues daquem E dallem mar em Affrica senhor de Guine E da Conquista nauegação Comercio de Ethiopia Arabia Persia E da India Et cetera Faço saber aos que esta minha carta de confirmação Virem, que por parte do Prouedor E Irmãos da mizericordia desta Cidade de lixboª a quem esta anexo o gouerno E administração do meu Hospittal de todos os sanctos da ditta Cidade me foi appresentado huma carta del Rey Dom Phellippe de Castella por elle assinada E passada pela chancelariª da qual o treslado he o seguinte Dom Phellippe per graça de Deus Rey de Portugal, e dos Algarues daquem, E dallem mar em Africa senhor de Guine E da conquista nauegação Comercio de Ethiopia Arabia Persia E da India Et cetera Faço saber aos que esta minha carta de confirmação Virem, que por parte do prouedor E Irmãos da mizericordia desta Cidade de lixboª a que esta anexo o gouerno, E administração do hospittal de todos os sanctos da ditta Cidade me foi appresentada huma carta do senhor Rey Dom Sebastião meu sobrinhº que sancta gloria haja por elle assinada, E passada por sua Chancelariª de que o treslado he o seguinte Dom Sebastião per graça de Deos Rey de Portugal, E dos Algarues daquem, E dallem mar em Affrica senhor de Guine, E da conquista nauegação Comercio de Ethiopia Arabia Persia e da India et cetera Aos que esta minha carta de confirmação Virem faço saber, que por parte do prouedor, E Irmãos da mizericordia desta Cidade de lixboª a que esta anexo o gouerno E administração do hospittal de todos os sanctos da ditta Cidade foi appresentada huma carta del Rey Dom Manoel meu bisauo que sancta gloria haja por elle assinada, de que o treslado he o seguinte Dom Manoel per graça de Deus Rey de Portugal E dos Algarues daquem e daLem mar em Affrica senhor de Guine, Et cetera A quantos esta nossa carta Virem fazemos saber, que Dom Martinho de Castelbranco senhor de villa noua de Portimão do nosso Conselhº E gouernador da nossa casa do Ciuel em lixboª nos dice ora, que era Verdade que Dom Gonçallo seu pay, gouernador que foi da ditta caza que Deus haja em seu sendo Viuuo declarou em seu testamentº como estando Jzaque abarbanel Judeu em estes Reynºs tiuera conta com elle E lhe parecia ser ainda diuidor em algum dinheiro, E que prª esto lhe tinha apropiadas humas casas com certas Vinhas, E oliuaes, que são ao nosso barco de Sacauem Junto com sancta Maria das Martes termo da nossa Cidade de lixboª que ora tudo tras afforado hum em Vida de tres pessoas em preso de mil tresentos, E sincoenta reis em cada hum anno, E que por lhe a elle ditto Dom Martinho parecer que estes dinheirºs que assi o ditto seu pay devia ao ditto Izaque abarbanel podião pertencer a nós como toda a outra sua faZendª que delle ouuemos por suas culpas, E erros nollo dice assi prª nós sobre ello mandarmos o que nos bem parecesse por seu descargo, E da alma do ditto seu pay, E porque todos os bens E couzas que ficarão do ditto Izaque abarbanel são nossos, E nos pertencem de direito por nos assy serem Julgados por sentença, E assy por nos o ditto Dom Martinho dizer, que pela em formação que ouuera da ditta Conta, E diuida poderia chegar athe trinta mil reis o que bem podião Valler os dittos bens tomamos prª nós as dittas casas Vinhas, E oliuaes sobre dittos prª todo sempre ao hospital de todos os sanctos, que ora mandamos fazer na ditta Cidade de lixboª com ora logo de feito damos, E fazemos doação irreuogauel entre Viuos Valledoura prª todo sempre como ditto he, E porem mandamos ao

prouedor E officia^{es} E pessoas que ora são do ditto hospital que logo vão ou mandem tomar posse dos sobre dittos bens para o ditto hospittal, E assentar todo no liur^{o} do tombo delle E Receber os foros, VZo, E fruito dos dittos bens, E assy afforar, E arrendar todo pr^{a} o ditto hospittal, E despezas delle, E por esta nossa carta hauemos por dezobrigado o ditto Dom Martinho E assy todollos outros herdeiros, E testamenteiros do ditto gouernador, E damollos de todo por quittes E liures deste dia pr^{a} todo sempre E mandamos a todollos outros officia^{es} E pessoas, a que o conhecimento desto pertencer, que guardem esta nossa carta de doação E a fação comprir E guardar em todo pela maneir^{a} que se nella Conthem por que assy he nossa merc^{e} darmos todo do ditto hospittal pela guiza sobre ditta Dada em a nossa Villa de Monte Mór o nouo aos oitto diaZ de Nouembro Francisco de Mattos a fez anno do nacimento de nosso senhor Jhesus Christo de mil quatrocentos nouenta e sinco annos Pedindome o Prouedor, E Irmãos da mizericordia por merc^{e} que lhe confirmasse a ditta carta E Visto seu Requerimen^{to} querendolhe fazer graça E merc^{e} tenho por bem e lha confirmo, E hey por confirmada, E mando que se cumpra, E guarde inteiramente assy E da maneir^{a} que se nella Conthem Antonio Carualho a feZ em lixbo^{a} aos seis dias do mes de Junho anno do nascimento de nosso senhor Jhesus Christo de mil quinhentos settenta E seis, E eu Duarte Diaz a fiz escreuer Pedindome os dittos Prouedor E Irmãos da mizericordia E hospittal que lhes confirmasse esta carta E Visto seu Requerimen^{to} querendolhes fazer graça tenho por bem e lha confirmo, E hey por confirmada, E mando que se cumpra E guarde inteiramente assy, E da maneira que se nella Conthem, E por firmeza disso lhes mandey dar esta carta por mym assinada E sellada com o meu sello de Chumbo pendente, Dada na cidade de lixbo^{a} aos dezoito DiaZ do mes de Janeir^{o} Manoel Antunes a feZ anno do nascimen^{to} de nosso senhor Jhesus Christo de mil E quinhentos noventa E sinco, Ev Ruy Diaz de Menezes a fiz escreuer

Pedindome os sobredittos Prouedor E Irmãos da mizericordia E hospittal de todos os sanctos desta Cidade de lixbo^{a} por merc^{e} que lhes confirmasse esta carta, E visto seu Requerimen^{to} Reposta do procurador de minha Coroa a que foi dado Vista, E não teue a isso duuida E querendolhes fazer graça E merc^{e} tenho por bem e lha confirmo, E hey por confirmada por esmolla, E mando que se lhes cumpra E quarde inteir^{a}mente como se nella Conthem, posto que esta não Va passada em papel sellado na forma de minhas ordens, E que não pagasse os nouos direi^{tos} delles por quanto lha confirmo por esmolla, E por firmeza de tudo lhes mandey dar esta minha carta de confirmação por mym assinada, E sellada com o meu sello de chumbo pendente Dada na Cidade de lixbo^{a} aos quatorze dias do mes de Agosto Trocatto de Freit^{as} Rebello a fez Anno do nascimen^{to} de nosso senhor Jhesus Christo de mil seiscentos sessenta, e sinco eu Bento Teixeira feo a fiz escreuer

El Rey

Confirmação da carta nesta tresladada ao prouedor E Irmãos da Mizericordia, E hospital de todos os sanctos desta Cidade de lixbo^{a} pr^{a} que o dito hospital tenha pr^{a} sempre so bens nella contheudos que estão em Sacauem Junto a nossa Senhor^{a} dos Martes pela maneir^{a} nella de clarada Pr^{a} Vossa Magesta^{de} Ver

Duarte Vaz Soria
O Serio

pagou nada haos officiaes mil
quinhentos sesenta e hum
hao escriuão das confirma
Cões mil reis prª Lixboª 23 Julho 668

Domyngos Maldonado
de Espeleta
Veedor da Chancelariª

Registada Na ChancelaRia mor da Corte e Rejno No Livrº 3.º de Padrões e Doações, a folhas 177 versº Seguintes

Manoel Antunes Machado (10)

DOC. N.º 2

DOM AFFONÇO PER Graça de Deus Rey de Portugal E dos Algarves daquem E dallem mar em Affrica senhor de Guine E da Conquista navegação Comercio de Ethiopia Arabia Persia E da India et cetera Faço saber aos que esta minha carta de confirmação Virem que por parte do prouedor, E irmãos da mizericordia desta Cidade de lixboª a que esta anexo o gouerno, E a administração do meu hospittal de todos os santos me foi appresentado hum Alvarª del Rey de Castella por elle assinado, E passado pela chancelariª de que o treslado he o seguinte EV el Rey faço saber aos que este meu Aluara de confirmação Virem que por parte do prouedor E Irmãos da mizericordia desta cidade de lixboª a que esta anexo o gouerno E administração do hospital de todos os sanctos da ditta cidade me foi appresentado hum Aluarª do senhor Rey Dom sebastiam meu sobrinhº que sancta gloria haja por elle assinado, E passado por sua chancelariª de que o treslado he o seguinte EV El Rey faço saber aos que este meu Aluara de confirmação virem que por parte do prouedor, E Irmãos da mizericordia E hospital de todos os sanctos desta cidade de lixboª me foi appresentado hum Aluara del Rey Dom Manoel meu bisano que sancta gloria haja por elle assinado de que o treslado he o seguinte Nos el Rey mandamos a vos Estenão Martinz mestre escolla em a see desta Cidade de lixboª Provedor do hospittal de todos os sanctos que tomeis logo posse por parte do ditto hospittal de todoLos bens assi moues como de Rays de todallas esnogas E mesquittas dos Mouros em esta cidade, E de quais quer outras couzas que estem Vagos que fossem da Comuna desta Cidade assy na mouraria que não pertence a nenhuma pessoa em singullar assi como casas de cadeas E outras couzas semelhantes que ertão de comum E os bens moueis fareis Vender em pregão a quem por elle mais der, E o dinheirº que se por elles ouver mandareis entregar a Fernão gomes Recebedor do dinheirº prª as obras do hospital prª se nellas despender, E dos bens de Rais fareis acodir ao ditto Fernão Gomes com os foros, E Rendas que Renderem prª se despenderem nas dittas obras E mandamos a qualquer pessoa que alguma couza das sobredittas teuer Recebidas que as entregue a quem o ditto Mestre escolla mandar prª se dellas fazer o que ditto he E cobrarão o treslado

(10) Mercês, Privilégios e doações régias, Caixa 1, Maço 2, n.º 24.

deste Aluara, E conhecimento do Recebedor a que assy entregarem as dittas cousas por mandado do ditto prouedor o qual conhecimento sera feito por seu escriuão em forma pra lhe serem levados em Conta feito em santos a Vinte dias de Dezembro Pantallião Diaz o fez Anno de mil quatrocentos noventa E sette E esta entrega se não entendera nas cousas que Recebeo Gonçallo Velho da Comuna desta Cidade porque hauemos por bem que as non entregue Pedindome o prouedor, E Irmãos do ditto hospittal que lhes confirmasse este Aluara E Visto seu Requerimento querendolhes fazer graça, E merce tenho por bem e lho confirmo, E hey por confirmado, E mando que se cumpra E guarde E guarde inteiramente assy, E da maneira que se nelle conthem E este quero que valha tenha força, E vigor como se fosse carta feita em meu nome por mym assinada, E passada por minha chancelaria sem embargo da ordenação do 2º Livro titolo xx (20), que diz que as couzas, Cujo effeito ouer de durar maes de hum anno passem por cartas E passando por Alvaras não Valhão, Manoel Franco o fez em lixboa a nove de Mayo de mil quinhentos settenta, e seis, E eu Duarte Diaz o fiz escreuer Pedindome o ditto prouedor E irmãos da Mizericordia E hospittal que lhes confirmasse o dittº Aluara E visto seu Requerimento querendolhes fazer graça E merce tenho por bem e lho confirmo e hey por confirmado E mando que se cumpra E guarde inteiramente assy, E da maneira que se nelle conthem, E este quero que valha, tenha força, E vigor como se fosse carta feita em meu nome por mym assinada, E sellada com o meu sello pendente sem embargo da ordenação do 2º Livro titolo xx (20) que diz que as couzas Cujo effeito ouer de durar mais de hum anno passem por cartas, E passando por Aluaras não Valhão, Duarte Caldeira o fez em lixboa aos dias do mes de octubro de mil quinhentos noventa, E seis annos; Eu Ruy Diaz de Menezes o fiz escreuer Pedindome o ditto prouedor, E Irmãos da Mizericordia, E hospittal de todos os sanctos desta Cidade de lixboa por merce que lhe confirmasse este Aluara em carta E visto por mym seu Requerimento, E Reposta do procurador de minha Coroa, a que foi dado Vista, E não teue a isso duvida E querendolhe fazer graça E merce tenho por bem e lho confirmo E hey por confirmado em carta por esmolla, E mando que se lhe cumpra E guarde inteiramente assy E da maneira que se nella contem sem embargo de que esta carta não Va passada em pergaminho sellado E de que não pagasse os nouos direitos em minha chancelaria por quanto lho confirmo por esmolla E por firmeza de tudo lhe mandey dar esta minha carta de confirmação por mym assinada E sellada com o meu sello de chumbo pendente Dada na cidade de lixboa aos dezassete dias do mes de Agosto Trocatto de Freitas Rebello a fez anno do nascimento de nosso senhor Jhesus christo de mil seis centos sessenta E sinco eu Bento Teixeira feo a fis escreuer

El Rey

Confirmação do Alvara nesta carta tresladado ao prouedor E Irmãos da Mizericordia desta Cidade de lixboa E hospittal de todos os sanctos della pra que o ditto hospittal tenha todos os bens Moueis E de Rais das esNogas E Mesquittas E cousas do Comum pela Maneira assima declarada Pra Vossa Magestade ver

Duarte Vas Doria
O Serio

pagou Nada haos officiais oito
Centos E vinte oito reis
hão escrivão das confir
mações quinhentos reis
Lixboª 23 Julho 668

Domingo Maldonado
de Espeleta

Registada na Chamselaria da Corte e Rejno No Livrº 3º de Padrões e Doações... a folhas 179

Manoel Antunes Machado (11)

DOC. N.º 3

Sobre os Judeus e mouros

NOS Ell Rey Fazemos saber o vos Juizes e juStiças da villa de buarcos que por quamto noSa tençam e deSejo he dos Judeus e mouros que se ham de hyr de nosos Reynos Serem bem tratados e de hyrem a tall Recado que em Sua Vyaguem lhe nom posa seer feito nem huum emguano nem maliçia temos por bem E mandamos que nem huuns dos Ditos Judeus e mouros se nom Vãao de nosos Reinos sem noSa liçamça pera aVermos e Sabermos os capitãaes E meStres E pesoas que os ham de leuar sejam taaes De que posamos comfiar que bem e fiellmente e sem Emgano os pasem e levm Seguramente omde quer que ouuerem D hijr porm Vos mamdamos que loguo mamDees apreguoar neSa Villa que nem huuns judeus nem mouros nom sejam tam ousados que por ella nem por outrª parte se ajam de hyr Sem primeiro aVerem noSa liçemça pera ello Sob pena de perderem a metade De Suas Fazemdas pera quem os tomar ou acuSar E a outrª metade ficar pera piadade E mais averem nos corpos as penas que noSa mercee For E bem aSy os que os levarem Emcorerãao nas ditas penas E see per Vemtura sem embarguo De todos os dittos Judeus e mouros se quererem hijr e os capitãaes e meStres os recolherem Em Seus naVios E deSpois de Recolhidos se quiserem aleuamtar com elles E os tomem ao porto ou luguar onde partirem ou quall quer outrº de nosos reynos a elles ditos meStres e capitãaes Fazemos mercee das meetades Das Fazemdas dos ditos Judeus e mouros e mais lhe perdoaremos as penas em que por ello elles tiVerem Emcorrydo e se elles ditos capitãaes e meStres ho nom quySerem fazer Damos luguar e autoridade aas Conpanhyas dos ditos naVios que Se poSam alevamtar Com Elles E lhe Fazemos a elles merçee Da metade Das Fazemdas dos ditos Judeus E mouros e dos ditos meStres e capitãaes E a notificaçam deSto Fazey logo publiquar E asemtar no liuro da camara desa villa E o farees aSy comprir e dar eixecuçam fecto em eStremoz a dous De Janeiro gaspar Rodriguez o fez de mill e quatroçemtos E noVemta E sete //:

Concertado comjgo martim de craSto Sprivam
com outrº trelado concertado por vascº gyll
Sprivam dos Feitos del Rey //. (12)

(11) Mercês, Privilégios e doações régias, Caixa 1, Maço 2, n.º 30.

(12) Mercês, Privilégios e doações régias, Caixa 1, Maço 1, n.º 1A.

DOC. N.º 4

Nos ell Rey Fazemos saber a quantos EStе noso Alluarª Vyrem que nos temos enFormação que Alguns christãos nouos se Vam deStes Reynos e se alleuamtam com muytas dyuydas a que sam obryguados E Fazemdas Dallgumas pesoas de que se segue E pode seguyr gramde Dano E perda E queremdo ay se prouer como Seya guardada juStiçª E tambem por se aVytarem allgumas outrªs cousas de que noso senhor pode ser desseruydo E por allguns outrºs Respeytos que nos A elo mouuem defemdemos E mamDamos per eSte presemte allvarª que nhuns DeStes christãos nouos se Vão deStes nosos Reynos E senhoryos per mar nem per tera sem noso espyciall mamdadº sob pena que hymdose ou cemetemdo de hyr per mar perca pera nos toda sua fazemdº E bens moueys E de Raiz omde quer que ferem AchaDos E mais se perca pera nos o nauyo ou naos que hos levarem ou cometerem de levar E hymdose os dyos Christãos novos per tera emcoreram Jso mesmo na dita pena de perdimentº De bens E Fazemdas E allem deStas penas quall quer outrº Cryme que for nosa merce e por allguns dos dytos christãos novos teram allguns neguocyos que Comuyra proverem por yr por tera fazer Suas neguoceasoys E prover nas cousas de suas fazemdas nam levamdo nem hymdo porem com Elles molher nem filhºs nem as Dytas molheres E filhºs que nam seyam homens poderam hyr por sy per tera Sem nosa Licemça E espycyall mandadº porem o noteficamos asy E mandamos A todos nosos coregedores Juyzes E JuStiçªs oFiciais E pesoªs a que eSte noso Allvarª for mostrado E o conhecimentº Dele pertemcer que logo Asymamdem Apreguoar e notefycar E poer sob seu synall nas praças E logares acuStumados por que A todos seya notoryo E se nom posa alleguar Jnoramcia DamDo todo a emxecusão como per eSte o mamdamos Fejtº em lysboa a xxj (21) dias do mes d' abryl Amtoniº carneyro ho fez de Myll E quatrocemtos E novemta E nove Anos //

Foy pasadº eSte alluarª del Rey noso senhor DeSta outra parte Sprito em A cydade De lysboa aos xxj (21) dias do mes d' abryl De myl E quatrocemtos novemta nove Anos na Audiencia dos ouuyDores por o doutor Ruy Voto Do comselho Do dyto senhor E chamceler mor em seus Reynos Framciscº Diaz eSto Sprivi (13)

DOC. N.º 5

Sobre as fazemdas dos judeus e mouros que Sabiam Sem Licemça

NOS Ell Rey Fazemos saber a vos veadores de nosa fazemda E a outros quaaes quer nosos oficiaes e pesoas a que eSte noso aluara for moStrado e o conheçimentº Delle pertençer que nos ordenamos ora por o semtirmos aSy por Seruyço de deus e noso que todo o dinheirº beens E Fazemda que se ouuese De quaaes quer judeus que se forom deStes nosos Regnos sem nosa licença por omde caryram em caso de perderem Sua fazendas pera nos se ouuese E arrecadase pera deSpemder nas obras do eSpritaL De todollos samtos DeSta cidade aVemdo aquelas pesoas que os deScobrisem a parte que temos orde-

(13) R.G. n.º 1, fols. 13, 13v.

nado que ajam nom Semdo porem nosos oficiaes pollo quall vos mandamos que Daquy em diante diamte quaaes quer fazendas que se ouuerem E aRecadarem pera nos dos ditos Judeus as mandees todas leuar E emtreguar ao Recebedor do dito eSpritall e carreguar sobre elle em rreçepta e nom comsemtaaes que nem huuma outrª deSpesª se faça dos ditos dinheirºs e fazemdas nem os apropiees pera outras nem huumas obras nem DeSpesas por quamto aSy o aVemos todo por bem e noso Seruyço o que aSy compry sem a elo poerdes duuyda nem Embarguo alguum feito em lixboª aos seis dias d' abrill andre fernandez o Fez De mill e quatrocentos noVenta E noue / por quamto nos deS aguora pera Emtam lhe fazemos de tudo merçee e mandamos a quaaes quer outros nosos Juizes e juStiças que tanto que os ditos beens dinheirº e fazemdas Forem Julguados por perdidos lloguo lhes mandem emtreguar sem mais outrº noso mandado nem outrª cousa alguma (14)

DOC. N.º 6

NOS ELL Rey Fazemos Saber a vos Veadores da nosa Fazemda E a outros quaaes quer onEes oFiciaes E pesoas a que eSte noso alvara for MoStrado E o conhecimento delle pertemçer que nos ordenamos ora por o semtirmos aSy por Servyço de deus e noso que todo o dinheirº beens e Fazemda que se ouuese de quaaes quer Judeus que se Forem deStes nosos reynos Sem noSa liçemça por onde cayram Em caso de perderem Suas Fazemdas pera nos se ouuese E arecadase / pera se despemder nas obras de eSpritall de todollos Samtos deSta cidade aVemdo aquelas pesoas que os DeScobrirem a parte que temos ordenado que ajam nom Semdo porem nosos oFiçiaes pollo quall vos mandamos que daquy em diamte quaaes quer Fazemdas que se ouuerem e arecadarem pera nos dos ditos judeos As mandees todas levar E emtreguar ao reçebedor do Dyto eSpritall e careguar Sobre elle em Reçepta e nom Comsentaes que oturª nem huuma despesª se Faça dos Ditos dinheiros E Fazemdas nem os apropiees pera outras nem huumas obras nem despesas por quamto aSy o aVemos todo por bem e noso seruyço o que aSy Compry sem a ello poerdes duuyda nem Embarguo alguum fecto Em lixboa aos Seys dias d'abrill andre fernamdez / o fez de mill e quatroçemtos E noventa e nove /. por quanto nos deS aguora pera emtam lhe fazemos De tudo merçee E mandamos a quaaes quer outrºs nosos Juízes e juStiças que tamto que os ditos beens Dinheiro E Fazemdas Forem Julguados por perdidos logo lhos mandem Emtreguar sem mais outrº noSo mandado nem outrª Cousa allguuma //

Comcertado com o propeo
comigo martim de craSto SpriVam (15)

(14) R.G. n.º 1, fols. 12v, 13.
(15) R.G. n.º 1, fols. 12v, 13.

DOC. N.º 7

Sobre a fazemda dos christãos novos

NOS EL Rey Fazemos saber a quamtos eSte noso aluara Virem que a nos praz que as fazemdas dos CriStãos novos que se perom deSpois de nosa DeFesa as quaaes se perdem per bem Da dita deFesa sejam arecadadas pera noso eSpritall grande de todolos Samtos E queremos que sejam dello Juizes os que sam horDenados pera os eSpritaes e capelas /. desta cidade e e Façam Dar a eixecuçam aos quaaes nos per eSte mandamos que aSy o Façam feito em lixboa a XXIX (29) dias de março De mil E quinhentos //: //. //. //. (16)

DOC. N.º 8

Sobre os almocouares

Sobre / os almocouares e Propriedades que neles estão

NOS ELL Rey mandamos A vos Vereadores e oFiciaes deSta nosa cidade de lixboa que tamto que vos eSte noso alvara For moStrado lexees livremente ao eSpritall De todollos samtos Da dita cidade todollas propiadades que Ficarom Das Comunas dos judeus E mouros que eStam aForadas nos almocovares que forom dos ditos mouros e juDeus E yso meSmo as que vos aforaStes alguumas pesoas DeSpois que nos delles fizemos merçee por quamto nosa tençam Sempre Foy e he de os ditos almocovares serem /. paCygnos de guados E por eSte Iso meSmo avemos por beoa a eSmolla que temos Feita a sant'tntonyo do olivaL que no almocovar eSta e ySto compry asy loguo todo Inteiramente sem nemhuma duvjda qeu a ello ponhaes E sem mais Emtenderdes nas ditas propiadades cousa alguma por que aSy he nosa mercee Feito em a nosa Cidade de lixboa aos xbiij (18) dias do mes de junho llopo mexia o fez ano de mill e quinhemtos e huum / E eSte noso alvara sera pasado pellos oFiciaes da nosa chancelaria Da camara por quamto a merçee que lhe fizemos do dito ReSio nam Foy senam pera Seruentia da cidade //:

Foy publicado eSte alvara del Rej noso Senhor aos Vereadores DeSte ano de mill E quinhentos e huum por mjm sprivam em ha Camara da Dita cidade E elles deram em RepoSta que nom era passado pella chançelaria Da camara que tanto que fose aSpaSado elles daryam Sua RepoSta aos xxbj (26) dias de Junho De mil e quinhentos e huum E eu martim de craSto o eSpreuy //: (17)

DOC. N.º 9

Nos el Rey Fazemos saber a todolos nosos Corregedores Juizes e juStiças a que eSte noso aluara for moStrado que nos temos feita mercee ao noso SpritaL de todolos samtos das fazemdas dos christãos NoVos e judeos que deStes nosos Reinos fogirem Contra nosa defesa E por quamto nos he dito que em alguuns juizos sam começadas algumas demandas que aos sobre ditos pertençem de seus beens e

(16) R.G. n.º 1, fols. 18.

(17) R.G. n.º 1, fols. 19, 19v.

Fazendas E divjdas que lhe eram deVidas E por nos termos ordenado que os desembargadores deputados pera as Cousas do dito SpritaL conheçam dos ditos feitos E outr°s alguuns nam E Fomos emformado que algumas Vezes eres Requeridos por parte do dito SpritaL que Remteses os ditos feitos aos desenbargadores das cousas delle e nom ho queries Fazer ante mandaVees asentar o trelado dos alvaraes nosos que Vos eram apreSentados per que Vos mandavmos que os Remetesees E mandauees Dar a ViSta aas partes e sobre elles Fazer procesos / o que aVemos por mal feito / porem Vos mandamos que tanto que Vos eSte for apresemtado logo Remetaes qual quer feitos que perante Vos andarem e trautarem como quer que Vos rrequeridos forem aos desembargadores do dito SpritaL e sejam emtregues a martim de craSto SpriVam delles sob pena de qual quer de Vos que o asy nom comprir pagar çinquoemta cruzados pera as obras do dito sprital em os quaes Vos aVemos por condenados cada vez que o asy nom Comprirdes E a dita pena queremos que ajam os SpriVães dante vos que os ditos feitos teuerem E os emcobrirem E nom quiserem logo emtregar do dia que lhe for noteficado a tres dias E per eSte mandamos aos desembargadores do dito Sprital que tamto que o asy nom fizerdes logo mandem em Vos emxequutar a dita pena e carregar em Reçepta sobre o almoxarif^e^ do dito SpritaL pera poder Vijr a boa Recadaçam / o que huuns E outr°s asy comprires Com diligençia por que asy o aVemos por bem E noso servjço feito em lixboa a xxxj (31) dias de mayo Viçem^te^ carneir° o ffez ano De mil bcij (502) (18)

DOC. N.º 10

Nos el Rey por eSte noso alua^ra^ nos praz que o meS^tre^ eScola proueador Do noso esprital de todolos sanctos deSta çidade posa dar a terça parte de todas aquelas Cousas que lhe forem DeScubertas que pertençem ao dicto noso espritall asy de christãos novos Como de quaes quer penas que fosem apricadas ao Dito espritall asy per nos Como per quaes quer JuStiç^as^ E aquelles que o dicto terço ouverem sejam obrigados a fazer as demandas a Sua cuSta E no do espritaL porem lhe mandamos diso dar eSte noso alua^ra^ pera asy o poderem liuremente fazer feito em lixboa a iiij (4) dias de março de 1503 (19)

DOC. N.º 11

Nos El Rey fazemos saber a quantos eSte noso alluara vyrem que nos temos Comcedídas e apropíadas ao nosso eSprítall de todollos santos de líxboa as fazemdas dos christãos nouos que se pera nos perdiam por se jrem DeStes Reynos Contr^a^ nosa defesa e eSto por huum noso alluara que Foy feíto Em llixboa aos vynte e nove dias Do mes de março Do anno de mjll E quynhentos e por que a nos praz e aveemos por beem conçeder e fazer tam beem eSmolla ao díto eSprítall de todallas ffazendas dos dítos christãos nouos que se pera nos pello díto Caso perderom da Feitura Do díto lluara. Em dyante ate o tenpo Do llogar e prouysam que lhe demos pera se poderem Jr livremente de nosos Reynos ho notefícamos asy por eSte a todas

(18) R.G. n.º 1, fols. 34, 34v.

(19) R.G. n.º 1, fol. 29.

nosas JuStiças e ofíçiaees E pesoas a que o conheçymento DeSto pertençer pera o jullgarem e fazerem e arecadar pera o díto eSprytall Como for direito e como se jullgam e aRecadam as outras fazendas delles por vertude do sobre dito alluara feyto em evora aos vynte e sete dias de abryll aFonso mexía o fez de mjll E quynhentos e nove /. e se temos feita merçe E particollar ha allgumas pesoas guardarseam as merçes que lhe temos feitas segundº nellas for conteudº //. (20)

DOC. N.º 12

Nos El Rey Fazemos saber a todos nosos Corregedoris desenbargadores Juízes JuStiças E todos os outrºs hofiçiaes E pesoas a que eSte aluara For moStrado E o conhecymento dele pertençer que nos fezemos — merçe EStando em a nosa çidade de líxboa ao noso eSpritall de todollos santos Da díta çídade De todas as fazendas E beens que pera nos perDeSem por quais quer casos os christãaos nouos e foy segundo a emformaçam que diso uvemos ho aluara da merce que díso emtam lhe pasamos husado praticado E ora Johaᵐ sotill proveador do dyto noso eSpritall nos emvyo dizer que ho aluara da dita nosa merçe nom era achado pedindonos que lhe mandasemos dar outrº porem nos prouue lhe mandar dar eSte pello quall declaramos como lhe temos feita merçe Das fazendas E bens que pera nos perderem os djtos christãos nouos por quas quer casos que pera nos es percam E mandamos a vos E a todas nosas JuStiçªs que por eSte façaes comprimento de dereito ao dito eSpritall acerqua Dele como o Fares pelo noso aluara primeirº Da dita merçe se fose achado pero o por que Nos pela ventura em algumas condenaçoes dos Dytos christãaos nouos que emcomtre alguma Tenperança acerquª do que delas se Recadara sem embargo da dicta merçe nos podermos quitar ou Relaxar em parte ou em todo o que avemos por bem das dictas condenações com eSta declaraçam
Nos praz que Se entenda eSta Merce Do Dyto eSpritall feyto em almeirim a iij diªs do mes De Janeiro de mjl bc x (510) (21)

DOC. N.º 13

NOs EL Rey fazemos saber a vos fernandº alvareˢ anes do noso desenbarguo E Juyz dos feytos do noso eSpritall de todolos santos E aos outrºs desenbargadores que ordenamos pera DeSpacho delles que a nos praz e aVemos por bem que nas eranças que posuyam alguns christãos noVos que deStes nossos Regnos fogirom De que pagavam foro algumas pesoªs dos quaes perderom o dereito que Nellas tynham pera o dyto eSpritall nom aja comyso nem o Dyto eSpritall seja hobrygado moStrar Conhecimentº Das pagas Dos Foros que os dytos Christãaos Novos fezerom antes de sua fogida por quanto por Sua Jda for escondida e leuarem comSyguo seos papeis o eSpritall os Nom poder moStrar porem prouando cada huum Dos Senhoryos a que as eranças Forem foradªs Como cayrom Em comyso e as deman-

(20) R.G. n.º 1, fol. 46.
(21) R.G. n.º 1, fols. 57v, 58.

darom eStando os foreyros na tera em tall caso se guardara o dereyto a cada huum Deles Conpridamente e eSte Noso aluara Nom aVera llogar noteficamos volo asy e Vos mandamos que asy o Cmpraes E guardes sem outrª duvjda nem enbargo alguum que a elo ponhaes feyto em almeyrym a dera deradeyro dia d'outubro Damíam diaaz ho Fez de 1510 (22)

DOC. N.º 14

dos CryStãos nouos

Nos el Rey Fazemos saber a Vos bispo de çafim do noso comselho E pprouedor do noso Sprital de Todolos samtos Da nosa Cydade de lisboa que nos temos pasados mamdados E feytas ordenaçois per omde declaramos Alguns casos por que os yudeus E CryStãos nouos perdiam pera nos suas Fazemdas asy por se hyrem sem nosa Licemça como com ela Fazemdo cousas per omde per as ditas ordenaçois a devam perder como per tomarem sem ela ou com ela E por outrªs allgumas cousas e por que noz praz Fazermoz de todas as que se por as dytas causas perderem / E por quais quer outrªs esmola ao Dito Spritall per eSte Vos mandamos que logo Voz emformes das causas per omde se as ditas fazemdas perdem ora seiam tornados com Licemça ou sem ela ora seiam mortos ou uyvos se achardes que as ditas fazemdas se perdem / as mandar aRecadar pera o Dito Spritall / E se souberdes que Algumas pesoas tem allguma fazemda dos sobre ditos que per alguma maneirª se perca loguo o mamdares Requerer E cytar peramte o ouydor e desembargadores do dyto Spritall omde seja ouuydo E semdo deTrymynado que a tem A dita fazemda E que se perde logo a mamDares aRecadar E emtregar ao Allmoxarife do dyto Spritall E caregar sobre Ele em Receyta E eSte compry asy ho auemos per bem feito em almeyrym a xx (20) dias de dezembro Amdre pirez o fez de mil E quynhentos E catorze E eSto nos praz asy nom preyudicamdo a seus pryuylegios E porem Vos nam mamdamos fazer em emxecusão allguma sem as partes a que tocar prymeyro serem cytadas E ouuydas E dado semtença nese Juyzo E semdo per ela as tais partes comdenadas emtom as mandares ARecadar pera o dyto Spritall // Rey // //

Concertado com o propeo comjguo martjm de craSto Spriuam / o qual propeo eSta na fazemda do dito Spritall

(Assinatura de Martim de Crasto) (23)

DOC. N.º 15

Nos ell Rey Fazemos saber A Vos bispo de çafin Do noso comselho E pprouedor Do noso Spritall de todolos samtos Da nosa Cydade de lysboa que nos temos pasados mamdados E feytas horDenaçoys per omde Declaramos allguns casos per que os Judeus E Christãos nouos perdiam pera nos suas Fazemdas asy por se hyrem sem nosa Licemça como com ela fazemdo cousas per omde per as Dytas horde-

(22) R.G. n.º 1, fols. 54, 54v.

(23) R.G. n.º 1, fols. 134v, 135.

naçays A deuam perder como por tornarem sem ela ou com ella E por outr^as allgumas causas E por que praz fazermos de toDas as que se por as Dytas cousas perderem E por quays quer outra esmola ao Dyto Spritall per eSte vos mamDamos que loguo Vos emFormeys Das causas per homde suas dytas fazemdas perdem ora seyam tornados com Licem^ca ou sem ela ora seya mortos ou Vyvos se achardes que as dytas fazemdas Se perdem as manday aRecadar pera o dyto Spritall E se souberdes que allgumas peso^as tem allguma Fazem^da dos sobre Dytos que per allguma manei^ra se perca logo o mamdares Requerer E eytar peramte o ouuy^dor E desembargadores do Dyto Spritall omde Sera ouuydo E semdo detrymynado que a tem a dita Fazem^da E que se perde logo ha mamdares aRecadar E emFregar ao allmoxarif^e do dyto Spritall E careguar sobre ele em Receyta E eSto compry asy por que asy o aVemos por bem feyt^o em allmeyrym a Vymte dias de dezemb^ro Amdre pirez o fez de myl E quynhemtos E catorze / E eSto nos praz asy nom preyudycamdo A seus priuylegios E porem Vos nom mamDares Fazer emxecusam allguma sem as partes a que tocar primeir^o Serem cytados E ouVydas E dado semtença nese Juizo E Semdo per Ela as Tais partes comDenados E emtom as mamdares aRecadar pera o dyto Spritall // Rey //

Concertados comjguo martjm de craSto Spriuam //

(Assinatura de Martjm de Crasto)

E Apresemtadas Asy as Dytas pprouuyseys como dyto he ho dyto ouuydor mamdou que com elas Fose comcluso Framcisc^o Rodriguez por martim De craSto ho Spriuom martjm de craSto o sobSpriVy // (24)

DOC. N.º 16

Spritall — 30 de janei^ro de 1527

Christãos nouos

O proue^dor deSte ospital cetera Faço saber a vosa Alteza como vosa Alteza tem Feito a eSte hospital das Fazen^das das christãos nouos que deStes Regnos se Forem Sem huma liçença e que dello sejam Juizes os deSembargadores deSta Rellaçam como comSta pella pouisão que offereço E agora me he dito, que muit^o dos ditos christãos nouos Se vam do dito Regno e se embarção no porto e em Villa de conde e em outr^as partes / E asi mesmo deSta Cidade os dias paSados se foram certas Casas delles que foram tomados embarcados com Seu Fato E eStão preSsos e se pro... Elles no Juizo dos cont^os do Eme honde Sam acuSados pella JnStamci^a E por que quant^o as Fazen^das a acouSação pertence a eSte juizo sprital e capellas per bem da dita prouisão Pede a vosa Alteza que veja a dita prouisão e me mande pasar carta pera os ditos portos per que mamde as juStiç^as que Sendo Requeridos por parte do dito Sprital busquem E Fação buscar as naos E casas em que ouuer Suspeita e achando alguns dos ditos christãos nouos embarçados pera Se jr fora do Regno, ou fazem^da de algns que Sejam Jdos tomem e embarguem as tais fazen^das E as

(24) Mercês, Privilégios e doações régias, Caixa 1, Maço 1, n.º 1A.

ponhão a Recado E ho Fação per certidom saber ao prouedor do dito Sprital E noteFiquem as ditas pesoas que venhão e eSte juizo Requerer Sua juStiça E bem asi pede a vosa Alteza que mamde pasar hum alvara pera os ditos contos d'Eme me darem o terlado dos autos per neSte juizo obrigar os que asi eStão preSos quanto as fazendas no que Receberej merce (25)

DOC. N.º 17

ACordam em Rellaçam os do desembargo del Rey noSso senhor que passem as cartas pera os portos de mar asi pella maneira que por parte do SpritaL Se Requere ViStas as prouiSões que deSpois offereçeo

(Assinaturas dos desembargadores)

Foy prouido o desembarguo ACyma Sprito Aos tres dias do mes de Feueireiro de j bcxxxbij (1537) Anos em Audiencia per ho doutor gomçallo Vaaz ouuydor por que A fazya eStamdo presemte ho solycytador do Spritall (26)

DOC. N.º 18

ACordam em Rellaçam os do deSembargo del Rey noSso Senhor que ante d'outro deSpacho ho Supplicante fara por aqui ho trellado da ordenaçam que fala neSte caSo que Se ha por enformaçam que eSta no Liuro da eSpera na Rellaçam por que as prouiSões que moSstra nem a ordenaçam dos Çinquo livros nom abaSta pera hoSpital Segundo Requere seu prouedor ter JuStiça

(Assinaturas dos desembargadores)

Foy prouido eSte Desembarguo asyma Sprito Aos trymta dias do mes de Janeyro De j bcxxx bij (1537) anos no Fim da Relação semdo hy presemte o solycyTador do Spritall sopricamte o quall moStrou loguo hy certas prouysoys Dell Rey noso senhor as quaes ho doutor gomçalo vaz ouvydor mamdou que se AcoStasem A eSta pytyção E com elas tornase comcluso As quays prouysoys sam as seguymtes Fernamdo Rodriguez por martim De CraSto ho Spreueo Martim de craSto o sobSpreVi (27)

(25) Mercês, Privilégios e doações régias, Caixa 1, Maço 1, n.º 1.
(26) Mercês, Privilégios e doações régias, Caixa 1, Maço 1, n.º 1A.
(27) Mercês, Privilégios e doações régias, Caixa 1, Maço 1, n.º 1A.

DOC. N.º 19

dos criStaos nouos

Euu el Rey gaco Saber A quamtos eSta meu alluar^a virem que por allguns JuStos Respeytos que me a Jso mouem ey por bem E me praz que as fazem^das que ate ora Sam perdidas o uao djamte se perderem pelos casos declarados na ordenação noua que fiz per que mandey que os christos nouos se nom fosem pera Fora de meus Reynos sem minha Licença se percão as duas partes delas pera o espritall de todollos Samtos deSta cydade de lysboa e a terça parte pera que descobryr os casos e peso^as que as djtas Fazem^das perderam ou perderem nomeamdo teStemunh^as ou damdo modo per que se posa prouar / e eSto me praz asy Em quamto a defesa da dyta ordenação durar sem embarguo de por a djta ordenação noua sera por cada ametade pera os catyuos E a outr^a Ametade pera quem os acusar E eSto me praz asy aVemdo Jso meSmo Respeito ao dyto Spritall ter prouysões del Rey meu senhor E padre que Samta glorya aJa pera que lhe tem feyta Merce das Fazem^das Dos Christos nouos E Judeus que se fosem deStes Reynos sem sua Liçem^ça nos casos em que perdia Suas Fazem^das / e porem eSta merçe nom aVera lugar naquelas fazem^das de que eu amte deSte tenha feyto merçe especialment^e a outrem per meu aluar^a nem nas que Ja Sam ate feytoria deSte demandada sem Juyzo per outrem per bem da djta noua ordenação / E por que me asy djso praz mandey dar eSte meu allua^ra ao djto espritall pera Sua guarda E man^do a todos meus Comtado^res Juyzes e JuStiç^as ofycyaes e peso^as A que for moStrado E o caso pertemcer que muy Jmteir^amente o cumpram E guardem E façam comprir E guardar / poSto que não Va pasa^do por mynha chanceLar^ia sem embarguo de mynha ordenação Em comtrayro por que eu o ey asy por bem Amdre pirez o fez em lysboa a xxbij (27) dias de março de j bcxxxbiij (1538) / Rey

Comcertado com o propio comjguo martjm de craSto Spriuam o quall propio tem o padre J^aham de Santiaguo prouedor e creligo do bispo d'angra e aSinou aquy (28)

(28) R.G. n.º 1, fol. 141.

SETE REFLEXÕES SOBRE *O MARINHEIRO* (*)

NOTA INTRODUTÓRIA

> *Fui um poeta animado pela filosofia, não um filósofo com qualidades poéticas.*
>
> F. Pessoa

> *O que é preciso é compenetrarmo-nos de que, na leitura de todos os livros, devemos seguir o autor e não querer que ele nos siga.*
>
> António Mora

O uni-verso poético de Pessoa, pátria do drama moderno e alma do possível, seduz, por empatia, quem dele se aproxime, enleando e calando fundo as vozes multímodas das suas estesias e abismos.

Como interpelar Fernando Pessoa, nossa Esfingne, como escrever sobre poesia? É dentro dos parâmetros desta dificuldade que centramos a nossa atenção sobre *O Marinheiro*. Tentaremos «circum-pessoar» o texto e reflectir sobre a inconsútil realidade da poesia, sabendo-a, por definição, a-conceptual. «Quando já não se pode penetrar na ínfima profundidade da *subs*tância, ainda se pode rodear, indefinidamente rodear as suas *circuns*tâncias; quando nada mais se pode

(*) Serviu de base a este trabalho um estudo apresentado no seminário do Prof. P.e Manuel Antunes, na Universidade de Lisboa, em 1976. Encorajada por aquele Mestre, pensei proceder à publicação do texto, tomando então nota das suas preciosas sugestões. Hoje, penalizada já pela sua falta, vem juntar-se ainda a mágoa de responder tão tardiamente à generosidade do seu interesse.

dizer sobre o próprio mistério, pode-se ainda tagarelar a seu propósito» (1).

A nossa reflexão processa-se em sete abordagens. Através do texto, leva-se o poeta a dialogar com algumas expressões de pensamento: do mesmo parentesco, de sinal diferente (chegando mesmo a polemizar), até aqueloutras expressões ocasionais, merecedoras de pontual adesão, presenças explícitas ou implícitas na sua obra. Pese embora o «sacrilégio» que cometemos para com Pessoa (certos pessoanos consideram o texto paradigmaticamente esotérico e portanto incapaz de suportar outra análise), a verdade é que *O Marinheiro* parece susceptível de várias «leituras», isto é, de ser tratado por várias metodologias. Assim, e na concordância dos meios com os fins, observaremos o que Paul Ricoeur chamou «hermenêutica da suspeita», procedendo-se a uma reflexão poliédrica, sem mais veleidades do que realizar brevíssimas hipóteses de trabalho, sabendo-nos sempre aquém de encontrar a razão total das razões parciais, e lembrando que «quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur». Privilegiamos a visão filosófica que subjaz e enforma a mundividência do poeta, ao mesmo tempo que o nosso périplo persegue uma heurística da invocação.

1. *REFLEXÃO SIMBÓLICA*

> *Desejo ser um criador de mitos, que é o mistério mais alto que pode obrar alguém da humanidade.*
>
> F. Pessoa, *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*

> *SÍMBOLOS? Estou farto de símbolos...*
> *Mas dizem-me que tudo é símbolo.*
> ....
> *Quais símbolos? Sonhos.*
>
> Álvaro de Campos

(1) Vladimir Jankélévitch, *Le Je-Ne-Sais-Quoi et le Presque Rien*, P.U.F., Paris, 1957, p. 8.

Ah, tudo é símbolo e analogia!
....

....
As figuras do sonho não conhecem
O sonho [....] de que são figuras,
Porque o mundo não só é [já] sonhado
Mas dentro dum sonho um [sonho] real,
Em que sonhados são os sonhadores
Também.

F. Pessoa, *Primeiro Fausto*

Ocorreu fazer uma análise de *O Marinheiro* segundo um plano que, embora nos conduza ao interior de uma reflexão de tipo filosófico, pede conceitos emprestados à Teoria da Literatura.

Seguindo este percurso, há a caracterizar:

— o motivo: a vela de uma donzela
— o tema : o eu como arquétipo mítico
— os actantes (2): Primeira Veladora
Segunda Veladora
Terceira Veladora
— o tempo: noção temporal (noite e amanhecer), mas ausência de um tempo objectivo, histórico
— o espaço: local caracterizado.

O texto exprime-se num diálogo-monólogo que favorece a impressão de ser um discurso mítico. Mito que anula o sujeito para logo reabilitá-lo, transfigurá-lo. Mas, se, por um lado, as veladoras, anónimas e suportes do discurso, parecem desempenhar o papel de pitonisas possuídas pelo divino, por outro, o discurso, tomado na sua dimensão imanente, sugere a expressão de sofrimento em transfer, cujo deslocamento,

(2) Tomado o termo actante no sentido que emprega Propp. Cf. O. Ducrot, T. Todorov, *Diccionário das Ciências da Linguagem*, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1973, p. 275.

de veladora em veladora, constrói uma cadeia significante, caracterizada por um automatismo de repetição (3), comparável a uma associação livre.

Homologar a linguagem pessoana a uma hierofania parece-nos legítimo: a poesia é também um rito que faz a passagem do mundo profano para o mundo sagrado, e alguns poemas de Pessoa não só acusam intrigada perplexidade:

> *Não meu, não meu é quanto escrevo.*
> *A quem o devo?*
> *De quem sou o arauto nado?* (4)

mas até revelam a convicção de que lhe «acontecem», colocando nesse «acontecer» a marca de uma escolha superior, de um Destino:

> *Emissário de um rei desconhecido,*
> *Eu cumpro informes instruções de além* (5)

A interrogação da vida/morte ocupa o eu arquetípico consubstanciado n'*O Marinheiro*. As antinomias que dão a atmosfera de ambivalência ao texto (sonho/realidade, noite/ /dia, sono/vigília, esquecer/lembrar, passado/presente, instante/duração, felicidade/sofrimento, treva/luz, vida (Eros)/*Thanatos*, calar/falar, ausência/presença), constituem a estrutura mesma dessa pergunta que se faz e refaz dramaticamente na simultaneidade dos sucessivos contrários. Ambivalência que conserva numa imobilidade cristalizada os elementos antitéticos até o ponto de ser observável, no limite, uma combinatória reveladora de uma *coincidentia oppositorum*.

O jogo de tensões caracteriza a ordem físico-sensorial e introduz o *topos* da morte, gerando assim um campo de

---

(3) Jacques Lacan, *La Lettre Volée*, in Écrits, I, Seuil, Paris, 1966, p. 25.

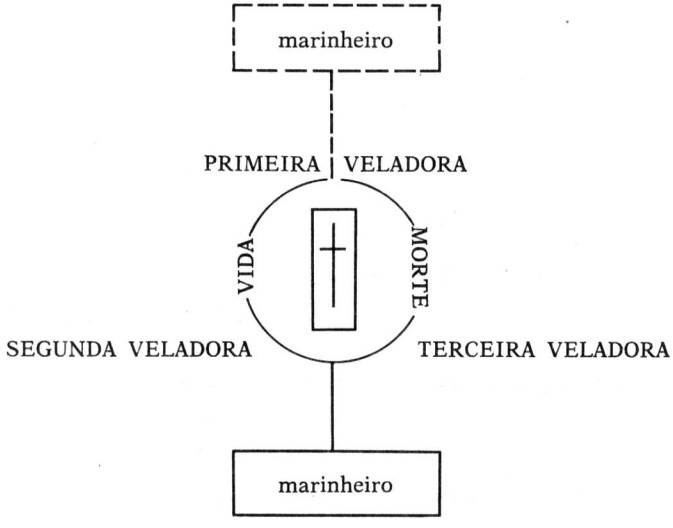
(4) Fernando Pessoa, *Obra Poética*, p. 196. Utilizamos a edição *Obra Poética*, Aguilar Editora, Rio de Janeiro, 1974, organizada por Maria Aliete Galhoz, com a abreviatura O.P.

(5) O.P., p. 128.

opostos no qual, em crescendo, se manifesta a criação do sonho da veladora, reflectido no espelho do sonho do marinheiro.

As veladoras, no discurso circular evocante, não só opõem à morte o mundo supra-real pelo recurso ao sonho, mas ainda nos dão um sonho que se multiplica. Através do sonho, o marinheiro — viajante de outro sonho — acede a uma consciência de tipo mítico em que o seu eu arquetípico realiza, embora provisoriamente, a unidade sonhada na coincidência do real e do verdadeiro.

Poderíamos ensaiar um organigrama, um quadro de relações revelador da *coincidentia oppositorum* polarizado na morta:



O Marinheiro ainda faz lembrar o espírito da poesia xamânica (6) à qual preside a ideia de que a alma deixa o corpo e viaja através dos mundos, subterrâneo e celeste, alcançando deste modo a verdadeiria sabedoria.

Em última análise, *O Marinheiro* diz-nos que se morre «por não se sonhar bastante». Esta escrita em código lança-

(6) Atribuía-se, nos secs. VII e V a.C., viagens deste tipo a Etálides, Ábanis, Epiménides e a Aristás, entre outros.

-nos no mistério da escatologia e afirma a desesperança de se poder alcançar ao nível da transcendência humana o plano que ultrapasse «a nossa ilusão, a nossa mentira essencial» ([7]):

PRIMEIRA — Porque é que se morre?
SEGUNDA — Talvez por não se sonhar bastante...
PRIMEIRA — (...) Não valeria então a pena fecharmo-nos no sonho e esquecer a vida para que a morte nos esquecesse?...
SEGUNDA — Não, (...) não vale a pena.

O mesmo é dizer, o desastre sisífico da nossa condição.

2. *REFLEXÃO PLATÓNICA*

Quando, despertos deste sono, a vida,
Soubermos o que somos, e o que foi
Essa queda até Corpo, essa descida

F. Pessoa, *Cancioneiro*

Cárcere do Ser, não há libertação de ti?

Álvaro de Campos

Neste mundo em que esquecemos
Somos sombras de quem somos

F. Pessoa, *Cancioneiro*

Por fim, na funda caverna,
Os deuses despem-te mais,
Teu corpo cessa, alma externa,
....
Neófito não há morte.

F. Pessoa, *Cancioneiro*

([7]) Fernando Pessoa, *Textos Filosóficos*, II vol., Ática, Lisboa, 1968, p. 101.

A teoria platónica das Ideias é correlatada dos mitos homéricos. Embora a estrutura metafórico-simbólica seja em si mesma diferente e demande outra ordem e natureza de significação, exige também o recurso a um teatro de ideias, como modelo interpretativo, para a partir dele ilustrar momentos do seu pensamento e assim melhor superar as dificuldades pedagógicas.

Tanto a alegoria da caverna como o mito da atrelagem alada representam as tensões de uma alma decaída. Uma alma que percorre o itinerário do lusco-fusco da ignorância para a luz e, ascendendo, através do processo dialéctico, psicagógico, ao nível sapiencial, atinge a visão da beleza suprema, do Bem. A exemplo do que acontece nestes mitos platónicos, dir-se-ia que *O Marinheiro* também narra o percurso de uma alma decaída, a expectante vigília da alma imortal.

É nesta atmosfera platonizante, nesta «alegoria da caverna» que a Segunda Veladora, prisioneira das aparências, cria a personagem de ficção que é o marinheiro. Sonho de sonho, igualmente prisioneiro de imagens eidéticas, a entretecer outra vida, pretendendo recuperar, numa criação apoláustica, a realização de algo impossível.

As veladoras, poderiam, na verdade, prefigurar aqueloutros símbolos do mito da atrelagem alada, expressivamente descritos no *Fedro* e que significam, através de várias metáforas, a procura do eu essencial.

Duas formas de pensar *O Marinheiro:* uma a nível das imagens eidéticas (o nível da imperfeição da alma, sempre em metamorfose, transitando para o Bem), estádio que anuncia, por assim dizer, a teoria da representação das veladoras; a outra, justifica-se pela teoria da reminiscência («Quem sabe porque é que digo isto e se fui eu que vivi e que recordo?...»), e remete para uma alma comungando dos arquétipos, das Ideias.

«Tudo é separado e uno». Toda a prosa poética pessoana regista um ritmo antinómico. São outros exemplos: «Ainda há pouco, quando eu não pensava em nada, estava pensando no meu passado», «já não tornarei a ser aquilo que talvez eu nunca fosse», «Adormeço para poder escutar...», sem contar

com a designação de «drama estático». O drama poético de Pessoa parece ter-se apoderado do paradoxo, sem vislumbre de resolução das antíteses. Com efeito, a atmosfera de ambivalência não está apenas presente na sua mundividência gnóstica, faz também parte da sua gnoseologia estética (8).

Nos mitos platónicos encontram-se também situações antitéticas, mas estas reclamam-se do exercício da pedagogia, enquanto os «mitos» pessoanas não pretendem explicitar nada para lá de si mesmos. São a expressão da sua *forma mentis*, traduzem a vivência sublimada da sua avidez de Absoluto. São «brincadeiras», «jogos» (*Soph.* 234 b.) de um «invejoso» de Deus.

E o corpo: que corpo é este que congrega à sua volta três veladoras? O cárcere, à maneira platónica, «vestido» que a alma despe para seguir o caminho dos deuses, a «voluta celeste»? É a designação da própria caverna. Em Platão, a sensibilidade dá-se no plano das sombras, e a visão das Ideias, arquétipos e emanações do Bem, exige o cumprimento de todas as fases do processo dialéctico. A contemplação imediata dos modelos só acontece num momento posterior, momento de que *O Marinheiro* não dá mostras de participar.

Importaria igualmente perguntar pela simbologia do sonho. À luz platónica, que representa o sonho de um sonho? Anterior a Platão, mas pertencendo à mesma família espiritual, Píndaro diz-nos:

> *É um dia, um dia só, a vida humana. O Homem*
> *O que é? O que não é? Sombra num sonho*
> *É o Homem.* ... ...

E aproximando ainda mais a atmosfera gnóstico-filosófica de Platão ao universo gnóstico-poético pessoano, ocorre relacionar a teoria das Ideias com a heteronímia. Interessa, na teoria das Ideias, o magno problema da relação do Uno e do Múltiplice, exaustivamente debatido no *Parménides* e conti-

(8) A este propósito, consultar: Manuel Antunes, *O Platonismo de Fernando Pessoa*, in Grandes Contemporâneos, Verbo, Lisboa, 1973, pp. 82-85, e António Tabucchi, *«O Marinheiro»: Uma Charada Esotérica?*, in Pessoa Mínima (única actualização bibliográfica), Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Lisboa, 1984, p. 88.

nuado no *Sofista*. Das hipóteses analisadas, avultam duas principais. Destas, a que nos interessa coloca o acento nas duas asserções que, neste caso, o verbo ser pode tomar, distinguindo-se o Uno que *é*, do Uno que *existe*. Se o Uno é, esgota-se nesse absolutismo ontológico e não é passível de ser conhecido mas se o Uno existe, é cognoscível. Platão, conclui, cometendo o célebre «parricídio» contra Parménides, (*Soph.* 241d e 258e), que o Uno só se dá em relação com o homem e o mundo sensível. Fora da sua relação com o homem, é impossível considerar o Uno, o Ser, como unidade absoluta, isto é, o Ser em si.

Mutatis mutandis, e expressando metaforicamente o «drama em gente», é óbvio que Pessoa-heterónimo só é objecto de conhecimento na sua relação com Pessoa-ortónimo. Na verdade, a unidade do seu ser não perde o estatuto de una pelo facto de o poeta «acontecer» dividido por aspectos formais de um *múltiplo* que se reconhece *único* no plano ontológico. Contudo, se, platonicamente, a heteronímia não ameaça a unidade ontológica do poeta, não consegue, porém, apesar dos esforços, fazê-lo sair da «caverna», do mundo das sombras, das «máscaras», e realizar a suprema Unidade.

Se o universo poético de Pessoa fica pelo ajustar das máscaras e pela perda aparente do rosto:

> *Fiz de mim o que não soube,*
> ....
> *O dominó que vesti era errado.*
> *Conheceram-me logo por que não era e não desmenti e*
> [*perdi-me*
> *Quando quis tirar a máscara,*
> *Estava pegada à cara* (9).

no seu caso simultaneamente redutíveis e irredutíveis, traduzindo a tragédia do seu eu essencial; já em Platão, criador dos diálogos filosóficos e grande senhor dos *Diálogos*, não há tragédia. No clima de diálogo não existe o insuperável, a síntese acontece como resultado lógico da sua estrutura interna.

O primado da pergunta só surge com a tragédia, e *O Marinheiro* parece exemplificar esse ser-pergunta arquetípico que

(9) O. P., p. 365.

vai inflectir para o adensar do transitório, esse espaço cheio de ausência, onde o homem se eterniza no interior do Enigma.

3. *REFLEXÃO PLOTINIANA*

Quem desta Alma fechada nos liberta?

F. Pessoa, *Cancioneiro*

Aconteceu-me do alto do infinito
Esta vida ....
....
.... *luzeiros*
De divino, este ser fosco e proscrito...

F. Pessoa, *Cancioneiro*

Quem sou, senhor, tua treva e no teu fumo?
Além da minha alma, que outra alma há na minha?

F. Pessoa, *Cancioneiro*

A paixão do Uno em Plotino e a vocação de unidade, sempre adiada, em Pessoa, tornam possível pensar o texto à luz da filosofia do autor das *Eneidas*.

A tarefa só é realizável naquilo em que a heteronímia oferece de similitude com o momento de «processão». No fenómeno da heteronímia, observa-se um processo em que estão presentes os elementos: hierarquização e interdependência, acolhidos num eu «gerador» onde os heterónimos encontram a sua génese.

Plotino, no processo que desenvolve no movimento em dois sentidos complementares: «processão» (πρόοδος) e «conversão» (επιστροφή), itinerário que recolhe a sua integibilidade na relação dos três princípios ou hipóstases descendentes — Uno, *Noûs* e Alma do Mundo —, perfaz uma proposta original quanto ao trajecto que o homem deve percorrer para realizar a união divina.

Por um lado, o filósofo dá a conhecer a sua concepção do mundo, enquanto matéria (E., V 2,1), levando o esforço da salvação do sensível até onde a gnoseologia, efectuada nos termos mais exigentes, permite. Por outro lado, pela superação da multiplicidade existente, são dadas a conhecer as etapas através das quais a alma necessariamente tem de passar, até regressar à sua origem: o Primeiro ou Uno. Uno, fonte de tudo o que existe, predicável só negativamente, e por emanação gerador do universo (E., VI 9,5), tal como a Luz gera o sol, os raios solares.

Na poesia de Pessoa assoma demasiadas vezes o tema da incapacidade do homem realizar a união com o Transcendente, ecoa a nostalgia do Todo, em linguagem plotiniana, a incapacidade da união divina:

> *Eternos mundos infinitamente,*
> ....
> *Nem a nós encontramos no infinito.*
> *Tudo é sempre diverso, e sempre adiante*
> *De Deus e Deuses: essa luz incerta*
> *Da suprema verdade* ([10]).

O carácter desta poesia consubstancia na dor estreme a impossibilidade de superar o plano ôntico. Com efeito, esta situação está longe de ser a de Plotino. Por mais difícil que a sua proposta pareça, encontra na «conversão», o termo de um equilíbrio, dialecticamente realizado, que não se verifica no poeta. A heteronímia, *logos* de Pessoa, pode ser comparada com a alma plotiniana, mas incapaz de «conversão». À maneira de o marinheiro, Pessoa recorre ao sonho, como se este fosse a medida da sua irrealidade. «A vida sonho de sonho», dirá, ultrapassando Calderon, sem conseguir aderir à positividade do real.

Toda a criação poética pessoana, a bem dizer, é uma viagem pelo Ser. «Não evoluo, viajo», a legenda possível do marinheiro, empenhado no conhecimento de todas as rotas, mas esquecido da sua origem e, simultaneamente, do seu fim.

([10]) O. P., p. 455.

É precisamente no esquecimento da origem primordial (Uno) que Plotino coloca a queda da alma, mas, como «Por natureza a alma ama a Deus, a quem quer unir-se» e, dado que «os objectos que amamos aqui são mortais e caducos; amamos fantasmas instáveis (...) O verdadeiro objecto do nosso amor está lá, podemos unir-nos a ele (...) a alma sabe que tem outra vida (...), sabe que o que dá vida verdadeira está lá; e não precisa de mais nada» (E., VI, 9), então, a alma percorrendo todos os níveis — do mundo sensível até o mais elevado, o Uno —, dá começo à fase de «conversão» e, anulando-se, realiza a unidade no divino. Já em Pessoa, dir-se-ia que há somente «processão», não existe «conversão» a não ser negativamente. Os heterónimos, procura ou *ersatz* dessa Unidade adiada, realizam apenas o nível mítico.

Gnóstico e místico (importa a distinção), poeta e filósofo, caminham ao encontro da verdade libertadora, verdade que em cada um sofre conotações diferenciadas. Se em Plotino a verdade pertence à esfera do vivencial, sempre passível de ascensão até à realização unitiva, em Pessoa, a verdade implica a compreensão e natureza do seu próprio ser como destino — destino que se destina a si mesmo —, transposto dramaticamente para a linguagem.

Pessoa esbarrou contra uma racionalidade insatisfatória, não encontrou justificação para o Mundo: este não logrou constituir-se-lhe como ordem; na falta de uma tese gnoseológica que saciasse a preocupação agónica de antiquíssimas perguntas, o poeta criou uma gnoseologia estética, Alusão, Poema ou Fio de Ariana, guia no labirinto do seu próprio ser, que lhe fez as vezes de vida. Com efeito, poética e existência são o avesso e o direito do mesmo, dizem-se mutuamente. Talvez por isso, a maioria dos seus seres poéticos nos aprisionem de um modo superlativo, tornando-nos espectadores de uma mágica co-produção que num presente perpétuo e indefinidamente actua.

4. *REFLEXÃO NIETZSCHEANA*

Tudo é o mesmo afinal

Álvaro de Campos

O pessimismo é bem grande, é fonte de energia

F. Pessoa, *Textos Filosóficos*

Há um orgulho atro que me diz
Que Sou Deus inconscienciando-me
Para humano; sou mais real que o mundo,
Por isso odeio-lhe a existência enorme

F. Pessoa, *Primeiro Fausto*

Nietzsche vive o estertor dos ideais do século XVIII. A ciência ameaça de morte as estruturas vigentes e processam-se grandes revoluções na arte e na filosofia. O homem de Oitocentos vive ofuscado pela embriaguês da iniciação nos novos domínios da ciência, sem disponibilidade para atender o apelo do mensageiro da totalidade cósmica. Estava-se na época do positivismo, na véspera do relativismo começar a responder ao fixismo dogmático do conhecimento, por alturas em que Freud se julgava Édipo, adivinhando o enigma da Esfinge.

Contraditor supremo é Nietzsche que não segue a via da sublimação como fará Pessoa, mas a da assumpção da dor humana, vendo em Apolo a prefiguração do consciente e em Diónisos a do inconsciente.

Corria nesse tempo pela Europa um lamento à Antero: «... Morte, bem vinda!» Mas, ao contrário de Antero, Nietzsche não se encontrou com aquela, marcou encontro com Zaratrustra, a personagem que ensina a fé na vida e na eternidade, desdenhando as crenças instituídas.

De discípulo de Espinosa e interlocutor de Schopenhauer até criador de Zaratrustra e da sua doutrina do «eterno retor-

no», onde a vida é exaltadamente cantada, vai o percurso de um homem que se esforça por penetrar no núcleo da unidade primordial. À unidade psíquica, pouca ou nenhuma atenção prestou. A consciência do relativo no domínio psicológico, assim como a concepção estatística do mundo, no domínio da ciência, apenas lhe pareceram equívocos ridículos na história do pensamento humano. A razão, esse analgésico, aparece como mistificadora e limitativa quanto às perspectivas possíveis que um problema levanta. Encarava a concepção causa-efeito como um encadeado de juízos malsãos, fundamento de um conceito trôpego de verdade. Tornar o mundo lógico é um *processus* de acomodação: «É simples preconceito moral crer que a verdade vale mais que a aparência». Asserção que bem poderia ser de Alberto Caeiro, esse Whitman disfarçado de pastor ([11]) ou do ortónimo, quando afirma que «O aparente é o real».

Ao sentar no banco dos réus o racionalismo decadente, Nietzsche incrimina de uma só assentada Sócrates e o Cristianismo. Acusa aquele da paternidade do «homem teórico», anti-dionisíaco, e a este de explorador da ansiedade humana. Todavia, o autor do *Anti-Cristo* não é um simples caso de ateísmo, revela-se uma personalidade complexa, com um profundo sentido religioso ([12]). De resto, se Nietzsche nega os atributos de Deus, é porque estes são uma limitação: «Deus, a mais alta potência».

É neste domínio que Pessoa polemiza com Nietzsche. A propósito do neopaganismo o poeta escreve: «O ódio de Nietzsche ao cristismo aguçou-lhe a intuição nestes pontos. Mas errou, porque não era em nome do paganismo greco-romano que ele erguia o seu grito (...) era em nome do paganismo nórdico dos seus maiores. E aquele Diónisos que contrapõe a Apolo, nada tem com a Grécia. É um Baco alemão». E António Mora continua, dando-nos a conhecer a posição de Pessoa perante o Cristianismo, «O cristismo stá em liquidação.

([11]) Eduardo Lourenço, *Pessoa Revisitado: Leitura Estruturante do Drama em Gente*, Editorial Inova, Porto, 1973, p. 80.

([12]) Vejam-se os estudos de Karl Jaspers e, dentro de outra perspectiva, de Ernst Benz.

Por todo o lado se deteriora e se estiola. (...) Assim o cristismo não só se desfaz, senão que as partes, em que se desfaz, umas às outras, por sua vez, se desfazem».

Esta problemática está também tratada nas páginas que Nietzsche dedica ao niilismo. Niilismo entendido como o «budismo europeu», passividade máxima perante a perda do sentido da vida. Niilismo que não se coaduna com o seu projecto do «super-homem» e com a doutrina do Eterno Retorno.

A sua sede de recuperação dos valores, levou-o à teorização de um ser superior, o «super-homem» para quem o Eterno Retorno do Mesmo não é uma maldição. Embora o registo exija uma outra leitura, este ser-projecto lembra o supra-Camões do universo pessoano ([13]).

Para um homem atingido pelo ideal de alcançar o Todo, não há perfeição que baste, torna-se urgente viver as contradições da existência («não observar o reverso das coisas é sinal de mediocridade») e possuir em alto grau o «amor fati», desse destino que nos cabe em lote.

A concepção nietzscheana opõe o ser ao não-ser, traduzindo a dialéctica trágica que no devir se realiza em síntese: cada momento é um momento que repõe a contradição e, o homem ao assumi-la, supera-a para a repor novamente. Na concepção pessoana, a atmosfera de ambivalência também opera através da dialéctica trágica, mas o seu devir não é histórico, situa-se sempre num mais além que a dúvida coloca no Além.

Que vontade de domínio é necessária para restaurar todos os valores, erigir uma nova atitude filosófica e histórica, fundamentar uma gnoseologia e satisfazer uma ética! Esta «vontade» não é a vontade abusivamente interpretada pelo nazismo, ela corresponde ao apelo de tornar a vida mais intensa. É um símbolo que vai legalizar-se no conceito de força, poder, expressão que concretiza o impulso vital.

«Tansmutação de todos os valores», eis a divisa do super-homem. «Transmutação de todos os valores» eis a pedra ati-

---

([13]) F. Pessoa, *A Nova Poesia Portuguesa*, 2.ª ed., Inquérito, Lisboa, s.d., pp. 32-59.

rada contra o espírito de decadência da época, provocação lançada ao charco da moral vitoriana.

Fernando Pessoa e Friedrich Nietzsche, duas mundividências trágicas — de sístole e de diástole —, operando sobre a metamorfose: heteronímia narcísica e ortonímia megalómana. Todavia, enquanto Nietzsche ao «responder» a Schopenhauer, constrói uma filosofia baseada no conceito de vontade e funda uma axiologia, Fernando Pessoa, cuja exaltação da vida é artificial e fugaz (A. de Campos é Pessoa «psicanalisado»), padecendo de uma «imaginação ciumenta» (14) e oscilando entre a consciência da sua genialidade e a suspeita de «impotência criadora» (15), resultante dos confrontos com os seus tutelares anjos negros (Homero, Shakespeare e Milton), fica-se por um cepticismo angustiado, que se exprime em *tédio* e por uma preocupação teleológica que se converte em *gnose*. Mas se o tédio realiza provisoriamente a síntese dos contrastes ou a «unidade irónica» (Jankélévitch, *L'Ironie)*, já a gnose é uma forma superior de conhecimento, é «a libertação, no homem, de Deus».

A trágica *Weltanschauung* do poeta, necessariamente insubmissa, não suportou a subordinação disciplinada do seu ser a uma única ideia e no altar da Dúvida ofereceu-se a si próprio como vítima.

Os dois, poeta (poetas) e filósofo, possuíram aquele excesso de lucidez e de inteligência que muitas vezes conduz a um esoterismo:

> *Sim, eterno do ser*
> *Sou o teu Sim eternamente*
> *Porque te amo ó Eternidade!* (16)
>
> *Converta-me a minha última magia*
> *Numa estátua de mim em corpo vivo!*
> *Morra quem sou, mas quem me fiz e havia,*
> *Anónima presença que se beija,*
> *Carne do meu abstracto amor cativo,*
> *Seja a morte de mim em que revivo;*
> *E tal qual fui, não sendo nada, eu seja!* (17)

onde se sonha o Todo e o Transcendente no lugar do futuro.

---

(14) Cf. Eduardo Lourenço, *ob. cit.*, pp. 60, 163 e 166.
(15) Jacinto do Prado Coelho, *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*, 4.ª ed., Verbo, Lisboa, 1973, pp. 222-231.

5. *REFLEXÃO HEIDEGGERIANA*

E por tudo isto que me apavora ir (...), através do mistério de falar...

F. Pessoa, *O Marinheiro*

Minha alma é como um pastor,
....
Ser poeta não é uma ambição minha
....
SOU UM guardador de rebanhos.
O rebanho é os meus pensamentos

A. Caeiro

...num mundo em que a acção está em erro, e de todo o pensamento, em um mundo onde o modo de pensar se esquecer...

F. Pessoa, *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*

A linguagem é também personagem principal de *O Marinheiro,* daí ter ocorrido estabelecer uma relação com a linguagem e o Ser, tratados por Heidegger na sua tão citada carta dirigida a Jean Beaufret.

É a linguagem que por mais próxima do Ser, faz do homem o ser privilegiado que a habita. Mas falar do Ser em Heidegger reclama abordar a dimensão de *alètheia.* A palavra, etimologicamente, significa verdade, desvelar, abrir e, dado o prefixo, pode também significar dissimulação. É como se a verdade reclamasse a não-verdade.

Heidegger apela para um pensar originário do Ser, pensar que pense «o destino da essência do homem». Este esforço não só salvaria a filosofia de se ver reduzida a uma técnica do pensar, desde Platão complexada pela sua acientificidade, como levaria a bom termo a tarefa que o humanismo, os humanismos não foram capazes de cumprir.

---

(16) In P. Garnier, *Nietzsche,* Ed. Pierre Seghers, Paris, 1957, p. 186.

(17) O. P., p. 156.

«Mas o que acontece com a meditação sobre o próprio ser, e isto quer dizer com o pensar que pensa a verdade do ser? Somente este pensar atinge a essência originária do *logos*» *(Ser e Tempo)*. Com efeito, a verdade do Ser, sempre em realização, acontece no devir, o tempo é o horizonte onde ela se manifesta. A verdade permanece oculta e desvendá-la é um trabalho de criação e de «cuidado». Já os gregos ensinavam que a verdade resulta da adequação do pensamento ao Ser (Isócrates e Platão servem de exemplos), justamente porque a verdade é um estado do Ser e não do dizer, conquanto se transmita ao discurso nessa espécie de consentimento que se revela quando a linguagem «fala». Diríamos mesmo que a verdade repousa na linguagem já ôntico-ontológica e à qual não cumpre exprimir nada mais a não ser ela mesma.

Fiel ao *noein*, Heidegger observa altivamente o pensamento dito científico e respectivas linguagens. A actividade científica é eminentemente teorética, a ciência tem por objecto os entes, não o Ser, e para Heidegger pensar é tão-só a acção da revelação do Ser, acção que não conhece efeitos, no sentido pragmático. Pensar é um actuar que inaugura o Ser, passa a acto a essência do homem. Compreende-se, em consequência, que o filósofo nomeie somente como «guardas» da linguagem os pensadores e os poetas. Na verdade, se a interpelação do Ser se faz através da palavra, a palavra poética é a palavra eleita.

Teorizador da criação poética mas pouco dado a teorizar a linguagem, Pessoa não deixou de reflectir sobre esta problemática e, pela mão de Caeiro, diz-nos algo sumamente interessante:

> *Procuro encostar as palavras à ideia*
> *E não precisar de um corredor*
> *Do pensamento para as palavras*

Toda a sua poesia é um longo caminho do *falar* para o *dizer*, da *noesis* para o *noema*. Também para o autor de *Sein und Zeit*, o pensamento vem incorporado na linguagem e o que importa é a procura do *como* e não dos fins.

Não temos a sorte dos gregos que, senhores de uma língua sintáxico-semântica supercaracterizada, falam palavras próximas da sua origem. Hoje, insistimos em falar «palavras orfãs» e praticamos um duplo esquecimento, esquecemos as nossas raízes e esquecemo-nos: «A apatridade torna-se um destino do mundo». Segundo Heidegger, nem a Metafísica ajudou a dignificar a linguagem, e o pensar ao trair o seu objecto — ao esquecer de pensar o Ser —, reflecte, necessariamente, na linguagem essa alienação, esse abastardamento.

«A linguagem é a propriedade dos homens (...) Lá somente onde há linguagem, há um mundo, quer dizer, este círculo continuadamente móvel de decisão e de empreendimento, de acção e de responsabilidade, de prescrição e desvio» ([18]). Muito embora Pessoa suspeite da eficácia da palavra («Assim como falham as palavras quando querem exprimir qualquer pensamento»), a tarefa de a reflectir, de a pensar, pensar que se diz e ao dizer *é*, foi por si levada muito a sério. Sabedor de que a linguagem é uma construção simbólica, um modo de apreender a realidade, Pessoa faz do seu uso uma dolorosa meditação sobre o mistério da existência, do Ser:

Do eterno erro na eterna viagem,
O mais que [exprime] na alma que ousa,
É sempre nome, sempre linguagem
O véu e capa de uma outra cousa ([19])

E a exemplo do que diz Hölderlin, Fernando Pessoa também se surpreende na «responsável» (perigosa) empresa de auto-reflexão:

Para mim ser é admirar-me
de estar sendo ([20])

Este ser-sendo repousa num diálogo interior cuja «unidade consiste em que cada vez na palavra essencial, seja revelado o Uno e o Mesmo, sobre o qual nós nos unimos, em razão do qual nós somos (...) o diálogo e a unidade são o suporte

([18]) Martin Heidegger, *Approche de Hölderlin*, Gallimard, Paris, 1951, pp. 41-48.
([19]) O. P., p. 456.

do nosso ser» ([21]). A poesia de Pessoa, testemunho de uma revelação multímoda do Ser e do Pensar, transpôs para a sublimada magnificação da linguagem a heresia heteronímica, ferida infligida à sua vocação de unidade. Todavia, raramente o pensar como classe única de acção, com o seu carácter de imanência e transcendência, foi levado tão longe na história do nosso pensamento. Pensar este que permanece em si, na sua interioridade, e por isso quando sofre metamorfose poética, não produz nada mais do que a perfeição do seu *logos*.

Este bem sucedido dramaturgo «falhado», autor de uma ontologia segunda, foi a realidade mesma de um dos mais audaciosos dramas metafísicos de sempre. Drama, cuja realização elaborada perigosamente, no vaivém da divergência e convergência dos heterónimos, parece trair esse objectivo ontológico que é o princípio de identidade, mas, como ficou de aviso: «por muito que um homem aprenda nunca aprende a ser o que não é» ([22]).

Apesar do maravilhamento da sua *poiesis*, talvez Pessoa, a exemplo de outros, tenha chegado «demasiado tarde para os deuses e demasiado cedo para o Ser».

6. *REFLEXÃO CUBISTA*

> *Descendemos de três movimentos mais antigos — o «simbolismo» francês, o panteísmo transcendentalista português, e a baralhada de coisas sem sentido e contraditórias de que o futurismo, o cubismo e outros quejandos são expressão ocasionais.*
>
> F. Pessoa

> *De que te serve o quadro sucessivo das imagens externas*
> *A que chamamos o mundo?*
> *A cinematografia das horas representadas*
> *Por actores de convenções e poses determinadas,*
> *O circo polícromo do nosso dinamismo sem fim?*
>
> Álvaro de Campos

([20]) O. P., p. 460.
([21]) Martin Heidegger, *Approche de Hölderlin*, *ob. cit.*, p. 49.
([22]) F. Pessoa, *Páginas de Estética e de Teoria e Crítica Literária*, Ática, Lisboa, 1973, p. 127.

Quem dera que houvesse
Um terceiro estado pra alma, se ela tiver só dois...
Um quarto estado pra alma, se são três os que ela tem...
A impossibilidade de tudo quanto eu nem chego a sonhar
....
Árvores estranhas a mim a um ponto inconcebível à consciência de as estar vendo,
....
Não poder eu coexistir para o lado de lá com estar-vos vendo do lado de cá.

Álvaro de Campos

Estudar Pessoa à luz da simultaneidade cubista, equivale a fazê-lo dialogar com as revoluções estéticas do momento, cujas influências estão presentes na sua obra. Sobretudo com o cubismo «órfico», nomeado e definido por Apollinaire *(Les peintres cubistes, méditations esthétiques)*, como a «arte de conjuntos novos com elementos emprestados não à realidade visual, mas inteiramente criados pelo pintor e dotados por ele de poderosa realidade».

Podemos, na verdade, pensar o Cubismo numa perspectiva onde a grecidade ainda está presente. Sabemos que alguns dos seus teorizadores se reclamam de Platão, e, justamente, num dos seus últimos diálogos, *Filebo*, Sócrates, falando a Protarco, diz-lhe. «Com efeito, não entendo por 'beleza das formas' esta beleza que a maior parte das pessoas alegaria, aquela dos seres animados ou das pinturas que os representam. Quero antes falar de algo recto (é o caso) e circular, e também (...) de tudo o que, justamente partindo desta figuras, é plano ou sólido, feitos com régua e esquadro. Quero dizer, estas coisas não são belas relativamente, assim como as outras belezas, não são belas em relação a qualquer outra coisa, são belas em sua própria natureza e constituem um prazer em si» (*Phil.*, 50c-d). Platão, que tão severamente censurou as Belas-Artes (*Rep.* X, 597e, exemplo entre muitos), deixou-nos, afinal, o que parece ser o primeiro enunciado da abstracção da visualidade.

A arte contemporânea surge plurifacetada na formulação de vários movimentos estéticos e pretende instaurar uma outra ordem. Aparecem movimentos na Bélgica, Alemanha, Suíça e especialmente em França, nessa terra de ninguém que é Paris, onde todos, temporariamente, podem conquistar e definir novas fronteiras.

O aparecimento destes movimentos estéticos apontava, necessariamente, para uma plataforma que «ordenasse leis» ([23]), ultrapassando a explosão de certo modo anárquica, implantada pelo movimento fauvista.

Deste modo, o escândalo que foi o Cubismo, tributário de Cézanne e da escultura negra, dará aos artistas plásticos, e não só, a dimensão sintética que se impunha. São arautos desta corrente poetas como Guillame Apollinaire, Max Jacob, Cendrars e Paul Rererdy. Deles possuímos testemunhos, mostrando-nos o modo como os artistas, conduzidos pelo espírito do movimento, penetravam no mundo da ciência e, num certo entusiasmo minético, viviam nos ateliers, a sedução que o espírito científico exercia.

O Cubismo, na recriação de uma unidade-outra a partir de um sistema plástico que não imita o real, baseado numa nova concepção de espaço (espaço imaginário), vai antes desagregar esse real, recusando-se a ser o espelho narcísico da realidade física.

O artista cubista era extrovertido e racional. Os aspectos epistémicos da arte forneciam temas para as suas telas. Certa mundividência einsteiniana, metaforicamente interpretada, subjazia em algumas das tentativas (lembre-se Braque), e os pintores contavam, em monocromia ou a cores, geometricamente, a história da primeira tomada de consciência da época industrial pela pintura.

Com efeito, sabemos, não somente pela correspondência trocada entre Pessoa e Mário de Sá Carneiro, que o Cubismo não lhes era desconhecido. Podemos até surpreender Sá Carneiro em *Apoteose* e noutros poemas, adoptando numa es-

---

([23]) René Huyghe e J. Rodel, *L'Art et le Monde Moderne*, Larousse, Paris, 1970.

tética muito próxima da tal «baralhada de coisas sem sentido e contraditórias de que o futurismo, o cubismo e outros quejandos são expressão ocasionais». Supomos também não ser difícil encontrar na criação do Interseccionismo e dos outros «ismos», considerados por Pessoa «quase *blagues*», a presença de todos estes princípios que fermentaram e possibilitaram outras formas de expressão, como mais tarde o Dadaísmo e o Surrealismo.

A simultaneidade própria do Cubismo e ainda o «rebatimento de planos» ([24]) está de certo modo presente em Pessoa. A decomposição plástica da imagem em diferentes aspectos do mesmo objecto é algo que à sua maneira igualmente aparece na escrita labiríntica de *O Marinheiro* e na sua poesia:

> *Liberto em duplo, abandonei-me da paisagem abaixo...*
> *O vulto do cais é a estrada nítida e calma*
> *Que se levanta e se ergue como um muro,*
> *E os navios passam por dentro de troncos das árvores*
> *Com uma horizontalidade vertical,*
> *E deixam cair amarras na água pelas folhas uma a uma*
> [*dentro*
> ....
> *De repente todo o espaço pára...,*
> *Pára, escorrega, desembrulha-se...,*
> ....
> *Lá fora vai um redemoinho de sol os cavalos do* carroussell.
> *Árvores, pedras, montes, bailam parados dentro de mim...*
> ....
> *E os dois grupos encontram-se e penetram-se*
> *Até formarem só um que é os dois...* ([25])

Respira-se a mesma sede de transcendentalismo, de «divina proporção» ([26]), no Cubismo, pela invenção de novos espaços; em Pessoa, pela criação de um universo-outro, heteronímico, que exige do leitor, tal como numa tela cubista, um esforço realizado no sentido de ligar os instantes fenomenologicamente diferentes num único, nomenologicamente indizível.

O desdobramento reflectido no espelho da heteronímia é uma espécie de «cronofotografia» à Duchamp, um *Nu Des-*

([24]) Maurice Raynal, *Peinture Moderne*, Skira, Suisse, 1953, pp. 102-103.
([25]) O. P., pp. 113-115.
([26]) Maurice Raynal, *Peinture Moderne*, *ob. cit.*, pp. 102-103.

cendant Un Escalier, metáfora de Pessoa elevada a *n* vezes, descendo a escada da sua imaginação delirantemente ateada num sonho de omnipresença. Reverberação do seu próprio ser.

7. *REFLEXÃO HETERONÍMICA*

Multipliquei-me, para me sentir
Álvaro de Campos

Ah, ser os outros! Se eu o pudesse
Sem os outros ser!
F. Pessoa, *Cancioneiro*

Deus não tem unidade,
Como a terei eu?
F. Pessoa, *Inéditas*

Serei eu...
Um dilatado e múrmuro momento,
De tempos-seres de que sou o viver?
F. Pessoa

Se «cada grupo de estados de alma mais aproximados insensivelmente se tornará uma *personagem,* com estilo próprio, com sentimentos diferentes», então, a partir das veladoras, poderíamos observar n'*O Marinheiro* três perfis. Perfis que possibilitam a aproximação dos três grandes heterónimos do poeta. Esta hipótese de trabalho tem presente quanto a individuação das veladoras é não menos construída do que a autonomia dos heterónimos, afirmada pelo seu Autor.

A Primeira Veladora poderia ser a homóloga de Alberto Caeiro, na economia da criação heteronímica, o mais *outro* de Pessoa. Caeiro exprime o maior grau de intelectualidade de toda a produção pessoana. Disfarçado de um pensamento olimpicamente asséptico, aparentemente isento de qualquer contaminação filosófica, revela-nos um tempo mítico, de ino-

cência primordial, tempo anterior ao «pecado original» da Cultura que para sempre nos expulsou de paraíso da Natureza. Este «exemplar eterno da tranquilidade e da posse da vida» cujo espontaneísmo dá o carácter mágico a uma poesia duplamente irónica, através do paganismo, resolve — *more geometrico* resolve — um dos problemas máximos da mundividência pessoana: a consciência infeliz da sua irrealidade.

Pela mão de Mora, Pessoa diz-nos que *O Guardador de Rebanhos* é «o que de mais nobre e de mais tranquilo a antiguidade nos legou, desde a inspiração matutina de Homero ou de Hesíodo até à dolorosa posse de si de um Epicteto ou de um Marco Aurélio», e também que foi o «Mestre» o seu «revelador da Realidade (...) o grande Libertador, que nos restituiu, cantando, ao nada luminoso que somos; que nos arrancou à morte e à vida, deixando-nos entre as simples coisas, que nada conhecem (...) convivas com ele, sem pensar, da necessidade objectiva do Universo» ([27]). Caeiro-Pessoa assume de forma rara os célebres versos de Novalis: «A poesia é o autêntico real/Absoluto».

Comparemos esta personagem do «drama em gente» com a Primeira Veladora:

PRIMEIRA — Eu não sei porque é que isso se dá. Mas sabemos nós, minhas irmãs, porque se dá qualquer coisa?...

A. CAEIRO — *Mas quem me mandou a mim querer perceber?*
Quem me disse que havia de perceber?

PRIMEIRA — Por mim, amo os montes... Do lado de cá de todos os montes é que a vida é sempre feia... (...) Tudo ali era longo e feliz como o canto de duas aves, uma de cada lado do caminho...

A. CAEIRO — *Nas cidades a vida é mais pequena*
Que aqui na minha casa no cimo deste outeiro
Na cidade as grandes casas fecham a vista à chave

([27]) F. Pessoa, *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, *ob. cit.*, pp. 322 e 331-332.

PRIMEIRA — Custa tanto saber o que se sente quando reparamos em nós!...

A. CAEIRO — *Da minha pessoa de dentro não tenho noção de realidade.*
Sei que o mundo existe, mas não sei se existo.

PRIMEIRA — O nosso mister é inútil como a Vida...

A. CAEIRO — *Passou a diligência pela estrada, e foi-se;*
E a estrada não ficou mais bela, nem sequer mais feia.
Assim é a acção humana pelo mundo fora.
Nada tiramos e nada pomos; passamos e esquecemos

PRIMEIRA — Vede, vede, é dia já... Vede o dia... Fazei tudo por repararde só no dia, no dia real, ali fora... Vede-o, vede-o... Ele consola... Não penseis, não olheis para o que pensais... Vede-o a vir, o dia...

A. CAEIRO — *O essencial é saber ver,*
Saber ver sem estar a pensar,
Saber ver quando se vê,
E nem pensar quando se vê.
Nem ver quando se pensa.

A Segunda Veladora, criadora do sonho do marinheiro, remete-nos para o universo do Eng.º Álvaro de Campos (febril e voluptuosamente nostálgico), especialmente o Álvaro de Campos que sonha na *Ode Marítima:*

SEGUNDA — Só viver é que faz mal... Não rocemos pela vida nem a orla das nossas vestes...

A. CAMPOS — *Não ser nada, ser uma figura de romance,*
Sem vida, sem morte material, uma ideia,
....
.... *um sonho num transe.*

SEGUNDA — Um dia em que dei por mim recostada no cimo de um rochedo (...) Quando reparei para mim, vi que já tinha esse meu sonho... Não sei onde ele teve princípio... (...) Sonhava de um marinheiro que se houvesse perdido numa ilha longínqua.

A. CAMPOS — *Ah, todo o cais é uma saudade de pedra!*
....
Ah, quem sabe, quem sabe,
Se não parti outrora, antes de mim,
Dum cais..... ....
....
O Cais Absoluto por cujo modelo inconscientemente
[imitado,
....
O Grande Cais Anterior, eterno e divino!
De que porto? Em que águas? E porque penso eu isto?
....
E vós, ó coisas navais, meus velhos brinquedos de sonho!
....
Sede vós os frutos da árvore da minha imaginação
....
Quero ir convosco, quero ir convosco

SEGUNDA — Na vida aquece ser pequeno...

A. CAMPOS — *Ó meu passado de infância...,*
Não poder viajar para o passado, para aquela casa e
[e aquela afeição,
E ficar lá sempre, sempre criança e sempre contente!

SEGUNDA — Nenhum sonho acaba. Sei eu ao certo se o não continuo sonhando (...) se o sonhá-lo não é esta coisa vaga a que chamo a minha vida?...

A. CAMPOS — *Quando é que passará este drama sem teatro,*
Ou este teatro sem drama,
....
Sorri, dormindo, minha alma
Sorri, minha alma, será dia! (28)

---

(28) Recorde-se o que Álvaro de Campos crítico escreve sobre o drama: Depois de ler o seu drama estático «O Marinheiro» em «Orpheu I»

Depois de doze minutos
Do seu drama *O Marinheiro,*
Em que os mais ágeis e astutos
Se sentem com sono e brutos,
E de sentido nem cheiro,
Diz uma das veladoras
Com langorosa magia:

De eterno e belo há apenas o sonho.
Por que estamos nós falando ainda?

Ora isso é que eu ia
Perguntar a essas senhoras...

A Terceira Veladora aproxima-se da atmosfera de Ricardo Reis, caracterizada por um estoicismo lúdico, tingido de um «epicurismo triste», no dizer do próprio Pessoa. O seu «horacionismo intencional» copia os gregos na importância da ataraxia, mas não convence. A sua lição de autodisciplina estóica (glosa também da frase latina: «só se domina a natureza, obedecendo-lhe») tem por fim ensinar «que ao homem compete, como homem, submeter-se ao Destino e aos Deuses; como deus virtual, ter o orgulho intelectual de conhecer a necessidade dessa submissão» ([29]), pretende construir uma moral de exaltação da vontade, suficientemente lúcida ao ponto de neutralizar a ditadura da soberana Moira.

TERCEIRA — Tenho que não poder recordar-me. E depois todo o meu passado torna-se outro e eu choro uma vida morta que trago comigo e que não vivi nunca.

R. REIS — *Não sei de quem recordo meu passado*
Que outrem fui quando o fui, nem me conheço
....

Que quem sou e quem fui
São sonhos diferentes

TERCEIRA — Que importa? Ele [dia] vem sempre da mesma maneira... sempre, sempre, sempre...

R. REIS — *No ciclo eterno das mudáveis coisas*
Novo Inverno após novo Outono volve
À diferente terra
Com a mesma maneira.

TERCEIRA — Que voz é essa com que falais?... É de outra...

R. REIS — *Vivem em nós inúmeros*
Se penso ou sinto, ignoro
Quem é que pensa ou sente.

TERCEIRA — E, afinal, quem sabe se eu sou assim e se é isto sem dúvida que sinto?...

([29]) F. Pessoa, *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, Ática, Lisboa, 196, p. 295.

R. REIS — *Os impulsos cruzados*
Do que sinto ou não sinto
Disputam em quem sou.

TERCEIRA — Há alguma razão para qualquer cousa ser o que é? Há para isso qualquer razão verdadeira e real como as minhas mãos?...

R. REIS — *Assim no mundo, acima do que sinto,*
Um vento faz a vida, e a deixa, e a toma
E nada tem sentindo — nem a alma
Com que penso sozinho.

TERCEIRA — Nós nunca sabemos quantas coisas realmente vivem e vêem e escutam...

R. REIS — *Anjos ou deuses, sempre nós tivemos*
A visão perturbada de que acima
De nós... ... ...
Agem outras presenças.

Embora a convergência textual, ao nível da «hermenêutica da suspeita», sobre a qual insistimos, nos tenha conduzido a uma hipótese de trabalho que legaliza a comparação entre as irmãs veladoras e os três maiores heterónimos, importa reassumi-la sob um prisma exclusivamente metodológico.

A heteronímia parece ser um método e um fim, podendo atribuir-se a Pessoa o que Espinosa afirma na sua *Etica:* «O método não é a arte retrospectiva de estabelecer o signo da verdade depois da aquisição de ideias, mas ele é a via mesma pela qual a verdade se procura».

Tentado o diálogo entre os heterónimos e as veladoras, resta ainda a morta. Que simboliza o cadáver? Pessoa velando-se, numa cena de inspiração simbolista, ou a morte de tudo o que representou felicidade: pai, mãe (embora viva), a sua infância? *O Marinheiro* seria então uma espécie de *requiem,* onde nem falta o coro, mais um testemunho indirecto da sua derelicção.

«Ser outra pessoa é de uma grande utilidade metafísica. Deus é toda a gente». É nesta atitude existencial filosófica e religiosa que Pessoa «outrou». Desfez e fez o novelo da sua própria ficção, escrevendo-se e rasurando-se, em redondo, até

à violação do limite, sem jamais conseguir a sincronia do sentido e do Ser, sem conseguir promover à identidade Ser e existência:

> *Que é da minha realidade, que só tenho a vida?*
> *Que é de mim, que sou só quem existo?* (30)

A exemplo de *O Marinheiro*, serão os heterónimos momentos de *epoché*, suspensões do Ser à escuta de si próprio, sinfonia órfica, cumprindo os seus andamentos, miragens de um irónico ilusionista do sagrado? Ou a auto-*catarsis* de uma tragédia metafísica, de um ciclo dramatúrgico, simbolizando três grandes momentos da história humana ligados por um *pathos* cúmplice?

NÃO CONCLUSÃO

> *...se é que um Poeta não é, fundamentalmente, alguém que nunca se encontra.*
>
> F. Pessoa, *Páginas de Estética e de Teoria e Crítica Literária*

> *Ah, deixem sossegar.*
> *Não me sonhem nem me outrem.*
> *Se eu não me quero encontrar,*
> *Quererei que outros me encontrem?*
>
> F. Pessoa, *Novas Poesias Inéditas*

> *O segredo da Busca é que não se acha*
>
> F. Pessoa, *Primeiro Fausto*

Cada época produz uma poesia à sua imagem. Poesia que ao ser a sua emanação profunda, eleva o particular ao universal e é o espelho onde nos conhecemos e reconhecemos.

---

(30) O. P. ,p. 388.

O horizonte dessa emanação plasmou-se em Fernando Pessoa, na universalidade característica do seu génio. A sua obra, metafísica edificada em resposta ao mistério da Vida, não se compadece com nenhum tratamento, por mais labiríntico, pois consubstancia uma henologia fundamental. Um dos fascínios do trágico não repousa no seu carácter indomável?

Por tudo isto, «'Simplificar' Fernando Pessoa, tomando de empréstimo alguma da sua linguagem, e reduzi-lo ao voto de um barco para o Barreiro, é coisa em que cada um só deve cair uma só vez» ([31]). Importante mesmo, é ler Pessoa em poeta. Do verdadeiro sentido, do Sentido, não saberemos nunca, até porque num universo ambivalente jamais se pode ter pretensões de certeza. Pessoa, de resto, parecendo ter lido o *Fedro* (275e), escreveu algo muito significativo a este propósito:

> *Se as palavras que eu diga nunca podem*
> *Levar aos outros mais do que o sentido*
> *Que essas palavras neles têm, e [existe]*

ou ainda: «interpretar é não saber explicar, explicar é não se ter compreendido».

Como daquilo de que «não se pode falar, importa calar», fiquemos, assim, por esta invocação, respeitando o pudor do Poeta que, dizendo-se em múltiplo, nos aparece, entre todos, o mais lacónico.

Maria Ivone de Ornellas de Andrade

([31]) Mário Cesariny, *As Mãos na Água. A Cabeça no Mar*, Edição do Autor, Lisboa, 1972, p. 19.

Cada época produz uma poesia à sua imagem. Poesia que ao ser a sua emanação profunda, eleva o particular ao universal e é o espelho onde nos conhecemos e reconhecemos.

(21) Mário Cesariny, As Mãos na Água. A Cabeça no Mar. Edição do Autor, Lisboa, 1972, p. 19.

ANTÓNIO JOSÉ DE LIMA LEITÃO (1787-1856)

SUA OBRA E SEU POSICIONAMENTO POLÍTICO

Nascido em Lagos (Algarve), a 17 de Novembro de 1787, foi, com 21 anos, nomeado cirurgião ajudante do regimento de Infantaria nessa mesma cidade, saindo pouco depois de Portugal, com esse mesmo posto, integrado na Legião Portuguesa organizada por Junot. Formou-se em medicina na Universidade de Paris, e em 1812 é nomeado cirurgião-mor do «Batalhão de Pioneiros do Grande Exército» exercendo no ano seguinte as mesmas funções no Guartel General Imperial de Napoleão. Regressado à pátria (1814), parece ter caído no desagrado do governo de então, o que o leva a partir para o Brasil, onde é nomeado, por D. João VI, físico-mor da capitania de Moçambique. Mas, tal como ele próprio afirma (1), regressa pouco tempo depois ao Rio de Janeiro, isto é, nos fins de 1818. Em meados do ano seguinte, parte para Goa como Intendente Geral da Agricultura e também como físico-mor (2).

Triunfa entretanto a Revolução Liberal cuja notícia só chega a Goa em Março de 1821 acabando por motivar uma certa agitação política na qual foi interveniente activo, e que conduzirá ao afastamento do Vice-Rei, o Conde do Rio Pardo. Em 1823 regressa a Lisboa, como deputado eleito às cortes,

---

(1) A. J. Lima Leitão, «A natureza das coisas», Pref. pp. IX e X.
(2) *Idem*, Pref. pp. IX e X.

pelo Estado Português da Índia (3). Dois anos depois (1825), é nomeado lente de clínica médica, na Escola Médico-Cirurgica de Lisboa, então estabelecida no Hospital de S. José (4). Em 1828, já em plena reacção miguelista, publica a sua «Dissertação inaugural pronunciada na abertura dos cursos da Escola Real de Cirurgia de Lisboa», o que, além do facto de não ter sido incomodado pelos absolutistas, lhe valeu algumas críticas a que responde (1833-1834) em termos bastante polémicos, como teremos oportunamente ocasião de referir, ao tratarmos das cartas publicadas em 1832 na «Crónica Constitucional do Porto» e dirigidas ao Pe. Alvito Buela, assinadas por um tal «Philo Justitia», em que incluem o seu nome numa lista de individualidades políticas e militares acusadas de terem traído por interesse, cobardia ou oportunismo, as suas convicções liberais claramente manifestadas na Revolução de 1820.

Colaborou em várias publicações periódicas tendo tido uma actividade política por vezes intensa e polémica. Aliás, o aspecto polémico da sua actividade manifesta-o ainda na vida profissional, domínio em que também foi contestado, mas em que se defendeu com energia, com brilhantismo, e com um tipo de argumentação incómodo, grangeando por isso mesmo inimigos que mais tarde não lhe perdoaram.

Pioneiro da medicina homeopática (5) em Portugal, foi também um dos fundadores da Sociedade das Ciências Médicas (6), e seu presidente, desde 1838 até 1842. Dividiu ainda o seu labor, por diversos domínios: tradução dos clássicos, poesia, ensaio e jornalismo, não esquecendo a sua actividade política, como atrás referimos. Figura contestada e incómoda, vivendo numa época de clara transição e de opções difíceis,

---

(3) *Ob. cit.*, Pref. pp. IX e X.

(4) A.H.H.C.L. — Registo Geral (1823-1826) Livro 9, fl. 83v, 92, 100, 100v, 101v, 118.

(5) Discurso lido no dia da instalação do consultório homeopático lisbonense (Abril de 1859), in «Gazeta homeopática Lisbonense (Abril de 1859), p. 5. Inserida também na publicação periódica, «Rei e ordem», n.º 667, a 13 de Abril de 1859.

(6) É o que consta do «auto de installação da Sociedade das Sciencias Medicas de Lisboa», em 18 de Maio de 1835, na sequência de um aviso publicado no Diário do Governo de 15-5-835.

merece ser estudada não só numa perspectiva factológica (acontecimentos em que tomou parte), como no âmbito dos problemas que levanta relativamente à cultura e mentalidades da época. Morre em 1856 na Rua dos Correeiros (mais vulgarmente conhecida, na altura, como a Travessa da Palha), n.º 109, para onde poucos dias antes se transferira, vindo da Rua da Glória n.º 38.

Cavaleiro da Ordem de Cristo, foi também membro de várias academias científicas e literárias de Portugal, Brasil, França e Espanha.

* *
*

A sua actividade literária processou-se durante aproximadamente 21 anos. Escreve em 1813 o seu primeiro poema: «Epístola a Filinto Elísio por Almiro Lacobricense» (7), seu

(7) Trata-se da sua estreia literária. De facto, e tanto quanto se sabe, é no tomo I dos «Mártires» de Chateaubriand (obra traduzida por Filinto Elísio), que aparece o seu primeiro trabalho publicado, mas a antecedê-lo aparecem também as seguintes considerações do tradutor: «A epístola seguinte que um aluno das musas me enviou, como primeiro ensaio do seu engenho, era minha intenção recatá-la na mesma pasta em que dormem outras iguais lisonjarias *ultra modum*, com que os jovens autores meditaram captivar-me a vontade. Ora sucedeu que o meu fiel amigo Francisco José Maria de Brito a viu, e porfiou que ela impressa fosse à testa deste poema. Lá vai a contra-gosto meu. Amo os louvores sinceros, quando me vem de abonados literatos: mas enjoão-me as adulações hiperbolicas, de que abunda a epístola».

Na página seguinte, e datada de Nimégue, 28 de Outubro de 1813, começa o poema em questão: «Epístola a Filinto Elísio, por Almiro Lacobricense» (nome arcádico). Termina com a assinatura «António José DE LIMA LEITÃO».

Das considerações pouco abonatórias e que atrás referi, retenho apenas o seguinte: «amo os louvores sinceros *quando vem de abonados literatos:* mas enjoão-me as adulações hiperbolicas, de que abunda a epístola». Há neste texto (como aliás em todos os textos), várias leituras, uma das quais privilegiará o recatado pudor de inserir em obra sua, um tão clamoroso elogio. No entanto e segundo diferente perspectiva, a expressão «quando vem de abonados literatos», pela exclusividade que implica, também será pouco abonatória quanto ao próprio Francisco Manuel do Nascimento e poderá ainda indicar, de acordo com esta última leitura, uma certa arrogância perante um jovem ambicioso, mas literariamente inexperiente, que nele confia e que a ele se dirige com o «1.º ensaio do seu engenho» — tal como Filinto Elísio afirma.

nome arcádico. Datada de Nimegue, 28 de Outubro de 1813, foi publicada no Tomo I da tradução dos «Mártires» de Châteaubriand e impressa em Paris em 1814. Em 1854 apresenta ao editor A. J. F. Lopes (segundo nos informa Inocêncio F. da Silva), para ser impressa, uma tradução da «Ilíada», feita directamente do grego, tal como afirma o próprio António José de Lima Leitão. Inocêncio não dá, no entanto mais informações e afirma não saber se chegou a ser publicada. Estas duas datas (1813-1854) balizam portanto o período da sua actividade como escritor, a desenvolver-se em vários domínios: medicina, literatura (como tradutor e poeta) e política, sem esquecer o seu trabalho, publicado em 1853 e que constitui uma incursão numa área a que, de facto, pouco se dedicou: «Conselhos tendentes a prevenir, abrandar e curar a doença das vinhas para o próximo futuro ano de 1854».

Vejamos agora resumidamente, e numa panorâmica geral, os aspectos em que esta sua actividade se manifestou.

* *
*

A — *SUA OBRA*

a) *Trabalhos publicados sobre Medicina*

1 «Dissertation sur la peripneumonie simple ou inflammatoire» — Paris, 1814
2 «Novas proposições de medicina, que xeaminará no curso da prática do presente ano lectivo» — 1827
3 Dissertação inaugural, pronunciada na abertura dos cursos da Escola Real de Cirurgia de Lisboa» — 1828
4 «Esboço sobre a colera mosbus asiática, contendo a teoria da propagação, da natureza e do tratamento desta doença epidémica, fundada na observação presencial na Índia, e em outros factos autênticos» — 1832. Esta obra já tinha vindo a lume, no mesmo ano, em dois cadernos.

Além disso, tinha sido publicada na *Gazeta de Lisboa*, embora parcialmente, o que foi motivo para algumas observações críticas, alusivas ao seu posicionamento político.

5 «Breve aviso ao povo, acerca do tratamento da moléstia epidémica que grassa na Europa com o nome de colera morbus asiática» — 1833

6 «Breve aviso ao povo, acerca dos preservativos da colera morbus asiática» — 1833

7 «Um fragmento da história da epidemia que, sob o nome de colera morbus asiática, havendo percorrido a Ásia e a maior parte da Europa, chegou a Portugal no presente ano de 1833». Embora versando tema estritamente médico, este trabalho também lança alguma luz sobre o seu posicionamento político, como teremos ocasião de verificar.

8 «Discurso pronunciado pelo novo presidente da Sociedade das Ciências Médicas, na sessão solene de 22 de Abril de 1838, em que tomou posse o novo Conselho de Administração» — 1838

9 «Discurso pronunciado na sessão aniversária sobre a Sociedade das Ciências Médicas de Lisboa, no dia 12 de Maio de 1839, perante S. M. o rei D. Fernando II, protector da mesma Sociedade»

10 «Apontamentos sobre a doença e morte de José António Carlos Torres, contador da fazenda do Distrito de Lisboa» (1841). A esta obra se refere a *Revista Literária do Porto*, tomo VIII, pág. 175, 176 e 177. O articulista, começa por se alhear da polémica levantada, para depois tecer algumas considerações, apenas sobre o mérito científico revelado. Não deixa, no entanto, de elogiar o autor, no qual aprecia o exemplo que ele dá, de «óptimas e mui recomendáveis» normas de conduta não para as salas de baile, mas aquelas que «devem saber» e com as quais se devem conformar todos os facultativos, para que se mantenha entre ele e os doentes, e as famílias, aquela recíproca harmonia, decoro e dignidade que é própria da nobreza da nossa arte». «Todavia» — continua o articulista — «a modestia diz tão bem com o merecimento! Fá-lo realçar tanto! e o Sr. L. Leitão tem tantos mereci-

mentos, um crédito tão nomeado, que, a nós parecia-nos mais filosófico, e mais generoso que ele falasse menos de si». Trata-se, pois, de uma crítica à sua excessiva auto-afirmação ou vaidade, o que nos permite obter em pequeno apontamento uma possível definição do seu perfil. Como se tratava de uma polémica entre Lima Leitão e o prestigiado Dr. Francisco António Barral ([8]), lente da patologia interna na Escola Médica-Cirúrgica, e médico do Hospital de S. José, seriam naturais, suponho eu, algumas reservas, sem que, contudo se omitisse o real mérito do trabalho, tanto mais que o articulista provavelmente médico, segundo se depreende do texto, não estaria muito interessado num extremar de posições que, para além dos aspectos científicos, tinham também, muito de pessoal.

11 «Dicionário de Ciências Médicas, ou Vocabulário dos termos e definições de medicina, cirurgia, farmácia e das ciências que lhe são acessórias».
A *Revista Literária do Porto*, no tomo IX (pág. 414) também se lhe refere: Das muitas e diversas obras trabalhadas por este exímio médico-literato, e todas excelentes, achamos que a mais necessária a mais prestadia, indispensável até, é o seu «Diccionário das Sciencias Medicas». Referem-se, finalmente «algumas singularidades» filológicas. «Essas singularidades» — continua o articulista — «serão bem fundadas», mas, pelo menos algumas, «não chegarão a obter a sanção do uso, que nestas cousas governa muito».

12 «Manuel completo de Medicina Legal, considerada em suas referências com a legislação actual, obra particularmente destinada aos Srs. médicos, advogados e jurados, por C. Sedillot, vertida do original francês e anotada com a legislação portuguesa que lhe é relativa e com outros muitos esclarecimentos» — 1841

([8]) Dr. Francisco António Barral, irmão de João Pedro Barral (cirurgião que utilizou pela 1.ª vez o clorofórmio sob orientação de Bernardino António Gomes) de José Maria Barral (farmacêutico fundador da Sociedade Farmacêutica de Lisboa e da Farmácia Barral), e de António Caetano Barral, fidalgo da Casa Real.

13 «Discurso pronunciado no dia 5-10-1842 na sessão pública da abertura dos cursos da Escola Médico-Cirúrgica de Lisboa»

14 «Breve notícia sobre a doença de que morreu o Conselheiro Ministro d'Estado honorário António Manuel Lopes Vieira de Castro» — 1843. Trata-se de uma outra polémica de índole profissional, com António de Sousa Salgado, Francisco Barral e Bernardino António Gomes (9).

15 «Notícia sobre a doença de que morreu o Doutor Luís Duprat, distinto advogado de Lisboa» — 1843. Trata-se ainda de uma polémica em que entram novamente o Dr. Francisco Barral e o Dr. Bernardino António Gomes, espectacular e revestida de algum escândalo, atendendo às circunstâncias e aos factos que desencadeou, provocando mesmo a exumação e a autópsia do cadáver, já enterrado há oito dias.

16 «Elementos de patologia geral». Tradução da obra de A. F. Chamel — 1844

17 «Quadro nosográfico» — obra escrita, na sua qualidade de Presidente do Conselho de Saúde Pública e que foi adoptada provisoriamente peo Conselho de Saúde Pública para uso dos facultativos nos documentos oficiais (1845).

18 «Direcções sobre o conhecimento e tratamento da febre amarela» — 1845. Foram redigidas por uma comissão composta por Lima Leitão, José Lourenço da Luz, e Manuel Carlos Teixeira, vogais do Conselho de que o 1.º era então vice-presidente e parece que teve nesta composição a parte principal. Diz-se que o opúsculo fora suprimido pelo próprio conselho, por motivos, que a serem verdadeiros, lhe fariam pouca honra. Trata-se de uma informação a Inocêncio F. Silva que lança, como já o tinha feito, quando referia a sua participação nas alterações de Goa durante o período de 1821 a 1822, algumas sombras sobre o comportamento cívico de Lima Leitão.

---

(9) Dr. Bernardino António Gomes, o 1.º a utilizar o clorofórmio nas intervenções cirúrgicas (12-1-1848).

19 «*Registo médico*». — Publicação periódica organizada por Lima Leitão em 1847. Alude, num dos seus números, ao Decreto de 29-12-1836, segundo o qual foi reformado o ensino nas Escolas Médico-Cirúrgicas de Lisboa e Porto. Estipulava-se nesse mesmo decreto, que ficassem reunidos numa só cadeira, os estudos referentes à Higiene Pública, Medicina Legal e Clínica Médica. António José Lima Leitão que regia, esta última cadeira, desde 1825, sentia-se à vontade para emitir o seu protesto. «Esta disposição» — afirma ele — «nem foi feita com conhecimento de causa nem foi meditada. A Higiene Pública e a Medicina Legal são já tão vastas, e cada qual delas de tanta importância, que exigem ao menos uma cadeira especial para serem bem ensinadas e estudadas». No n.º 2 do *Registo Médico* (21 de Março de 1847) fez defesa de António Maria dos Santos Brilhante ([10]), continuada depois no n.º 8 (20 de Setembro).

20 «Memória sobre a aplicação do ácido arsenioso, ou arsénico branco do comércio, no tratamento das febres intermitentes».

b) *Tradução de diversas obras literárias*

1 Dedica a Cipriano Ribeirio Freire, a tradução da tragédia de Racine, «IFIGÉNIA» — 1816

2 Traduz também as cantatas de João Baptista Rousseau, cuja edição contém uma dedicatória a Ana Justina Correia, sua cunhada. Trata-se de uma ode, assinada por Almiro Lacobrigense, seu nome arcádico — 1816

3 Com uma dedicatória a *MARCIA*, sua mulher, de quem alguns anos depois se separou, publica em 1817, uma

---

([10]) António Maria dos Santos Brilhante — amigo e discípulo de Lima Leitão. Foi a seguir ao seu mestre, um acérrimo defensor da homeopatia, tendo fundado em 1859, no Poço do Borratém e sob os auspícios do Duque de Saldanha, o «consultório Homeopatico Lisbonense».

tradução de outra tragédia de Racine, «ANDRÓMACA».

4 Em 1818, publica: «Arte poética de Horácio Flacco — Epístola aos Pisões». Contém uma dedicatória a seu filho, José Álvares de Lima Leitão.

5 Publica ainda no mesmo ano as Bucólicas e Geórgicas de Virgílio, uma das melhores traduções portuguesas feitas até aos nossos dias, segundo o critério do seu contemporâneo José Maria da Costa e Silva.

6 Em 1819, traduz a «ENEIDA», que faz preceder de uma breve dedicatória em prosa a D. João VI.

7 De 1834, temos duas traduções suas: «A estante do coro» de Boileau, e a «ode a Camões» de Rayonard.

8 Publica em 1840, a tradução do «Paraíso perdido» de Mílton. Esta tradução (directamente do inglês), foi dedicada a «Sua Magestade o Sr. D. Fernando». Contém abundantes anotações. José Maria da Costa e Silva considerava-a «obra de grande merecimento» ([11]).

([11]) «Argonautas», p. 52 (notas ao livro 1, nota n.º 31). Estes versos de Apollonio parece serem o original destes, que tanto se admiram em Mílton:

The Angel ended, and in Adam's ear,
So charming left his voice, that he awhile
Thought him still speaking, still stood fixed to hear.
Paradis. Lost. Book: VIII vers. 1

TRADUÇÃO

Já tinha a narração findado o Archanjo,
E inda a voz sua no encantado ouvido
De Adão ressoa, que inda o crê fallando,
E porque nada perca attento escuta.
O Doutor Lima Leitão

Como é esta a segunda vez que cito versos de Milton acompanhando-os, contra o meu costume, com a tradução portuguesa, declaro que pratico assim com esta versão, para ver se exercito nos leitores o desejo de examiná-la, pois é obra de grande merecimento. Assim o traductor, que é tão laborioso, e que já nos deu a única tradução boa, que temos de Virgílio quisesse enriquecer o nosso Parnasso, tão pobre em traduções, com a das Estações de Thompson, ou a do Templo da Natureza, e dos Amores das Plantas de Darwin, que elle em razão da sua profissão pode melhor desempenhar do que outro qualquer poeta».

9 Ainda no mesmo ano (1840), publica uma nova tradução da égloga V de Virgílio, a que o «Cosmorama Literário» se refere, nos seguintes termos: «Deu-nos o literato de que falamos a tradução da quinta Écloga do poeta de Mântua, a qual certamente os nossos leitores não deixarão de agradecer e avaliar pela forma e elegância com que está feita». E porque nos poderá ajudar de alguma forma a defini-lo, terminarei a citação, com as últimas considerações do articulista: «E agora é também aqui lugar para agradecermos a este amigo da mocidade, a confiança que fez do nosso jornal, e os muitos conselhos, com que nos tem animado, a nós pobres mancebos, que nunca lançaríamos o nosso pensamento ao papel, se outros mais, como o Sr. Lima Leitão, e tão amantes da sua pátria como ele, nos não servissem de escudo, ocm seu nome, e de conforto com suas vozes, para levarmos a cabo uma empresa, por certo ponderosíssima para hombros tão debeis» ([12]).

10 Em 1842, traduz alguns versos das Geórgicas e da Eneida. José Maria da Costa e Silva ([13]), poeta e dramaturgo seu contemporâneo e que já se lhe tinha referido a propósito do poema de Mílton considera que esta sua obra, constitui a «única boa tradução de Virgílio».

11 É de 1851, a tradução da obra de Lucrécio, a «Natureza das coisas». No ano anterior (1850), já tinha vindo a lume uma outra versão da mesma obra, traduzida por José Duarte Machado Ferraz, acerca da qual António José de Lima Leitão, faz o seguinte comentário: «Há dias publicou o Sr. Conselheiro José Duarte Machado Ferraz, em verso português, uma versão da Natureza das coisas, impressa o ano passado: é muito para louvar a dedicação com que este respeitável magistrado se lançou a trabalho tão ímprobo; mas deixa aliás a desejar uma versificação mais amena» ([14]). Publicou-se pouco depois, um opúsculo com

---

([12]) Cosmorama Literário, 1840, p. 67.
([13]) Inocêncio, «D. B. P.», vol. VIII, p. 204.
([14]) A. J. Lima Leitão, «A Natureza das Coisas» — Prefácio.

o seguinte título: «Observações crítico-analíticas sobre as duas traduções do poema de Lucrécio, 'Da Natureza das Coisas', feitas pelos Srs. Ferraz e Lima Leitão». «Não me consta» — cito Inocêncio F. da Silva — «que este opúsculo anónimo fosse jamais exposto à venda, e os exemplares que dele apareceram, em pequeno número, foram oferecidos a vários amigos pelo próprio Ferraz de cuja pena (segundo se afirma) saíra esta produção» (D: B: P: Tomo IV Pág. 308).

O trabalho de Lima Leitão é aqui atacado de forma algo contundente considerando-o uma «tradução livre, parafrástica e paródica», ou mais propriamente, «uma obra nova» em que «a doutrina que se expõe, não é a de Lucrécio, nem se parece com a que se professava naquele tempo». Caracteriza depois a doutrina exposta como «uma cousa ideal, diferente do original, que não foi compreendido, e ficou de tal forma desfigurado, que ninguém o poderá conhecer». A resposta de Lima Leitão, foi a seguinte:

«Li com toda a atenção que me foi possível as — Observações Critico-Analyticas —, impressas na typographia do sr. José Baptista Morando, rua do Moinho de Vento n.º 59, 1852, publicadas pouco tempo depois de impresso o 1.º volume desta minha versão, e com largas referencias a ella por um sr. Transtagano. Não posso deixar de reconhecer o amor que este erudito consagra às lettras portuguesas; e peço-lhe o favor de declarar o seu nome, compromettendo-me eu a agradecer-lhe desde logo a honra que me fez nos reparos que dirige à minha humilde versão de Lucrécio, e a expor à sua muita ilustração os motivos em que fundo a lição com que verti este poema, o que de certo farei com muito gostosa vontade. No em tanto permita-me que só delles aproveite a errata, aliás mui fácil de conhecer de — Cicilia — em vez de — Cilicia — que está a pag. 98, e que vai marcada no fim deste último volume com as erratas que lhe pertencem.

Permitta-me tambem que offereça á sua consideração a seguinte passagem com que me honrou o sr. José Maria

da Costa e Silva, fallando desta minha versão no Panorama de 6 de Novembro desse mesmo anno de 1852. Ao mesmo passo que reconheço a muita bondade do sr. Costa e Silva para comigo, reconheço tambem a sua alta competencia em assumptos destes».

«Panorama, 6 de Novembro de 1852.

«Bibliographia. — A traducção de Lucrecio, pelo dr. Lima Leitão.

... ...

... ...

«Devemos ao sr. dr. Lima Leitão a versão completa de Virgilio, a do «Paraiso Perdido» de Mílton, a da «Arte Poética» de Horacio, e de algumas tragedias de Racine.

Estas versões são na verdade de merecimento superior, e de grande trabalho; porém de mais trabalho e de muito maior importância é sem duvida a que emprehendeu ultimamente, e de que já publicou um volume.

Queremos fallar da traducção em verso do poema da Natureza das Coisas de Tito Lucrecio Caro, um dos mais insignes poetas, que produziu a antiga ROMA. Pelo belleza da poesia, pelo vigor da expressão, e pela natureza das materias de que se trata naquelle poema, é este talvez o mais dificultoso de traduzir em verso, é de todos os que nos legou a antiguidade, e apezar disso elle apparece reproduzido em portuguez com uma louçania de estylo, facilidade e força de metro superior a tudo, que pode imaginar-se; parece a cada passo que estamos lendo uma composição original, tão pouco é o constrangimento, que se vislumbra na sua brilhante execução ([15]).

Em 1854 apresenta ao editor A. J. Lopes, o seu último trabalho: Trata-se de uma tradução da *Ilíada,* feita directamente do grego, segundo afirma.

([15]) *Ob. cit.*, tomo II, pp. 314 e 315.

*
* *

Por volta de 1829, traduziu uma obra de Tácito, tradução que não chegou até nós, mas de cuja existência temos confirmação indirecta na referência que a ela fez José Agostinho de Macedo, quando exercia as funções de censor ordinário. Está incluída numa «*colecção de censuras sob a forma de cartas, escritas em Abril de 1824 até Setembro de 1829*», dirigidas ao arcebispo Vigário Geral D. António José Ferreira de Sousa.

Começa José Agostinho de Macedo por estranhar aquilo que ele considera um demasiado interesse por este escritor latino: «Tenho conhecido em nossos modernos pensadores uma profundíssima veneração pelos escritos de Cornelius Tácito». «O Sábio Liberato (16) traduziu Tácito, um sacristão que foi das Freiras de Chelas e de lá trazido para Rilhafoles, por ordem e não para as tomar, chamado [Carnuto] (*) Forjó (17), também traduziu Tácito». «Tanto Tácito!». «Pois vi agora que o Sr. Dr. Lima Leitão dedica o profundo e sagacíssimo Tácito, a seu filho, um rapazinho estudante, na aula de Fortificação de Lisboa. Se é liberal a tradução, se é exacta, não me importa como censor, lá se avenham o Sr. Dr. Leitão e os Orbílios (18) presentes e futuros, tudo anda estragado e mais estragada a lingua, e o Dr. Leitão como escritor médico não a devia chagar ainda mais». Refere depois o aproveitamento que João de Ceita (19) faz das expressões latinas, transpostas para Português, mas «sem violência», e contrapõe-no à utilização forçada, ou pouco adequada ao cunho genuninamente português, de palavras, também de origem latina, tal

(16) O sábio liberato — José Liberato Freire de Carvalho.
(*) Canuto.
(17) Canuto Forjó — Padre Teotónio Canuto Forjó. Preso por duas vezes, pelas suas ideias liberais. Tradutor de Tácito.
(18) Orbílio, adepto de severos castigos corporais para impor a disciplina escolar.
(19) João de Ceita (1578-1633) — Frei João de Ceita, franciscano e famoso orador. Latinista, por quem José Agostinho de Macedo tinha grande admiração.

como se verificaria nas traduções de Lima Leitão, nomeadamente nesta, que Agostinho de Macedo censura. «Mas Exmo. Sr. assentemos nós os velhos e não amigos das cousas que o são, que seria um [deslize] ou um desdouro para os nossos sábios e sapientíssimos, lerem um livro velho portuguez e muito principalmente se fosse feito por um frade velho. Um médico não lê essas fanáticas simplicidades! Lê Tácito, o Franklin dos Romanos». Depois de referir que deixa passar o médico [cabanis] ([20]) «nas relações, para evitar ralhações pelas lojas de livros do Chiado», dá largas ao seu desabafo: «foi-me escorregando até aqui a pena por que já me transborda do coração a peçonha com que mo tem envenenado tantos Franchinotes ([21]) enfatuados em letras, que nem uma frase escrevem que direita vá. Pois vá como for a tradução da vida de agrícola, seja ou não seja de Tácito, assim como dizem que não é o outro livro, «de Moribus Germanorum», traduzam bem ou traduzam mal, isso não me importa como censor, nem a V. Exa. como autoridade eclesiástica, mas a dedicatória ao rapazinho da escola, que o pai do livro e o pai do rapazinho estende, na primeira folha, deve, ou ser riscada, ou emendada, por que traz duas proposições, uma na ordem da religião, outra na ordem política, que não podem tolerar-se». «Eis aqui a frase em que se descobrem as duas prosições: *O AMOR E A SUBMISSÃO DEVIDOS AOS SOBERANOS AINDA QUANDO O CEU OS QUEIRA INÍQUOS.* Deus não quer iniquidade, não é autor do mal, e na[?] actual, o que quer V. Me. Sr. Dr. que entendamos por soberanos iníquos? Ninguém duvida que devemos obedecer aos soberanos; ensine seu filho a exercitar esta virtude, e a cumprir este dever e deixe-se do adjectivo iníquos que não somente é aqui mui ocioso, porém muito malicioso». No entanto, «como nem no texto nem na salgalhada há cousa que ofenda a fé, os bons

([20]) Cabanis — Médico e Filósofo francês (1707-1808) é considerado o fundador do positivismo. Partidário da Rev. Francesa e amigo de Mirabeau.

([21]) Franchinote — janota, peralta, aquele que imitava as coisas francesas.

costumes, e as leis deste reino, sendo V. Exa. servida, se lhe pede licença para impressão, exceptuando as cláusulas da dedicatória, mandando-se que a tire ou faça outra, que se vier como esta vem para lá lhe torna outra vez». Data: Lisboa, 30 de Janeiro de 1829 ([22]).

c) *Poesia*

1 «Epístola a Filinto Elísio». Datada de Nimegue ,28 de Outubro de 1813, foi assinada por Almiro Lacobricense (seu nome arcádico) e impressa em Paris — 1814 (Ver nota 7).

2 «Ode ao Duque de Wellington, como general em chefe do exército português, depois da paz de 1814». Foi reimpressa no Rio de Janeiro, em 1816. Pelo seu significado, atendendo ao contexto político da época, será referida quando se tratar do seu posicionamento político.

3 «Ode pindárica pelo triunfo que Sua Magestade obteve da facção de 30 de Abril de 1824. Feita em Lagos, e mandada imprimir pelos habitantes daquela cidade, etc...».

4 «Ode a Sua Magestade Fidelíssima D. Pedro IV, dando a carta constitucional» (1833).

Além de vários poemas vindos a lume na impresa da época, ou em dedicatórias de obras suas, temos ainda a considerar as seguintes publicações:

5 «A Visão do Douro», pequena obra dedicada a D. Luísa de Costa Cabral (1844).

6 «A Rosa», poema também dedicado a D. Luísa de Costa Cabral (1845).

7 «O Templário», poema dedicado também, à Condessa de Tomar (D. Luísa de Costa Cabral) — 1846.

8 «Alocução na sessão fúnebre em oblação à sentidíssima morte de Dona Maria II», recitada pelo Dr. António José de Lima Leitão, numa cerimónia presidida por António Feliciano de Castilho.

([22]) Cod. 11 231 (B. N. L.).

d) *Jornalismo*

1 Colaborou na «Gazeta de Goa», fundada em 22-12-1821, de que foi o primeiro redactor. Trata-se do 1.º jornal publicado na Índia Portuguesa, a que se seguiu, já depois de 1872, a «Crónica Constitucional de Goa».
2 Prestou também a sua colaboração na «Gazeta de Lisboa», durante a vigência do governo Miguelista.
3 Colaborou ainda no «Português Constitucional», juntamente com Almeida Garrett e José Baptista Gastão (advogado, jornalista e poeta). O n.º 1 saiu em 30 de Junho de 1836. Chegado porém ao n.º 63, de 14 de Setembro seguinte, José Baptista Gastão e Almeida Garrett, desistiram da iniciativa, a qual continuou ainda por algum tempo, só a cargo de Lima Leitão.
4 De 1848 a 1849, pode-se também assinalar a sua colaboração, no «Estandarte», jornal político da época.
5 Assinou, finalmente, vários artigos em periódicos dedicados aos problemas da Medicina, como por exemplo, no «Jornal da Sociedade das Ciências Médicas» e no «Esculápio».

B — *SEU POSICIONAMENTO POLÍTICO*

Regressado a Portugal em 1814, parece ter caído no desagrado do governo de então, como aliás aconteceu a todos os outros mebros da «Legião Portuguesa» nas mesmas circunstâncias, e isto apesar de ter publicado, ainda em França e no mesmo ano, um poema dedicado ao Duque de Wellington, com a clara intenção de se demarcar das presumíveis acusações implícitas na hostilização que previa, e de que mais tarde foi alvo. Trata-se da «ode ao Duque de Wellington, como general em chefe do exército português depois da paz de 1814».

De Portugal, passa ao Brasil, onde logo a seguir reedita (1816) o referido poema, o que torna mais evidente a intenção atrás atribuída. A fim de exercer o cargo de Físico-Mor, parte em 1819 para Goa, aonde chegam, 2 anos depois, através de cartas particulares e de jornais ingleses, não só a notícia da

Revolução de 1820, como ainda a notícia da sua aceitação por parte de D. João VI. Este facto veio criar uma certa euforia entre os adeptos do liberalismo, que a partir daí decidiram implantá-lo no Estado Português da Índia, o que esbarraria supunham eles e bem, tal como os factos o demonstraram, com a oposição do Vice-Rei, o conde do Rio Pardo. Daí, a actividade conspiratória que se seguiu, na qual participou intensamente o físico-mor, António José de Lima Leitão. O Vice-Rei acaba por ser preso (16 de Setembro de 1821), e forma-se uma «Junta Provisional do Governo do Estado da Índia». Essa Junta, que segundo o acordo estabelecido entre os conspiradores, deveria ser de 7 membros ([23]), acabou por ser constituída apenas por 5, o que se traduziu no afastamento de dois elementos, um dos quais Lima Leitão. Este e outros factos acabam por desencadear uma persistente resistência ao novo governo e consequentes prisões, como por exemplo, a do tenente coronel Marinho e a do próprio físico-mor (28-10-1821). A Junta acaba entretanto por cair, após vários acontecimentos que não interessará agora mencionar. Em sua substituição e presidida por D. Manuel da Câmara, elege-se uma outra Junta da qual fazia parte, entre outros, o já referido físico-mor, que posteriormente é eleito deputado às cortes de 1823, em representação de Goa. Com a sua partida para Lisboa, acaba o seu envolvimento na instauração do regime liberal na Índia Portuguesa. Convirá no entanto tecer algumas considerações quanto ao papel que desempenhou, como «um dos principais motores» ([24]), não só da deposição do Vice-Rei, como da queda da primeira Junta Provisional ([25]). Inocêncio Francisco da Silva, no seu «Dicionári oBibliográfico» (tomo VIII pág. 203), refere-se-lhe em termos pouco lisonjeiros: «Desvairado pela ambição, legítima até certo ponto, de figurar nas cousas públicas, praticou actos em verdade censuráveis, e de que será difícil absolver completamente a sua memória».

([23]) Miguel Vicente de Abreu, «Relato das alterações políticas em Goa em 1821», p. 52.

([24]) *Ob. cit.*, pp. 15, 33, 52, 57, 84 e 85.

([25]) *Idem.*

Inocêncio baseia-se, expressamente, na obra de Miguel Vicente de Abreu «*Relação das alterações políticas de Goa em 1821*». Lida no entanto a base de tão severo juízo quanto ao comportamento cívico de Lima Leitão, o que se encontra de menos abonatório é apenas o seguinte: «O dr. físico-mor Lima Leitão, descontente de não partilhar do governo, pediu licença à junta provisional para ir falar ao deposto Vice-Rei» — palapras de Miguel Vicente de Abreu, que omite no entanto, aspectos menos claros, quanto ao processo de constituição da 1.ª junta provisional, e que ele próprio, embora noutro contexto, refere ([26]).

Informando-nos, logo a seguir, que a autorização solicitada, tinha sido imediatamente concedida, debruça-se depois sobre o motivo que teria levado o físico-mor a «falar tão intempestivamente ao conde, sendo aliás um dos principais motores da sua recente deposição e seu inimigo político». Vejamos:

«Uma pessoa qualificada do paiz, de todo o credito, e contemporanea da epoca, teve a bondade de nos informar, — referindo-se ao testimunho insuspeito do prelado do convento da Madre de Deus, e de outros religiosos que n'aquelle tempo residiam no Cabo, e com os quaes tinha intimas relações de amizade; — que tendo estes visto entrar o dito phisico-mor na sala contigua á camara do conde, e reparado, que quando se retirou vinha sensivelmente perturbado no semblante, lhes contara posteriormente o dito conde: — que elle recebera na manhã do dia 17 de Setembro uma carta em francez do phisico-mor pedindo-lhe uma entrevista secreta; que elle lh'a concedera, e receioso de alguma traição, se munira d'um par de pistolas nas botas: que depois de haver sido introdusido na sua camara o phisico-mor pedira licença ao conde para fechar a porta; o que executado, lhe perguntara se estava a sós e sem que ninguem os pudesse ouvir, por isso que tinha de lhe comunicar um negocia grave. Com esta certeza, passara a declarar-lhe, que o fim da entrevista era pedir a sua annuen-

([26]) *Idem.*

cia para se promover uma contra-revolução, para o que tudo se achava disposto a fim de se lhe entregarem novamente as redeas do governo que largara; por quanto afirmava que a revolução tinha sido feita traiçoeiramente, e fora promovida unicamente por uma duzia de descontentes, com o auxilio apenas de uma parte da tropa, e sem que para ella tivesse concorrido nem um só individuo do povo &c. &c; que esta proposta fora regeitada e repellida por elle conde com a maior indignação, dando-lhe em rosto a sua ingratidão e dobrez de caracter, e de alguns outros agentes da revolução &c. e mandando que sahisse immediatamente da sua presença; com o que o dito phisico-mor se retirara perturbadissimo, e corrido de vergonha!».

Trata-se de um testemunho de «pessoa qualificada», que não se sabe quem é e que refere por sua vez um outro testemunho, também «insuspeito», do prelado do Convento da Madre de Deus, e de alguns religiosos, na altura residentes no Convento do Cabo. Estes, por seu lado foram informados pelo conde do Rio Pardo que lhes apresentou a «sua» própria versão do acontecimento, a qual certamente distorcida na origem para sucessivamente por 3 filtros. E é depois desta série de filtragens, que Inocêncio F. da Silva nos transmite, em toda a sua severidade, o juízo crítico já atrás referido. Sem tentar fazer apologia parece-me no entanto imprescindível tomar em consideração as inevitáveis distorções que a transmissão do referido testemunho, necessariamente implica.

*
* *

Após ter sido eleito deputado às cortes, mau grado algumas oposições que acabaram por ser ultrapassadas ([27]), chega a Portugal em 1823, onde já se tinha iniciado a crise das instituições liberais, que conduziria ao pronunciamento de 27 de Maio (Vila Francada) e às suas sequelas. A 2 de Junho de 1823, D. João VI publica no Diário do Governo, uma proclamação, datada de 31 de Maio, onde anuncia a sua inten-

ção de proceder a várias modificações na constituição, visto que, afirma-se, «quando a maioria dum povo se declara tão aberta e hostilmente contra as suas instituições, estas carecem de reforma». Reunidas as cortes, resolvem os deputados protestar, «em nome dos seus constituintes contra qualquer alteração que se faça na constituição do ano de 1822» ([28]). António José de Lima Leitão subscreve e defende esta declaração de protesto. No entanto, o documento régio teve o apoio de alguns liberais e até do próprio Mouzinho da Silveira.

Escreve, um ano depois (1824), a sua «ode pindárica pelo triunfo que sua Magestade obteve da facção de 30 de Abril». «Feita em Lagos e mandada imprimir pelos habitantes daquela cidade», tal como o seu longo título indica, ela confirma o seu posicionamento político.

Outorgada a Carta Constitucional, Lima Leitão publica uma ode dedicada a D. Pedro IV que ele considera, por esse facto, como um «generoso pai da Pátria» e um «novo astro», fulgurando no caos da política, «dardejando» «esses Reis que aos povos roubam ventura, dignidade, a glória, o sangue». É reeditada em 1833, também com a clara intenção de reafirmar, defensivamente, o seu posicionamento político, numa altura em que foi acusado de colaboracionismo com a reacção miguelista.

Publica, ainda em 1826, a tradução da «Carta a um eleitor de Paris pelo Sr. De Pradt, arcebispo titular de Malines», no prólogo da qual, diz o seguinte:

«Este opúsculo, que eu creio o mais vigoroso que saiu da pena deste homem tão célebre pela sua previsão e conhecimentos políticos, e pela sua liberalidade Monárquico-Constitucional, quadra perfeitamennte com o estado actual de Portugal. Acharão nele os nossos eleitores o mais seguro e honrado guia, os nossos deputados o mais abalisado mestre, a nossa Nação o enérgico e verdadeiro quadro do governo representativo em geral com referência ao mais essencial das

([27]) *Ob. cit.*, pp. 84 e 85.
([28]) História de Portugal, ed. Barcelos, vol. VII, p. 117.

Constituições Inglesa e Francesa. Com estas compare-se a que nos acaba de dar SUA MAGESTADE FIDELÍSSIMA o sr. D. PEDRO 4.º, e ve-la-emos sem os inconvenientes da segunda, e com toda a dignidade e esplendor da primeira. Esta comparação dignamente reduzida a escrito deveria ser o mais belo monumento erigido à glória do Monarca, de quem a posteridade, que nem aos Reis perdoa, dirá sincera o que Horácio por lisonja disse a Augusto:

... Nil majus generatur ipso, nec viget quidquam
simile aut secundum».

Em 1828, na «Dissertação inaugural, pronunciada na abertura dos cursos da Escola Real de Cirurgia de Lisboa», refere-se a D. Miguel nos seguintes termos: «Senhores, esta Real Escola acaba de receber do muito alto e mui poderoso senhor Dom Miguel I que, assentado no trono de seus Augustos Maiores empunha actualmente o ceptro da Monarquia Portuguesa, uma tão grandiosa distinção além das outras que a Excelsa Magnanimidade a tem anteriormente honrado, que fará época ilustre em seus anais». Representam ou simbolizam estas palavras, todo um conjunto de atitudes que explicam o facto de não ter sido incomodado durante a reacção miguelista, o que é aproveitado pelos seus adversários. Limitar-me-ei no entanto, a referir, a questão algo polémica, relacionada com a «Crónica Constitucionnal do Porto», onde apareceram algumas cartas (1832) assinadas com o pseudónimo de «Philo Justitia» e dirigidas ao Padre Alvito Buela Pereira de Miranda, partidário de D. Miguel, que na publicação periódica, «Defesa de Portugal», defendia os pontos de vista do absolutismo. Num dos seus números (n.º 59), preconizava o referido padre (para dar cabo de toda «essa canalha» de «revolucionários e maçons»), a «repetição de umas vésperas sicilianas» ([29]) a que não deviam escapar nem os velhos, nem as crianças, nem mesmo as mulheres grávidas. Como resposta a esta insólita linguagem repassada de «sangue e fel» e que «deixa a perder de vista

([29]) Vésperas sicilianas — Matança indiscriminada de franceses na Sicília, desde 31 de Maio, até 28-4-1282. Mais de quatro mil homens, mulheres e crianças, foram assassinados.

a de José Agostinho de Macedo e de Frei Fortunato de S. Boaventura» (Inocêncio), publica a «Crónica Constitucional do Porto», as referidas cartas. Nelas se aponta uma série de nomes que embora se tivessem destacado na altura como os mais zelosos defensores do «Trono e do Altar», haviam sido, segundo o mesmo «Philo Justitia», os mais exaltados revolucionários em 1820.

Em 1833 veio a lume a «carta que a Sua Exa. o Sr. Ministro Secretário de Estado dos negócios da Justiça escreve a bem de um seu e comum direito, o Dr. Lima Leiitão». Trata-se de uma resposta e de uma tentativa de procedimento judicial contra o autor daquelas acusações ou seja, contra a personagem que se escondia por trás do aludido Criptónimo. Lima Leitão procurava assim, ilibar o seu nome e provar a sua fidelidade aos princípios que sempre defendeu. De facto esse «Philo Justitia», integrou-o num conjunto de nomes onde se não poderia considerar honrosamente colocado. Vejamos apenas esta pequena mas elucidativa amostra de uma lista de mais de 30 individualidades com certa relevância nos acontecimentos da época.

1 — JOAQUIM TELES JORDÃO, «comandante de uma brigada do exército revolucionário» era, em 1832 o Governador da Torre de S. Julião, onde torturava os presos políticos, pelo que adquiriu, devido a isso, uma lamentável celebridade.

2 — JOSÉ JOAQUIM RODRIGUES BASTOS, com «ideias tão demagógicas e republicanas, que chegou a impugnar o projecto da constituição por invocar no princípio a Santíssima Trindade!». Era, em 1832, desembargador do Paço e tinha sido o Intendente Geral da Polícia, durante o período miguelista, cargo que ainda exercia no ano de 1829.

3 — Bacharel ANTÓNIO JOAQUIM DE GOUVEIA PINTO, «propagador da revolução de 1820» e «perseguidor dos frades e freiras em Portalegre, aonde era corregedor, sendo necessário que o Ministro da Justiça daquele tempo (José da Silva Carvalho) o repreendesse pelos seus excessos». Era, em 1832, «membro da comissão mista esta-

belecida no Castelo de S. Jorge, e capaz de mandar enforcar gente de todos os partidos, à vontade de quem governa, com tanto que lhe paguem!!!»

4 — JOSÉ SEBASTIÃO DE SALDANHA, liberal e defensor da constituição. Preso em 1810 pelas suas ideias liberais, mandou anunciar, em 1832, que «não reconhecia seu irmão o general João Carlos Saldanha, por ser um revolucionário contra o trono e o altar».

5 — AIRES PINTO DE SOUSA, partidário da revolução, foi «Governador das Armas do Partido do Porto na revolução de 1820». Ácerca dele, diz a «Crónica Constitucional do Porto», em «Nota do Redactor»: «Este cavalheiro é sugeitinho de tal modo impostor e ridículo que, quando veio tomar posse da presidência da Relação, mandou benzer a sua casa por quatro padres paramentados com pluviais ([30]) porque, dizia ele, não queria habitar uma casa em que tinham estado maçons, os quais tinham pacto com o diabo. Este facto foi público, e é conhecido de toda a gente».

6 — Chefe de Esquadra JOSÉ MARIA DANTAS PEREIRA, «foi também Conselheiro de Estado de 1820 a 1823; e autor de muitas memórias constitucionais. Conserva-se no seu posto e foi um dos vogais da Comissão que condenou à morte o Brigadeiro Moreira e seus infelizes companheiros.

7 — MANUEL CIPRIANO DA COSTA, partidário entusiasta da revolução de 1820. Em 1832, era, juntamente com seus filhos, «chefe dos cacetes, espancadores, denunciantes, e etc.

8 — D. FRANCISCO DE MELO, «foi tão furioso demagogo em 1820, que era necessário fugir dele para evitar algum comprometimento com as pessoas que ele insultava (mesmo na rua) chamando-lhes CARCUNDA!». Depois de D. Miguel chegar a Lisboa, «ordenou ao seu filho que assentasse praça nos batalhões realistas para (dizia

---

([30]) Pluviais — Paramentos utilizados em actos litúrgicos solenes mas estranhos à missa.

ele) aplanar caminho à brilhante carreira a que o destino chamava uma pessoa da sua elevada qualidade!!!».

Quanto ao médico ANTÓNIO JOSÉ DE LIMA LEITÃO, há apenas a seguinte referência: «Foi deputado às cortes de 1820 a 1823 e às de 1826; e passou sempre por republicano e «maçon». É actualmente médico da Camara, lente do Hospital de S. José e autor dos artigos para a Gazeta de Lisboa, sobre a «Colera-Morbus», nos nos quais introduz algumas frases em grego para dar a conhecer o seu saber literário!» Parece-nos pouco, para que possa ser objecto de acusações tão graves.

*
* *

A intenção das referidas cartas, assinadas pelo tal «Philo Justitia», seria ridicularizar o proponente das tais «vésperas sicilianas», ou matança indiscriminada de todos os que tivessem sido liberais e maçons, provando, pelos exemplos apontados, que se eliminariam desse modo muitos dos mais sólidos apoios com que na altura os próprios miguelistas contavam. Seja como for, parece haver uma certa distorção dos factos, pois nem a maioria dos «revolucionários» apontados tinha pertencido à maçonaria (em mais de 30, só apresenta 7), nem grande parte dos que indica como traidores, e «assassinos da Pátria», podem, de facto, ser considerados como tais. Muitos deles limitaram-se a sobreviver nas circunstâncias difíceis em que se encontravam. É o caso, por exemplo de Lima Leitão que apesar de tudo procurou (teria conseguido?) manter aquele mínimo de dignidade exigível, nas condições em que se encontrava. Daí a razão de ser do seu protesto, baseada na necessidade de os governos representativos se deverem caracterizar por uma clara transparência de processos. É o absolutista, diz ele, que se nutre «nas trevas, no silêncio, no sono». O liberal precisa que «a opinião publica lhe sirva de luz», «que o guie e o mostre tal qual é». E como se sente injusta e anonimamente acusado te ter traído os seus princí-

pios, e de ter sido um dos «fautores da tirania» e da «queda do trono legítimo», requer ao juiz do crime do bairro de Sta. Catarina, que o director da oficina tipográfica ali situada e que imprimiu, em folhetos, as referidas cartas, declarasse quem era o tal «Philo Justitia». O magistrado em questão, responde: «Requeira a competir». Novamente instado pelo requerente, corrobora o despacho anterior, nos seguintes termos: «Não obstante a reflexão do suplicante, não me julgo autoridade competente!». Como se dirigisse depois, a «outras e maiores autoridades» que também recusaram a satisfação do seu pedido, enviou então a «Sua Majestade Imperial, o Sr. Duque de Bragança, Regente da Rainha», e através da Secretaria de Estado dos Negócios da Justiça, um «Requerimento ao Trono», publicando ainda, em 12 de Setembro de 1833 o folheto atrás referido: «Carta que a S. Exa. o Sr. Minnistro Secretario de Estado dos Negocios da Justiça, escreve a bem de um seu e comum direito, o Dr. Lima Leitão».

*
* *

As acusações a que se aludiu não lhe são directamente dirigidas, mas na medida em que está integrado numa longa lista, sobre cujos elementos recai uma acusação global, ele também é atingido e de uma forma assaz contundente: «Mal eu pensava» — diz o acusador anónimo — «que me havia de ocupar segunda vez com os desprezíveis indivíduos cujos nomes tenho transmitido a V. M. nas minhas cartas antecedentes e que têm sido e estão sendo os assassinos da pátria que lhe deu o ser». É por isso que tenta processar judicialmente o autor das cartas, mas ao mesmo tempo justificar-se, e chamar a atenção para vários factos entre os quais a recusa em assinar o apoio a D. Miguel, quando isso lhe fora expressamente exigido. E isto, realça Lima Leitão, numa altura (1828) em que nada fazia prever o posterior triunfo do liberalismo. A imprevisibilidade desse triunfo, é aliás retomada um ano depois também para defesa e apologia das suas atitudes, durante o governo miguelista.

Atendendo portanto a essa imprevisibilidade optou por «esperar com prudência e firmeza, as vicissitudes que trás o andar do tempo» e por «tirar delas todo o partido possível». «Isto fez» — acrescenta ele — «com próspero sucesso e bem, a mão hábil e fiel de que acima falei, e mais alguém o imitou».

Referia-se a D. Pedro IV, a quem presta homenagem pela sua «honrosa firmeza de carácter». Termina, considerando o tal «Philo Justitia» como um «mísero testa de ferro» ou «algum mascarrado dizendo-se malhado».

Num opúsculo de 1834, e já referenciado quando aludi aos seus trabalhos sobre medicina (31), dirige uma série de ataques, bastante contundentes, ao «Inspector do Serviço de Saúde do Exército», que de certo modo, também não pouparam o «Ministro dos Negócios da Guerra».

Encontra-se ainda no referido opúsculo, toda uma série de considerações de ordem pessoal e profissional a que a componente política não é inteiramente estranha, pois procura demarcar-se do posicionamento que os seus adversários lhe atribuiam durante o período miguelista. Procura também por outro lado mostrar, a sua fidelidade à Monarquia Constitucional.

Ainda no mesmo ano, publica o seu «arrazoado acerca das eleições de 1834», com a data de 25 de Junho, de que passo a transcrever as passagens mais significativas (32):

«Durante a usurpação soffrerão de diversas maneiras tôdos os Portuguêzes não partidários della; mas nem todos mostrarão um caracter igual. A usurpação consumou-se sem resistência; essa que houve, sabe o Mundo que não merece tal nome: a causa desta vergonha deve a nação indaga-la. Contudo, o odioso da usurpação, o aspecto dos horrores imminentes, attendida a ferêza dos conspiradores, farão talvez que os coevos desappaixonados e a posteridade justiceira dem alguma disculpa a uma população que em geral se achava fanatizada por longos abusos de Religião, e sem caracter nacional por série aturada de Administrações corrompidas. Mas

(31) «Um fragmento da História da epidemia que sob o nome de colera-morbus asiático..., etc.», 1834, p. 35.

factos que tem jus a disculpa, não o tem ao louvor. Emigrações, prisões, perseguições, tudo emprehendido e tolerado por essa falta de caracter nacional, merecem dó, mas não constituem mérito por si só. Eleitôres, que não quereis errar no desempenho de vossas ponderosas obrigações, examinai com escrúpulo esta questão triple. Aonde está o emigrado que abandonou o seu paiz sem ser por medo pessoal das perseguições da usurpação iminente ou já consumada? Aonde está o emigrado que o foi com o fito de trabalhar em terras estranhas na salvação da pátria? Se se ausentou pela primeira causal, constitue ella o que tem sido reputado entre todos os povos como um dos maiores desdoiros, isto é, o medo que obriga a fugir da pátria recusando expor-se a salval-a em seu proprio seio, então ou quando a occasião o proporcionasse, e partilhar com ella as disgraças comuns! Se se ausentou pela segunda causal, aonde estava a certeza ou mesmo a mais remota probabilidade de poder trabalhar em paizes estrangeiros na salvação do throno legítimo e das liberdades Portuguezas, se os governos de todos esses paizes favorecião, nessa epoca e a bandeiras despregadas, a usurpação dessas liberdades e desse throno? A primeira causal é em si um desdoiro sem réplica; a segunda uma ilusão. E quem acerca da salvação da pátria se ilude ou se desdoira, merecerá, por esse facto em si, a confiança da pátria? Attente-se mais que alguns emigraram porque o governo da usurpação lhes intimou que sahissem logo do Reino; outros que o fizeram, depois de lhe haverem causado os maiores males em appoio da usurpação. — Aonde está o preso que o foi por ter tentado resistir deste ou daquele modo, à conjuração que derribou a Carta e o Throno? Alguns haverá, raros: todos, salvas essas raridades, se deixarão encarcerar sem haverem tentado essas resistência». «Olhe-se mais, para o facto que forão presos pela usurpação muitos dos que para ella poderosamente concorrerão, subscrevendo por ella os seus nomes nos diversos livros de suas respectivas Câmaras, abertos e patentes para esse fim,

(32) «Arrazoado acerca das eleições de 1834», pp. 16 a 20.

sem que nisso se possa provar coacção ou violência formaes, porque realmente as não houve, sendo unicamente o mêdo que a tal os impelliu». «Que direi dos que, mormente sendo ou dizendo-se liberais, forão espontaneamente ao Senado de Lisboa assignar o seu nome, ou fizeram parte do Braço do Povo nas chamadas Cortes de 1828! Que direi ainda dos que, nesse número tinhão sido altos empregados da Coroa Constitucional!» «o que digo das prisões, digo também das perseguições e das destituições. Ora, à vista do ponderado, por que com emphase inexata se tem dado às imigrações, às prisões, às perseguições, às destituições, olhadas só em si, os epithetos de honrosas, de beneméritas, e até quase de augusta? Não é isto, principalmente no sec. XIX, uma monstruosa antinomia em legislação, em política, em moral que ao Universo dará de nossa actual civilização a ideia a mais triste?» «Está pois provada a these que deixo posta de que as imigrações, as prisões, as perseguições, tomadas só em si, merecem, não louvor, mas sim disculpa».

«Cumpre tambem ferir outra corda muito sensivel e muito necessaria. Sustentarião a usurpação, como seus partidarios, os Portuguezes que não forão nem emigrados, nem presos, nem perseguidos, nem demittidos? Se é assim, pondere-se que não passarão de duzentas e cincoenta mil almas quando muito as comprehendidas nestas quatro circunstancias; e que constando em Portugal hoje de dois milhões e meio de almas para mais, segue-se incontestavelmente que nove décimos da Nação Portugueza sustentárão a usurpação. E dado isto, não seria justa a increpação de tantos quando avançavão que os Portuguezes não querião liberdade nem Maria 2.ª, mas sim absolutismo e Miguel? Portuguezes honrados e de todas as classes, que não sois comprehendidos em nenhuma daquellas quatro circunstâncias e que formaes hoje a grande maioria da massa dos votantes, como concorresteis para a usurpação? Do mesmo modo que para ella concorrerão os emigrados, os presos, os demitidos, os perseguidos, isto é, não oppondo por medo resistência àquelle horroroso attentado. Eis pois igualados em culpa e em disculpa todos os Portuguezes não corrompidos pelo absolutismo torpe, fosse qual

fosse o arbitrio que tomassem nessa época desastrosa. A enormidade do crime está nos que compozerão o primeiro elo da cadeia da usurpação, como a do homicídio comprado está no infame comprador: a culpa remota e efficiente pende de outra árvore como de uma lei má pendem os damnos que defectiva não obviou». Mais adiante conclui: «em quanto um povo obedece porque é obrigado pela força a obedecer, faz bem: tão depresa pode sacudir o jugo e o sacode, faz ainda melhor». Isto serve-lhe para justificar e defender os que, cedendo à força da usurpação, poderam não ser incomodados «mesmo nada, ou por causal acaso ou por sua ESTUDADA PRUDÊNCIA * que sem baixesas os preservam contra a temerária morte».

A resposta a este posicionamento é dada a 9 de Julho de 1834, no n.º 39 da publicação periódica «Revista». Considerando-se aqui que a «emigração dos Portugueses é a mais honrosa de quantas o mundo tem visto» e depois de uma breve análise das suas virtudes, pergunta o articulista: «e ainda haverá quem ouse escrever que tais sacrifícios não merecem o nome de honrados? Sim: temos quem o diz mas o povo portugues — o mundo inteiro (confiadamente usamos da ampliação) respeita os emigrados, e respeita-os assim por suas façanhas como por seu generoso desinteresse. Correi as Secretarias, ide às estações publicas. Quem vedes mais assíduos a pedir empregos? — os políticos, os poltrões, os homens da *estudada prudência!*». Mais adiante, continua: «Empenha-se o Sr. Lima Leitão em mostrar igualados no merecimento os Portuguezes que emigraram — os que estiveram presos — e os que por *estudada prudencia* não foram nem levemente inquietados». Mas, «se no meio do Oceano se não tivessem reunido alguns Portuguezes fieis, que constantemente pugnaram contra as pertenções do usurpador, se as cadeias de Portugal não contivessem milhares de presos políticos, se em Lisboa não apparecessem algumas tentativas, ainda que infructuosas, a favor da causa nacional, que dúvida teriam Wellington e Polignac em reconhecer D. Miguel, e em sustenta-lo no throno?

---

* Sublinhado meu.

Iriam por ventura contra isso os homens da *estudada prudencia,* cujos serviços consistiram em não perder uma só das «*leccuzampas*» do tyranno — em assistir a todas as procissões de penitencia — em sollicitar empregos no Paço — em trazer pendente a effigie de D. Miguel — em valer-lhe com repetidos e avultados donativos — em favorecer caceteiros — em negar esmolla aos infelices liberaes — em por luminarias de dia — finalmente em cometter toda a casta de baixezas e de indignidades? De certo não. Com esses contava elle tanto como com seus mais devotos agentes.

Pondo termo à questão, diremos que a opinião do Sr. Lima Leitão nem ao menos tem o mérito da originalidade. Encontram-se na história os modelos della».

Pouco tempo depois, Lima Leitão publicava a sua resposta, dividida em 3 partes. A 1.ª datada de 18 de Julho, a segunda e a 3.ª de 27 de Agosto do mesmo ano. Trata-se de cerca de 80 páginas de prosa compacta, em que rebate todas as afirmações feitas, ponto por ponto, e sem omitir o mais pequeno pormenor. A publicação tem o seguinte título: «Resposta dada pelo dr. Lima Leitão ao que o n.º 39 da «Revista» disse dele e do seu arrasoado acerca das eleições para as próximas cortes de 1834». Aí justifica, com verozimilhança, os factos e as atitudes mais polémicas em que se envolveu durante a reacção miguelista, enquadrando-se no contexto político da época.

3 anos mais tarde publica um projecto de constituição, a que já fiz referência. Começa com uma advertência: «Nem se me taxe de contraditório porque proponho tão amplas modificações na constituição de 1822 havendo protestado nas cortes de 1823, pelo protesto de 2 de Junho (33), contra todas as modificações que nela se houvessem de fazer: devia eu então sustentar uma obra nacionalmente feita, por que os meus constituintes me haviam incumbido e eu aceitado a sustentação dela. As minhas opiniões mesmo quando variassem nada seriam contra a autoridade da nação que era e é sempre tudo: agora a nação admite nela modificações indefinidas e razoavelmente as admite por que o tempo muda e novas precisões apresenta. Assim, as opiniões de seus repre-

sentantes, bem como as dos particulares, podem conscenciosamente entrar por ela toda na direcção do maior bem nacional, exacto ou presumido, à vista das circunstâncias supervenientes».

Afirma depois que a constituição de 1826 era demasiadamente democrática e a aristocracia a deitou por terra; que a carta constitucional de 1826, era demasiadamente aristocrática e pereceu às mãos da democracia optando por isso, tal como Solon, pelas leis, não melhores em si, mas as melhores que o país possa conservar. Salvaguardando o prestígio da monarquia, afirma (pág. 5): «A coroa é na Terra um objecto sagrado: uma vez que receba a mais leve falta de respeito, deixa de ter o efeito que lhe é próprio, e melhor fora então para ela e para os povos que não existisse». Mau grado o tom apologético, parece-me ver aqui, uma forma larvar e inconsciente de republicanismo.

A sua última obra de carácter político, foi dedicado «aos autores do movimento para a restauração da carta constitucional (Janeiro de 1842)». Foi publicada em 1845, com o seguinte título: «Duas palavras sobre os serviços e méritos do Ilmo. e Exmo. Sr. José Bernardo da Silva Cabral». Defendendo a carta, outorgada por D. Pedro IV, ataca a constituição de 1838 que acusa de provocar no exterior, as maiores dificuldades, e no interior, uma «reacção ascendente, ameaçadora», a que não se teve a «habilidade de obstar, nem mesmo de conhecer e muito menos de prever-lhe as consequências» (pág. 4).

*
* *

Figura controversa, envolvido como se viu, em várias polémicas, os seus inimigos (entre eles Bernardino António

(33) Protesto em que recusou qualquer alteração à constituição de 1822.

Gomes) não lhe perdoaram, tendo por isso mesmo caído em desgraça, em termos profissionais (34).

Merece, globalmente, um estudo mais aprofundado não só sob o ponto de vista político, como ainda numa perspectiva da História da Medicina e até da cultura e mentalidades em Portugal.

Quanto ao posicionamento político propriamente dito, a sua análise esbarra, mercê das circunstâncias em que se processou, ou do seu próprio carácter, segundo os seus detractores, com uma série de suspeitas de ordem ética a que não podemos, de modo algum fugir. Foram aliás, claramente postas e ventiladas, na Imprensa do seu tempo e contra-argumentadas por ele próprio, de uma forma polémica, frontal e contundente, como era seu hábito.

Abílio José Salgado

(34) Caiu, profissionalmente, em desgraça, a partir de 1853, por pretender impor, na sequência de várias tentativas, o ensino e a prática da homeopatia, na Escola Médico-Cirurgica de Lisboa. Ver nota 5 e também a «Gazeta Homeopática Lisbonense», Abril de 1859, onde se referem também, alguns atritos com Rodrigo da Fonseca Magalhães, Ministro dos Negócios do Reino, e a atitude de Bernardino António Gomes, que lhe não poupou a contundência de anteriores polémicas.

ANTÓNIO FERREIRA E O HUMANISMO JURÍDICO

O problema da sucessão no trono pode considerar-se uma constante de toda a história da realeza. Ele não diz respeito, unicamente, aos períodos em que a sucessão por via hereditária é discutida, porque dificilmente esclarecidos os termos políticos da mesma, mas antes faz parte, de uma forma intrínseca, do conceito de instituição real. O debate a que pode dar ensejo não só vive dos recursos tradicionais da instituição, como, também, suscita o esclarecimento de novas posições, culturais, sociais, ideológicas, da maior amplitude. Por outro lado, tratando-se de um tema de comprometimento pessoal, poderá contribuir para revelar novas facetas da fisionomia humana e cultural dos vários interlocutores.

Assim aconteceu, com efeito, à morte de D. João III, no que se refere ao jurista e humanista português António Ferreira.

A transmissão do governo suscitou, na altura, a reabertura do debate político, em primeiro lugar a pretexto da conferição do poder em regência. Resolvida a questão pontual, restavam várias outras, que não diria menos importantes e urgentes, como as de se esclarecer o direito de sucessão e a forma de equipar institucional e funcionalmente o estado, tendo em vista as crescentes responsabilidades do reino, na Europa e no Ultramar, perante os novos termos da convivência interna e internacional definidos pela Reforma, o jogo do equilíbrio europeu, a crise financeira e a disputa das

várias nações na partilha do comércio marítimo. Anunciavam-se, para a segunda metade do século XVI, problemas de ajustamento a todos os níveis do viver social, em que a decisão do estado era levada a participar cada vez mais amiude e de forma mais diversificada, implicando um crescendo de carga governativa central e geral, do equipamento burocrático, civil e militar e das exigências financeiras.

Com que recursos materiais e humanos contava o poder real? E, consequentemente, que colaboradores deveria chamar: o clero, a nobreza guerreira, a nobreza de função, o jurista, o letrado, o homem prático em questões económicas e financeiras? Como se constituiria a corte? Como se caracterizaria o grupo dirigente?

Os vários grupos sociais estavam atentos, em 1557, a todos estes porblemas, o que facilitou a chegada a um consenso político, poucos dias após o falecimento do Rei Piedoso. A regência de D. Catarina foi aceite, por intermédio do conselho e da cidade de Lisboa, segundo os termos do «testamento» de el-rei. Consenso precário, frágil, como os testemunhos contemporâneos deixaram claro, mas, mesmo assim, base de entendimento conjuntural e ponto de partida para futuras explicitações, que eram, no entanto, já pedidas pela cidade de Lisboa, pelo corregedor da corte e por alguns homens de leis (1).

Estava-se numa fase adiantada da institucionalização do absolutismo em Portugal. Os órgãos do poder central, a corte, os tribunais centrais — Desembargo, Relação, Cível, Consciência, Inquisição — os órgãos de gestão económica e financeira, as instituições de ensino e cultura, o esquema de organização militar, definiam ou ampliavam o processo de funcionamento, a competência da sua acção, as relações entre as instituições centrais e locais. A gestão ultramarina e os diferendos internacionais requeriam preparação adequada.

---

(1) Maria do Rosário de Sampaio Themudo Barata de Azevedo Cruz, *As regências na menoridade de D. Sebastião, Elementos para uma história estrutural*, Tese de doutoramento em História apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2 vols., Lisboa, 1983, vol. I, I Parte, cap. 1, pp. 3-62.

A organização eclesiástica, nas dioceses e nos institutos religiosos, prosseguia também. A necessidade de quadros e as novas perspectivas culturais suscitavam a atenção à Universidade de Coimbra e à fundação da Universidade de Évora.

A sociedade portuguesa era posta perante o problema da preeminência a conferir: à cristianização na expansão, segundo o clero nas cortes de Lisboa de 1562; à acção política, diplomática e militar, segundo alguns sectores da nobreza e personalidades com projecção pública; às reformas económicas; à renovação cultural em termos de definição e consciência de uma cultura própria com responsabilidades históricas, que deveria acompanhar a escolha das medidas tomadas pelos responsáveis do governo do reino, como se comprova da leitura de Damião de Góis, João de Barros, D. Jerónimo Osório, Luís de Camões (2).

Desenvolvia-se o debate sobre o tema «boas armas - boas letras»; os homens de cultura propunham a preeminência da sua colaboração; e, na sua sequência, tomando forma a partir dos estudos filológicos do humanismo, novas ciências humanas adquiriam perfil epistemológico. Do «humanismo jurídico» passava-se a uma concepção própria da jurisprudência e do direito. Da parte da Universidade de Coimbra, que merecera de D. João III particulares atenções, quanto a estatutos, elenco professoral, modernização dos planos curriculares, vinha o estímulo necessário para tal avanço, e, em contra-partida, a própria academia via-se confrontada com a necessidade de equipar, com graduados seus, os órgãos do estado. Desenvolviam-se, a par, a teoria do direito e a prática jurisprudencial, como aconselhavam os responsáveis, e o funcionamento das instituições ainda não abafava o esclarecimento dos princípios. Daí a atitude de «prever para prover» constante nos juristas em 1557, antevendo a crise dinástica, não se deixando iludir pelo crescente peso das instituições centrais. O Direito Pátrio não se confundia com a «burocratização» (3).

---

(2) *Ibidem*, vol. I, I Parte, caps. II e IV; II Parte, cap. II.
(3) José Sebastião da Silva Dias, *A política cultural da época*

Neste ambiente cultural, entende-se melhor o teor do apelo político constante da obra poética do jurista António Ferreira. No que lhe diz respeito, já foi salientada a sua regular e completa educação, patente nos termos decididos em que exprime alguns ideais característicos do humanismo e na forma como se serve do seu convívio com os autores gregos e latinos, ilustrando, na poesia portuguesa, os cânones renascentistas, Já foi tratado, também, o problema da sua concepção política sobre o estado e o poder real. Como jurista cristão, estava «tão afastado da soberania popular como do absolutismo de direito divino»: sendo o direito real um encargo, e a condição real não divina, mas humana, o rei era um mandatário cuja justificação estava no bem público. Como mandatário, D. Afonso IV seguira o parecer dos seus conselheiros. A razão de estado impusera o sacrifício de D. Inês de Castro (4).

---

de D. João III, 2 vols., Instituto de Estudos Filosóficos, Universidade de Coimbra, 1969, pp. 921 e ss.; Nuno José Espinosa Gomes da Silva, *Humanismo e Direito em Portugal no século XVI*, Dissertação de doutoramento em Ciências Histórico-Jurídicas na Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1964, pp. 332-343. Este autor foca o elogio dos homens de leis à acção de D. João III pela Academia de Coimbra, bem como a polémica «boas letras — boas armas» e a sua expressão a pretexto da educação dos príncipes, desde Fr. António de Beja a D. Jerónimo Osório. Lembro, a este respeito, o debate sobre a escolha dos educadores para D. Sebastião e os pedidos das cortes de Lisboa de 1562: Maria do Rosário de Sampaio Themudo Barata de Azevedo Cruz, *ob. cit.*, I Parte, caps. II, III e IV; II Parte, cap. II.

(4) José Sebastião da Silva Dias, *ob. cit.*, pp. 917 e ss., 924 e ss.; Dionísia Camões, *António Ferreira e as ideias políticas da Renascença*, sep. *Boletim da Faculdade de Direito de Coimbra*, Ano VIII, 1923-25, Coimbra, 1924, pp. 472-506; Maria Helena Rocha Pereira, «Alguns aspectos do clssicismo de António Ferreira», Revista *Humanitas*, vols. VIII e IX, Nova Série, Coimbra, 1949-1950, pp. 80-111; José Vitorino de Pina Martins, *Pico della Mirandola e o humanismo italiano nas origens do humanismo português*, sep. de «Estudos Italianos em Portugal», n.º 23, 1964. Sabe-se do interesse de António Ferreira pela cultura italiana, o seu repúdio pelas formas medievais, que contrapunha ao «claro lume de Toscana», deixando «a antiga Espanha [...] ao povo», como diz na Carta a D. Simão da Silveira. A defesa que terça a favor da língua portuguesa vem em paralelo com a de Baldesar Castiglione, nas Cartas a Pero de Andrade Caminha in António Ferreira, *Poemas Lusitanos*, Col. de Clássicos Sá da Costa, prefácio e notas do Prof. Marques Braga, vol. II, 2.ª ed., Lisboa, 1953, pp. 177, 43-48 e 70-80. Vd., também, a edição dos *Poemas Lusitanos*, com notícia histórica e literária, selecção e anotações de F. Costa Marques, 2.ª ed. rev. e aum., Coimbra, 1973.

Foi abordada, também, a posição que António Ferreira atribui à cultura e aos homens de letras na vida pública. Gostaria, no entanto, de chamar a atenção para alguns aspectos que merecem ser salientados. Em primeiro lugar, o interesse que demonstra pelas personalidades que, à luz do direito sucessório, vão ocupando ou se preparam para ocupar o trono: D. João III, o Príncipe D. João e D. Joana, D. Sebastião e o Cardeal D. Henrique. Com respeito ao rei D. João III, o seu elogio é claro. A ele se ficara a dever, no entender de António Ferreira, terem surgido em Portugal os «engenhos das musas bem criadas», como vem na carta a António de Sá de Menezes. Ele possibilitara anos pacíficos e propiciara a formação de uma classe dirigente culta. E esta adequação da acção cultural e política só a faz António Ferreira a propósito de outro rei, D. Dinis. São dois exemplos concretos do elogio da pessoa de um rei de «spirito alevantado», amante das letras, que não descura, antes cuida dos vários aspectos da vida do seu reino. E a aliança da cultura e da acção governativa é a condição do reforço do poder para o humanista, que assim chama ao rei Piedoso «o nosso grande Augusto, bom Trajano» (5).

Na mesma linha saúda os Príncipes D. João e D. Joana, dados por Deus «ao ceptro Ocidental, e do Oriente», exortando-os a prosseguir «felices, pios, vencedores», para novos mundos e novos mares, com a bandeira «qu'he de Christo»,

---

(5) J.S. Silva Dias, *ob. cit.*, p. 921; Dionísia Camões, *ob. cit.*, pp. 486 e 476-7, cit. do Epitaphyo de D. Dinis: «regeo, edificou, lavrou, venceo / Louvou as Musas, poetou e leu», e do passo da Carta a D. Simão da Silveira: «Sancto Dinis na Fé; nas armas claro, / Da patria pay, da sua língua amigo, / Daquellas Musas rusticas emparo». A. Ferreira, *Poemas Lusitanos*, col. Clássicos Sá da Costa, vol. II, *ob. cit.*, pp. 194 e 175.

Há que prolongar o paralelo, e ler, com tal preocupação, o epitáfio que António Ferreira dedica a D. João III. Nele, evocando a forma como «em guerra, [...] em crueldade A santa Igreja ardia, e Cristã gente», lembra que a «piadosa liberalidade» do rei estendera-se até ao Oriente, terminando o retrato de tal chefe: «bom Rei, pai verdadeiro da Religião, e letras João terceiro». *Poemas Lusitanos...*, *ob. cit.*, vol. II, p. 197.

«Mais que os presentes Reis de que sois filhos, / Que o Mundo tanto teme, e honra, e ama»... (6).

A perda da segurança de tal bem e glória dita a Elegia a D. Francisco de Sá de Menezes, quando da morte do Príncipe D. João (7) e o lamento «de nossa desventura», à morte de D. João III (8), que nos deixa «Reinando Sebastião, Rei de quatro anos: / Ano cincoenta e sete» (9). Mas o convite horaciano e mirandino para o alheamento não é totalmente seguido (10). Ao mesmo tempo que aguarda a promoção pela Universidade e nos tribunais de estado, António Ferreira continua a intervir junto de, entre outros, João Roiz de Sá de Menezes, Luís Gonçalves da Câmara, Pero d'Alcáçova Carneiro, se não se endereça directamente a D. Sebastião e ao Cardeal Infante, para que se completem os vários aspectos

---

(6) António Ferreira, *Poemas Lusitanos*, col. Clássicos Sá da Costa, *ob. cit.*, pp. 116-118. A este propósito, no que respeita ao Príncipe D. João, Dionísia Camões salienta o facto de António Ferreira lembrar que o indigitado herdeiro do trono conhecera «a nova idéa de Rey...». Dionísia Camões, *ob. cit.*, p 476. Vd. a Elegia «A Francisco de Sá de Menezes, na morte do Príncipe D. João, a quem serviu de Aio, e Camareiro-Mor», António Ferreira, *Poemas Lusitanos*, col. Clássicos Sá da Costa, *ob. cit.*, vol. I, p. 150.

(7) Elegia «A Francisco de Sá de Menezes...», in António Ferreira, *Poemas Lusitanos*, ed. Sá da Costa, *ob. cit.*, vol. I, pp. 147-152. A Professora Doutora Maria Helena Rocha Pereira aponta as relações de Ferreira com Diogo de Teive, e lembra como o humanismo do eminente professor de Humanidades de Coimbra o levou a transpôr, para os moldes clássicos, o tema da morte prematura do filho de D. João III. Maria Helena Rocha Pereira, *ob. cit.*, p. 80.

(8) A.N.T.T., *Corpo Cronológico*, Parte I, maço 101, doc. 71, «Carta de Antonio Ferreira escrita em Lisboa a Antonio de Castilho com a notícia de ser já professo o Senhor D. João, e outras couzas particulares», doc. transcrito e publicado por Brito Rebello, «Cartas de António Ferreira e de Diogo Bernardes a Antonio de Castilho», *Archivo Historico Portuguez*, vol. I, Lisboa, Anno de 1903, pp. 138-148, nas pp. 144-145. Adrien Roig, *Antonio Ferreira. Étude sur sa vie et son oeuvre (1528-1569)*, Fundação Calouste Gulbenkian, Paris, 1970, p. 115.

(9) António Ferreira, *Poemas Lusitanos*, ed. Sá da Costa, *ob. cit.*, Livro I, Sonetos, I, p. 4.

(10) J. S. Silva Dias considera António Ferreira, como Sá de Miranda, expressão do conflito entre a consciência individual e o ambiente. «um conflito relativamente agudo entre as opções interiores e as possibilidades exteriores da sua objectivação social ou literária». José Sebastião da Silva Dias, *ob. cit.*, p. 924. Será um exemplo do «humanismo de frustração» de que fala António José Saraiva, na sua obra *O Humanismo em Portugal*, Lisboa, 1956, p. 105, citado por Nuno José Espinosa Gomes da Silva, *ob. cit.*, p. 93.

da educação de el-rei: o bom conselho, a boa prudência, o amor ao povo, o exemplo, o reconhecimento do valor das obras literárias, ao lado das armas, «Sans letras, justas armas, dous esteos / Firmissimos do Império só tenhamos», diz na Carta a Pero d'Alcáçova Carneiro (12).

O poeta apela para que se esclareça o essencial, em detrimento do secundário. «Duas cousas somente se hão mister / Na República boa: corpo e alma / Ditosa aquela que ambos bons tiver!». A cultura tem como missão apontar o essencial, propor valores. E, assim, apela a D. Sebastião para que vá «Erguendo a Christan Fé, que fraca jaz / Aos teus igual justiça repartindo», ou, como se pode ler na carta ao mesmo rei, para que cumpra o pacto com seu povo que «junto [...] nũa vontade / Num só, por bem commum, pôs seus poderes, / Promettendo obediencia, e lealdade» (13).

Para com o Cardeal D. Henrique, o apelo do jurista será claríssimo. O seu depoimento, aliás, torna-se numa corroboração da atitude daqueles que propuseram D. Henrique como regente e defenderam, em várias ocasiões, o afastamento de D. Catarina de Áustria. O sentido de tal apelo vem esclarecido: ao novo regente, António Ferreira pede, fundamentalmente, reformas: «Reforma, grã Senhor, em todas partes / Este Reino, que em ti espera e confia, / Porque igualmente todo te repartes». O sentido da instituição real sai reforçado destas obras (14).

---

(11) Adrien Roig, *ob. cit.*, pp. 76-94.

(12) Aspecto salientado por Dionísia Camões, *ob. cit.*, p. 485. Vd. Cartas de António Ferreira a João Roiz de Sá de Menezes, Luís Gonçalves da Câmara, e Pero d'Alcáçova Carneiro, e as próprias cartas a el-rei D. Sebastião e ao Cardeal D. Henrique. António Ferreira, *Poemas Lusitanos*, ed. Sá da Costa, *ob. cit.*, vol. II, pp. 58 e ss.; 133 e ss., 38 e ss., 117 e ss. e 124 e ss.

(13) Dionísia Camões, *ob. cit.*, pp. 474 e 479, refere o soneto XV dedicado a D. Sebastião e a Carta ao mesmo rei. A equiparação da cultura à alma vem na Carta a Pero de Andrade Caminha. António Ferreira, *Poemas Lusitanos, ob. cit.*, vol. I, p. 77, vol. II, pp. 117-124 e 70-80.

(14) Carta ao Cardeal-Infante, in António Ferreira, *Poemas Lusitanos, ob. cit.*, vol. II, pp. 124-133. Dionísia Camões, *ob. cit.*, p. 478; Maria do Rosário de Sampaio Themudo Barata de Azevedo Cruz, *ob. cit.*, II Parte, cap. I.

Voltando a 1557, contrariando o negativismo, António Ferreira saudava a forma como o reino ficava sendo governado «a maneira de republica obrigado todo» e provido «por conselho». Em concreto, pode ver-se aqui uma referência ao pacto da regência. Mas, de forma mais teórica, poder-se-ia ver, nesta alusão à república, o apelo à obrigação perante as leis: sejam elas o pacto do rei com o povo e, na decorrência, a acção legisladora de quem assume a função de reinar para o bem comum.

Da acção de conselho faz seguir o conhecimento e remuneração, pelo rei, dos merecimentos de cada um — carácter paternalista e remunerador, dispensador de graças e mercês perante o juízo divino, instância mediadora e não fonte de poder (15).

Esta referência à prática de conselho está relacionada, também, com um outro aspecto que desejo salientar. No contexto dos temas «educação do príncipe», «missão do príncipe cristão», «papel dos vários grupos sociais como seus coadjutores», António Ferreira, na sua obra, critica a guerra entre cristãos, a ambição pessoal, a intrepidez arrogante do militar, propondo um outro tipo de nobreza, a verdadeira nobreza cristã e letrada, insistindo na «dignidade e função civilizadora das letras, criticando a rudeza dos que as não sabem estimar» — atitude perfeitamente horaciana se não acompanhasse a insistência no fortalecimento dos argumentos religiosos, como é patente na Carta a Luís Gonçalves da Câmara. Prosseguindo, era neste grupo de nobres, cristãos e letrados que se deveriam incluir os necessários colaboradores, os necessários conselheiros, como escreve ao regente D. Henrique e como se lê na apologia do conselheiro, na Carta a Francisco de Sá de Menezes (16),

---

(15) Dionísia Camões, *ob. cit.*, pp. 482 e 487-488 e a análise da «Castro», pp. 489 e ss.; Maria do Rosário de Sampaio Themudo Barata de Azevedo Cruz, *ob. cit.*, cap. I.

(16) Na virtude assenta a genuína nobreza, como foca na carta a António de Sá de Menezes. Perdido o sentido da virtude, todos serão povo. «Eu chamo povo onde há baixos intentos», como diz na Carta a João Roiz de Sá de Menezes. Mais adiante, na mesma composição, insiste em que, no seu entender, o vulgo significa o insensível

Para António Ferreira, a língua, a história, o direito, seriam a base de identificação essencial para o chefe e para a classe dirigente, que, com o primeiro, teria uma relação intrínseca e não meramente funcional, como se veio a verificar ([17]).

Na decorrência, e para além deste tipo de participação, António Ferreira esperava ingressar no aparelho de estado. Com efeito, obtivera o bacharelato em Leis em Coimbra, tendo-o apadrinhado, na ocasião, o Doutor Martim de Azpilcueta Navarro; sob custódia de outro professor coimbrão, o Doutor João Morgovejo, licenciara-se e doutorara-se em Direito Canónico, em 1555. Na Universidade ensinara na cadeira do Doutor Jaime de Morais. Mas a carreira docente interrompeu-se, tendo António Ferreira regressado a Lisboa em 1556 ([18]). Daqui escrevia, em 30 de Junho do ano seguinte, a carta que venho referindo, cerca de quinze dias depois da aclamação de D. Sebastião rei de Portugal, endereçada ao seu condiscípulo António de Castilho, que se bacharelara em Direito Civil em 1554 ([19]), carta que enviava por Luís Glavão ([20]).

---

ao bem do espírito; referir-se-á aos homens «feitos todos de terra, e de metal». Por sua vez, na Carta ao Cardeal D. Henrique, diz: «Boas letras, Senhor, não são baixezas. / Pera o público bem também estudam / E cantam os bons poetas; deleitando, / Ensinam, e os maus afeitos em bons mudam» (Carta citada por Dionísia Camões, *ob. cit.*, p. 486). Idênticamente se exprime na Carta a Luis Gonçalves da Câmara e na Elegia a Francisco de Sá de Menezes. Vd. António Ferreira, *Poemas Lusitanos*, ed. Sá da Costa, *ob. cit.*, vol. II, pp. 49, 59-60, 133 e ss., 147 e ss..

([17]) Em contrapartida, lembra-se a queixa de Caldas Pereira, no começo do último quartel do século XVI, dramatizando a situação dos homens de cultura, em relação ao aparelho de estado, pois não participavam da administração. Nuno José Espinosa Gomes da Silva, *ob. cit.*, pp. 333-334. O mesmo autor refere a regressão das ciências jurídicas, comparando-a com o aumento de importância dos tribunais, *ibidem*, pp. 339-340.

([18]) Adrien Roig, *ob. cit.*, p. 115. Vd. atrás, nota (10).

([19]) Adrien Roig, *ob. cit.*, p. 77. Joaquim Veríssimo Serrão, *A «Crónica de D. João III» de António de Castilho*, Sep. de *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. II, Fundação Calouste Gulbenkian, Paris, 1970, pp. 317-403, pp. 320-321.

([20]) Luís Galvão, filho de Jorge Roiz, escrivão de câmara de el-rei D. João III, recebe carta de desembargador da Casa do Cível em 8 de Maio de 1579. A.N.T.T., *Chancelaria de D. Sebastião e D. Henrique, Doações*, Livros 1, fol. 203 e 41, fl. 261.

Tanto Ferreira como Galvão ascendem a desembargadores da Casa do Cível, enquanto Castilho é chamado à Casa da Suplicação ([21]).

Nesta carta, escrita de seu punho e assinada, para além das notícias sobre a situação política, de alusões à expectativa (de promoção) em que se encontrava, das referências ao pai e ao irmão que andava na armada, e da menção de um amigo comum que professara, António Ferreira pedia a António de Castilho que lhe mandasse «os alciatos» de que este lhe tinha falado, prometendo: «eu os guardarey e terey como seus té o tempo q̃ mandar» ([22]).

Esta referência bibliográfica não passou despercebida. O primeiro investigador que publicou a carta de António Ferreira a António de Castilho, Brito Rebello, esclarece: «Pede-lhe em seguida os Alciatos, isto é, os *Emblemas* de André Alciato, célebre jurisconsulto milanez, publicados pela primeira vez em 1531, e que, pela elegancia, graça e força do seu estilo, tinham dado ao seu auctor um logar entre os poetas, e lhe haviam grangeado fama universal» ([23]). Brito Rebello prossegue, lembrando a preparação literária de António Ferreira, o doutoramento em Direito Canónico, os seus conhecimentos de Humanidades e as suas relações com os propagadores da Renascença em Portugal: Sá de Miranda, Diogo

---

([21]) Carta de nomeação de António Ferreira, como desembargador da Casa do Cível, de 14 de Outubro de 1567, A.N.T.T., *Chancelaria de D. Sebastião*, Livro 20, fl. 477; C.ª de ordenado de 50.000 reis ao ano, em 20 de Outubro de 1567, *ibidem*, Livro 18, fl. 508. C.ª de nomeação de António de Castilho como desembargador da Casa da Suplicação em 9 de Novembro de 1566, *ibidem*, Livro 17, fl. 280. Maria do Rosário de Sampaio Themudo Barata de Azevedo Cruz, *ob. cit.*, Apêndice III; Adrien Roig, *ob. cit.*, p. 132; J. Veríssimo Serrão, em *A «Crónica...»*, *ob. cit.*, p. 320, lembra como Castilho obteve o bacharelato em cerimónia presenciada pelo Doutor Azpilcueta Navarro, sendo padrinho o Doutor Manuel da Costa; licenciado em 1562, será, a partir de 1571, Guarda-Mor da Torre do Tombo.

([22]) António Ferreira viveria em Lisboa, provavelmente com o pai, Martim Ferreira, escrivão da fazenda do Duque de Coimbra D. Jorge de Lencastre, o que explica as relações do poeta com a Casa de Aveiro. O irmão será Garcia Frois, a quem é dedicada a Ode VI do Livro I. A. Roig, *ob. cit.*, p. 69; Maria Helena Rocha Pereira, *ob. cit.*, p. 8.

([23]) Brito Rebello, *ob. cit.*, p. 139.

de Teive, Manuel de Sampaio, António de Castilho. Desde então, os investigadores que citam esta carta referem sempre Alciato como o autor dos *Emblemas,* sem relevar outras facetas, pelo que a referência a Alciato é quase reduzida a pura presença estilística e a especificidade da sua cultura é submergida no teor geral das Humanidades (24).

Ora, não será minimizar a figura de Alciato? E, no que diz respeito a António Ferreira e à conjuntura política portuguesa de Junho de 1557, esquecer que se trata de um jurista reflectindo sobre uma crise de poder?

A menção dos «Alciatos» prende-se, muito provavelmente, à figura e obra de André Alciato, jurista, milanês por nascimento, doutorado em jurisprudência em Bolonha, professor de direito em Avignon, Bourges, Pavia, Bolonha e Ferrara, e a quem se deve, acima de tudo, o facto de ter relevado a importância dos estudos jurídicos dentro das Humanidades. Com efeito, sem esquecer a complementaridade das letras, André Alciato não reduziu o Direito à Filologia, antes aproveitou o estudo da língua, da literatura e da história antiga para compreender o Direito, defendendo, ao mesmo tempo, um património jurídico e um verdadeiro método, aceitando e utrapassando, por isso, toda a glosa (25).

Citando a obra de Alciato *De Verborum Significatione,* de 1529, Nuno Espinosa Gomes da Silva lembra que, para o mestre italiano, não entenderia a glosa nem quem abor-

(24) J. Veríssimo Serrão, *A «Crónica...»*, *ob. cit.*, p. 320, nota (7). Adrien Roig, *ob. cit.*, p. 116. Este autor generaliza, dizendo: «Le Livre des Emblèmes d'Alciat (1492-1550) connut au XVI.ème et au XVII.ème siècle un très grand succès». J. Veríssimo Serrão, no entanto, em outra obra, acentuara a importância de Alciato como mestre de Direito; não referia, contudo, qualquer relação entre Alciato e António Ferreira, apontando sim, que António de Gouveia não cita o mestre italiano. Quanto a Alciato, salienta, expressamente, o seu papel no «humanismo jurídico», referindo as obras de Pierre Mesnard, «Alciato y el nacimiento del humanismo juridico», *Revista de Estudios Politicos,* tomo XXXIII, Madrid, 1950, e de D. Maffei, *Gli inizi del'Umanesimo Giuridico,* Milano, Giuffré, 1956. Joaquim Veríssimo Serrão, *António de Gouveia e o seu tempo (15-0-1566),* Separata do *Boletim da Faculdade de Direito de Coimbra,* vol. XLII, Coimbra, 1966, pp. 27, 64 e 150.

(25) Nuno José Espinosa Gomes da Silva, *ob. cit.*, p. 177.

recesse os estudos das Humanidades, nem, também, quem não entendesse da disciplina civil, atacando a «audácia» dos que abordavam os problemas jurídicos sem preparação, como teria sido o caso de Lorenzo Valla ([26]).

Mas, também poderia a designação da carta de António Ferreira dizer respeito a outro Alciato, teólogo que aderiu à Reforma de Genebra, cidade que veio a abandonar depois da condenação da sua doutrina da Trindade por Calvino, tendo-se retirado para a Polónia, vindo a morrer em Danzig em 1565 ([27]).

Reservadas as conclusões que se poderiam obter pela pesquisa desta outra hipótese, e voltando à interpretação a todos os títulos mais plausível — a da referência dizer respeito ao jurista André Alciato — estamos perante uma personalidade que pertence a um grupo de juristas e professores italianos célebres, que deixaram marca em alguns dos estudantes portugueses que frequentaram as universidades estrangeiras, de Itália e de França. Durante os seus estudos em Itália, Gaspar Vaz tem como mestres alguns dos mestres de Alciato ([28]). Em França, onde as escolas de Direito se combatiam e os defensores do Direito Histórico eram atacados, António de Gouveia é discípulo de um outro jurista que segue Alciato: Emile Ferret ([29]), É referida, ainda, a influência que Alciato exerceu sobre o lisboeta Luís Alvares Nogueira, que lhe dedica largo encómio ([30]).

([26]) *Ibidem*, p. 180. Lembre-se, também, que na produção de André Alciato, a par das obras de cunho predominantemente literário, além dos *Emblemata*, se conhecem as *Adnotationes* a Tácito; como jurista deixou-nos as *Adnotationes* ao Código Justitinianeu, os *Paradoxa* e as *Dispunctiones*.

([27]) Será possível o conhecimento, por Ferreira, «expressão do humanismo cristão numa sociedade da Contra Reforma», desta personalidade? José Sebastião da Silva Dias, *ob. cit.*, p. 917.

([28]) Nuno José Espinosa Gomes da Silva, *ob. cit.*, p. 175. Gaspar Vaz fora discípulo de Jasão de Mayno e de Filipe Décio, mestres de Alciato.

([29]) Joaquim Veríssimo Serrão, *António de Gouveia...*, *ob. cit.*, p. 85.

([30]) Nuno José Espinosa Gomes da Silva, *ob. cit.*, p. 184. Nogueira, na sua obra, refere-se a Alciato como «nostra aetate vir doctissimus» e «iuris civilis instaurator diligentissimus».

É, também, sabido como a corte de D. João III seguira o debate entre juristas e literatos, em que os primeiros levaram a melhor, pressionando o rei a preterir Aristóteles e Platão em favor de Bártolo, Baldo e Acúrsio ([31]).

Para além disso, a problemática da obra dos juristas formados nas escolas portuguesas revela uma perspectiva histórica semelhante à que o mestre italiano representa. Dentre os humanistas portugueses, alguns tinham procurado erguer-se à interpretação histórica do direito pátrio, como quisera Duarte Nunes de Lião em 1548, em tendência depois não continuada ([32]). No mesmo rumo António de Gouveia, antecedendo Cujácio, desenvolveria o seu pensamento em França. Em Portugal, no mês da morte de D. João III e da aclamação de D. Sebastião rei de Portugal, quando se teme falar dos presumíveis herdeiros portugueses do torno, e de Castela uma embaixada propõe a glosa do tema da sucessão do Príncipe D. Carlos ao trono português, ou a da Princesa D. Maria irmã de D. João III, reservando-se as possibilidades de sucessão de Filipe II, a resposta a dar exigia uma reavaliação da história do Direito português. António Ferreira, o jurista formado por Coimbra, que esperava ascender na carreira pública, citava André Alciato. No círculo da sua convivência, da sua formação, outros se interrogavam sobre a continuidade e o sentido da existência colectiva, sobre o problema da sucessão ao trono, da preparação do rei para a difícil arte de governar: o douto alcaide do Porto, João Roiz de Sá de Menezes, antigo conselheiro da corte, endereçava a D. Catarina as suas advertências e exortava-a a amparar o neto na tradição governativa de D. João III. O desembargador e deputado da Mesa da Consciência Gonçalo Dias de Carvalho, que em Coimbra acabara o bacharelato com António Ferreira, dirigia ao rei a sua carta, salientando a importância de el-rei

---

([31]) *Ibidem*, pp. 95 e 199.

([32]) Nuno J. Espinosa Gomes da Silva diz-nos que esta perspectiva foi postergada; a codificação de leis de Duarte Nunes de Lião está aquém do projecto. A perda de perspectiva vem a par do crescendo da jurisprudência dos tribunais. Nuno José Espinosa Gomes da Silva, *ob. cit.*, pp. 175-183.

ser criado e instruído nas leis de governo, escolher bem os conselheiros e cuidar da boa administração da justiça. O mestre de Ferreira em Coimbra, Manuel da Costa, insistia, em breve, na necessidade de se criar direito claro sobre a sucessão ao trono português ([33]).

Quer-me parecer que, no clima de expectativa política, histórica e cultural, no começo do reinado de D. Sebastião, se pode definir, assim, uma tendência para a individualização do reino, na sua história, na sua língua, na sua legislação, nas suas instituições, na própria extensão territorial que ocupa dentro do quadro político das relações externas em que tem responsabilidade. Todo o louvor da linha dinástica tem este sentido e o apelo ao rei é uma garantia geral para o estado. Ora, estes aspectos não estão longe das perspectivas do humanismo jurídico de que falávamos a princípio. Antes, a exploração das necessidades a atender pela governação e das perspectivas culturais seria benéfica.

Estas questões não eram, ainda, abafadas pelo crescendo burocrático, pela regulamentação funcional dos tribunais civis, eclesiásticos ou mistos. O próprio apelo à institucionalização do conselho de estado representava mais uma garantia para a política nacional, pois seria esta a instância a superar os vários argumentos derivados dos múltiplos quadrantes de experiência concreta.

O grupo dos responsáveis públicos, dos homens de leis, dos humanistas, toma, no debate, uma posição própria.

([33]) Maria do Rosário de Sampaio Themudo Barata de Azevedo Cruz, *ob. cit.*, cap. I, pp. 12, 48 e 52. Em sentido convergente se poderá interpretar a polémica sobre os tribunais, o preenchimento dos cargos da função pública, o parecer do Conde de Castanheira e a Carta do Bispo do Porto, em resposta à consulta de D. Catarina sobre a promoção de um ex-corregedor. *Ibidem*, pp. 72 e 180. Aliás, o levantamento, a que se procedeu, do quadro da magistratura, carreiras, proveniência social, bibliografia, visou, além de outros passos, possibilitar, posterormente, a caracterização da sua cultura específica. Quanto a outro assunto, lembro, a propósito, que, se Diogo de Teive poderia ter sido conhecido como professor de Humanidades em Coimbra por António Ferreira, Manuel da Costa fora, com Jaime de Morais, André Vaz, António Vaz Castello e outros, seu professor na licenciatura. A. Roig, *ob. cit.*, p. 94.

Os problemas a resolver manifestavam uma hierarquização de valor e premência. A definição do direito podia evitar a tirania do facto. Em termos de continuar a garantir um critério nacional, era necessário definir o regime e, portanto, também a sucessão. Quando António Ferreira nos traça, no começo da segunda metade do século XVI, perante a dificuldade de assegurar a sucessão no trono português, o retrato de um chefe político — para quem a língua, a história, o direito, seriam uma base essencial de identificação; para quem o conselho dos melhores seria o apoio essencial da sua relação com o povo; para quem o mando, à sombra da bandeira de Cristo seria um dever; quando Ferreira fala «nas Portuguesas glórias», que darão honra a Apolo e a Marte — não se trata de condescendências para com triunfalismos, mas de aceitação e reconhecimento de uma linha de continuidade, de destino, de ordenamento a um fim que ultrapassa o culto formal renascentista.

É a identificação da cultura de uma nação, representada pela monarquia portuguesa em 1557. É a concepção humanista jurídica que aproxima António Ferreira do célebre mestre italiano André Alciato.

Penso, por tudo o que ficou dito, que a referência a Alciato não é algo de acidental ou mero interesse pela forma, mas traduz, para o pensamento jurídico português do tempo, no que respeita a António Ferreira, a resposta a uma problemática política e cultural, nos termos positivos e concludentes de um verdadeiro profissionalismo.

A voz da cultura e da preparação adequada ao exercício das funções de interesse público contribuiu, decerto, para se refazer um equilíbrio institucional e político no começo do reinado de D. Sebastião. Ela não pôde, pela sua parte, impedir a crise de sucessão e a perda da independência em 1580.

M.ª do Rosário de Sampaio Themudo Barata de Azevedo Cruz

PENSAMENTO FILOSÓFICO EM PORTUGAL

CONHECIMENTO, RAZÃO E VALORES

NOS SÉCULOS XVIII E XIX

O estudo que aqui se apresenta e que, com gratidão, é dedicado ao Prof. Silva Dias, teve a sua origem na reelaboração de algumas lições destinadas à disciplina de *Filosofia em Portugal,* expostas na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Foi essa reelaboração que me conduziu, depois, a um trabalho de síntese, apresentado e defendido nas Provas da minha Agregação, em Dezembro de 1985. Dadas estas razões, passemos ao tema indicado em título.

Constitui este trabalho de síntese uma tentativa de problematização daquilo que,, em textualidade filosófica portuguesa, de Setecentos e Oitocentos, me parece projecto viável de pesquisa, em função de três referentes essenciais:

I. Método, conhecimento, experiência e realidade
II. Razão
III. Domínio dos valores

I. *MÉTODO, CONHECIMENTO, EXPERIÊNCIA E REALIDADE*

a) *Desvalorização da lógica e da ontologia formais. Conhecimento e experiência*

Pode afirmar-se, sem receio, que uma parte bem significativa do discurso filosófico setecentista, em Portugal, paga

o seu tributo a Aristóteles, quer na posição tomada perante um Aristóteles «falseado», quer pelo teor da reflexão que o pretende reabilitar.

Um aspecto que se reporta a essa vigência conduz-nos ao interesse da física aristotélica, como no oratoriano João Baptista, tanto quanto certa persistência aristotélico-escolástica, no domínio dos conhecimentos lógicos e metafísicos é posta em discussão. A lógica ou ontologia formalista sofrem o embate de novos sentidos de experiência, coordenados por uma «lógica do mundo», por um «fazer» conhecimento, no horizonte de problemáticas de finitude, em detrimento de um liame a uma metafísica de todo o ser.

Poderemos ver, com distinção, esse desprender, desde o aparecimento da *Lógica Racional, Geométrica e Analítica* (1744), de Azevedo Fortes (1). É uma obra que reproduz intenções interventivas em relação ao saber das escolas que não são as da data em que sai dos prelos de José António Plates. O diferencial de atitudes nasce algumas décadas antes. É contemporâneo de um degelo interno à própria escolástica conimbricense, se atendermos ao caso de António Cordeiro ou mesmo de Soares Lusitano (2).

O desanexar de uma pedagogia que utilize uma lógica apofântica mostra-se na pretensão em enveredar por matrizes de conhecimento inovadoras como é o caso de Azevedo Fortes ao dizer que sobre o que pretende expor «nada há escrito no

---

(1) Sobre Manuel de Azevedo Fortes veja-se, Amândio Augusto Coxito, *O compêndio de Lógica de M. de Azevedo Fortes e as suas fontes doutrinais*, in «Revista de História das Ideias», vol. III (Coimbra, I. H. T. I.), 1981, pp. 9-28; António Alberto de Andrade, *Manuel de Azevedo Fortes, primeiro sequaz, por escito, das teses fundamentais cartesianas em Portugal*, in «Actas do XIII Congresso da Associação Portuguesa para o progresso das Ciências», t. VII, Lisboa, 1950, pp. 255-263; J. S. da Silva Dias, *Portugal e a Cultura Europeia*, in «Biblos», vol. XXVIII, Coimbra, Univ. de Coimbra, 1952, pp. 334 e ss.; Luís de Albuquerque, *Manuel de Azevedo Fortes*, art. in Dic. Ilustrado de História de Portugal», Ed. Alfa, 1986, vol. I, p. 267.

(2) Cfr. J. S. da Silva Dias, *Aristotelismo*, in «Grande Dicionário da Literatura Portuguesa e da teoria literária, dir. por J. J. Cochofel, Lisboa, Iniciativas Editoriais, 19, vol. I, p. 424, § V; *Idem, Portugal e a cultura europeia*, pp. 257 e ss.; Manuel Morais, *Cartesianismo em Portugal — António Cordeiro;* Braga, Livraria Cruz, 1966.

nosso idioma». Também na tradição latina da comunicação filosófica que lhe é coeva não há muito de significativo sobre o que vem a propor:

> «Na mesma Lógica Racional, que dividimos em quatro livros, que correspondem às quatro operações do nosso entendimento, que são perceber, julgar, discorrer, e ordenar, tratamos do método, em quarto lugar, sendo que já necessitamos de ordem e método para a primeira operação» (3).

O vero significado de um delineamento como o que acaba de se transcrever é para o aluno de Alcalá confrontado, depois, com o cartesianismo do Colégio de Plessis o que se apresenta em *discurso de método*, enquanto mediador de saber e vida. O ênfase posto na defesa da excelência das matemáticas entende-se como *ratio* inovador de discurso e legibilidade possível para um sentido de experiência que, com muita viveza transparece na dedicatória do seu livro ao príncipe, D. António. Falando de *conhecimento* e de *experiência*, o filósofo transporta para o desenho ideal do príncipe o desejo de uma filosofia em que se perceba o emergir de autenticidade:

> «Logo nas primeiras conversações reconheci em Vossa Alteza uma inata propensão ao amor da verdade, e uma direitura de espírito que nunca se satisfez, sem se convencer da ultima razão; e assim entre as partes, de que a Filosofia se compõe, mostrei eu a Vossa Alteza a pouca utilidade que se podia tirar da primeira parte, que é a Lógica, sendo tratada do modo que se ensina nas escolas; e sobre as ajustadas reflexões de Vossa Alteza fiz eu o projecto de ordenar esta que agora lhe

(3) *Lógica Racional, Geométrica e Analítica, obra utilíssima, e absolutamente necessaria para entrar em qualquer sciencia, e ainda para todos os homens, que em qualquer particular, quizerem fazer uzo do seu entendimento, e explicar as suas ideias por termos claros, proprios e inteligiveis*, Lisboa, na Offic. de Joze Antonio Plates, MDCCXLIV, Antiloquio, p. XV.

> restituo; tudo o que nela se acha mais conforme à recta razão, se deve à sua perspicaz inteligência; de que resultou tratarem-se nesta obra os mais importantes *conhecimentos da vida* (sub. nosso), como o conhecimento da nossa alma, e da sua imortalidade, de que imediatamente se deduz a existência do seu criador (...) A verdade tem muito maior força, do que teriam as mais finas e as mais delicadas expressões da retórica para mostrar o raro talento, e sólida penetração de claro juízo, que todos em Vossa Alteza reconhecem, e todos admiram e duvidam se possa achar outro entendimento mais dilicado, mais sólido, mais pulido, nem mais cultivado com a lição dos livros» (4).

A citação é talvez longa, mas parece-me necessária para justificar que, mais do que qualquer recordação das lições ministradas ao príncipe, ou preito ao poder, o que está em causa é a educação do *príncipe-filósofo* integrando um sentido geral de experiência, inovador. Percebe-se que o pensamento deve conter um apelo de *natura* que se furta à contemplação do mundo, embora não se diminua, de modo algum, a matriz de uma *essência naturante* de quem deve dar-se ao conhecimento das coisas pelo viés de uma ética de responsabilidade individual vivificadora do «nomos», e atenta a preceitualismos. Mas a inata propensão e amor da verdade do príncipe, realçam o que, desde o Renascimento, era o tema socrático da acção, pelo conhecimento do bem. E é, por isso, que o comprometimento do conhecimento motiva o autor, a afirmar, que «não se diga que a Moral é outra parte da Filosofia, pois tem diferente objecto; a que se responde que todas as ciências tem muitas coisas comuns e reciprocamente se ajudam umas às outras, e não há nenhum atentado do que aqui tratamos dos actos da nossa vontade, pela grande afinidade que tem com a Lógica Racional, nem devemos tratar

(4) *Idem*, na «Dedicatória».

os confins das outras ciências com tanto escrúpulo, como os príncipes guardam os confins dos seus estados» (5).

Julgo que estamos neste texto da primeira metade de Setecentos, perante uma sensibilidade ao filosófico que envolve, pela capacidade inata da razão, a justificação da emergência da liberdade constituinte do que se julga e diz saber. Não estamos longe do «eu», ao nível do «cogito», na altura de uma busca autónoma perante o saldo negativo da dúvida, em relação ao consenso de que em filosofia, nada se encontra sobre que não se possa disputar (6).

Em enquadramento de sensibilidade como aquele que acaba de ser delineado reencontramos o autor a construir a casa filosófica aberta:

> «Neste reino afirmam os professores que a filosofia que ensinam é de Aristóteles sendo certo que o mesmo Aristóteles ouviu por espaço de vinte anos a filosofia do seu mestre Platão e no frontispício da porta da Academia estava um letreiro, em que se liam as seguintes palavras: Nenhum entre aqui que não seja geómetra» (7).

Neste ponto, em que a reabilitação de Aristóteles ganha o sentido que será o do oratoriano João Baptista (8) ou o de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846) impõe-se duas perguntas: *Em primeiro lugar* que imagem de filosofia resulta desta, como que terapêutica de uma sabedoria degenerada («a vulgar filosofia que hoje se ensina nas escolas não é a de Aristóteles, ou é adulterada, que degenerou da antiga sabedoria») e que forma e sensibilidade de saberes surgem em nova abordagem

---

(5) *Idem*, Antiloquio, p. III.

(6) Cfr. Descartes, *Discurso do Método*, trad. de Newton de Macedo, 4.ª ed., Lisboa, 1961, Clássicos Sá da Costa, p. 10.

(7) *Lógica Racional...*, Antiloquio, p. (VII).

(8) Sobre João Baptista, oratoriano, veja-se J. S. da Silva Dias, *O eclectismo em Portugal no século XVIII — Génese e destino de uma atitude filosófica*, Coimbra, 1972, p. 11; Idem, *João Baptista*, art. in *Grande Dicionário de Literatura Portuguesa e da Teoria Literária*, cit. supra, vol. I, pp. 589-590; J. Esteves Pereira, *Natureza e expressão do saber*, in «Prelo», n.º 4, Lisboa, IN-CM, 1984, p. 74.

inquisitiva? *Em segundo lugar,* que legitimidade se vai afirmando no, muito presente, retomar de um «cogito» invocado como ingrediente de um «telos» de pensamento até aos nossos dias, vincando essa liberdade primordial de fundamentar.

b) *Liberdade constitutiva do conhecimento em relação ao saber. O teor operativo do conhecimento*

A questão da «autenticidade» de Aristóteles aparece, podemos dizê-lo, sem margem de dúvidas, na já antevista autonomização das disciplinas filosóficas. A totalidade de um mundo de conhecimento suporá um tribunal último de razão fora da órbita de um organicismo de «sapientia». No que tange à liberdade constitutiva do conhecimento em relação aos saberes e às doutrinas verifica-se que, a filosofia, podendo reportar-se à sapiência ou a um todo extensivo de ciência se distingue, nomeadamente pelo investimento do *método,* pela apetência do conhecer sobre o ser. Crescentemente, a solidez do raciocínio é a que mais se consegue por «luz natural» que por «formas». Daí o enquadramento justificativo de um texto como o de Fortes. Verifica-se no Engenheiro-mor do Reino o mesmo processo que em Descartes nos é legado por um *discurso de método,* propedêutico para a óptica, a dióptrica ou a geometria. Fortes divulga uma proposta de método que seja paradigmaticamente exequível para que os oficiais militares possam «satisfazer cabalmente as suas obrigações dirigindo com os seus preceitos os actos do entendimento... o que não poderão fazer se não conhecerem distintamente as faculdades da alma, e o uso que delas devem fazer, para adquirir a verdade que, no sentir de Platão, é o fim, que os verdadeiros Lógicos se devem propor» (9).

Importará advertir, neste ponto, que sendo o destinatário imediato o militar engenheiro, a intenção do autor é a de uma pedagogia do filosófico muito mais ampla, e correlata de

(9) *Lógica Racional...*, Antiloquio, p. (V).

distinta convenção de saber. Desde o início da sua exposição, Fortes quer advertir que são impróprias certas argúcias estando ele contra aqueles que defendem «questões para aguçar o entendimento, como se este se não pudera aguçar com muito maior utilidade em cousas que nos possam servir melhor para o uso da vida: o que seria muito mais conforme com a fraqueza do nosso entendimento, pouca duração da vida, e o muito, que nos falta por saber, para a podermos passar honestamente» ([10]).

O teor operativo patenteado nestas ideias e experiência (e convenção de experiência) do racionalista port-roialista Azevedo Fortes não indica, todavia, propensão fisicista da relativização de um universo de saber, apostado naquilo que depois será ou uma teoria de ciência ou uma redutora postura epistemológica.

Teremos, porventura, de enveredar pelo caminho de sensibilidade própria para a discussão dos problemas que em Ribeiro Sanches se pautará pela advertência de que a filosofia se acha fora do caminho da vida humana.

Parece que se quer fugir a um solipsismo fantástico, ao repouso de uma paráfrase do ser, a tudo o que não logre alcançar «conhecimento frutífero» ([11]). Como Spinoza, também Sanches, quer propor um método de *saber pensar*, que supõe uma dimensão ética ínsita ao exercício filosófico:

([10]) *Idem*, p. (II).

([11]) «....é necessário compreender a Natureza tanto quanto se necessite (....) além disso a sociedade deve ser ordenada de tal modo necessário para permitir, também, à maioria adquiri-la com certeza e facilidade. E assim se deve dar atenção à filosofia moral e à teoria da educação. E posto que a saúde é também um meio importante para lograr o nosso objectivo, deve incluir-se toda a medicina. E posto que muito do que é difícil se torna fácil pelo uso da habilidade técnica, não devemos, de modo algum, considerar como despresível a engenharia, pois esta põe mais tempo à nossa disposição e aumenta as nossas comodidades. Mas acima de tudo, e tanto quanto possível, devemos arranjar um meio para purificar e curar o próprio intelecto, para que possa compreender frutiferamente as coisas, sem erro e da melhor maneira», B. Spinoza, *Tratado sobre a reforma do intelecto*, cit. in P. H. Nidditch, *Spinoza*, in D. J. O'Connor, *Historia critica de la filosofia occidental*, Barcelona, Paidos, vol. III, p. 65.

> «... como a virtude é superior à ciência, por essa razão a verdadeira filosofia se concentra na moral, que é trabalhar cada qual na utilidade de si mesmo, e ao mesmo tempo de todos aqueles com quem estamos ligados em sociedade, ou com quem podemos vir a tratar. Estes conhecimentos servem em qualquer estado, que a fortuna ou as leis estabeleceram a cada qual: Elas são a origem da virtude, da ordem, da economia, da política, e daquela grandeza e rectidão de ânimo, que no caso que não houvesse leis que nos dirigissem e nos governassem seriam bastantes para vivermos reta e virtuosamente» (12).

O conhecimento não se desliga do impulso crescente da integração dos «dados da inteligência», na «actividade humana» prenunciando muito do que constituirá questão filosófica aprofundada em Silvestre Pinheiro Ferreira.

No entanto, o panorama da filosofia ensinada, ou mesmo discutida, à sombra do pombalismo cultural e pedagógico e suas sequelas é o da bipolarização da filosofia em *natural* e *racional e moral*, tornando-se difícil uma síntese do impulso subjectivo do conhecer com a necessária vigilância a uma limitadora identificação do ser à φυστς, atendendo à ambiguidade de conceito de «natureza» e «natureza das coisas». Perdida, em parte, a dimensão que proporcionaria a liberdade constitutiva de pensamento a par de uma eticidade que não se confunde com um qualquer jurisdicionalismo do pensamento (o *príncipe* de Fortes não é o *príncipe* da política cultural pombalina) a recuperação de uma inteligibilidade do real achar-se-á fragilizada pela redução a puras condicionantes genéticas, naturalistas, dessa inteligibilidade, e para cuja superação contribuirá a intervenção filosófica de S. P. Ferreira. Deve notar-se, todavia, que uma coisa é a produção filosófica deste publicista de Oitocentos, outra a persistência naturalista, e depois positivis-

(12) Ribeiro Sanches, *Obras*, Coimbra, Imp. da Universidade, 1959, vol. I, p. 10.

ta, propiciada pela inércia da legislação pombalina desde 1772. Mas voltemos a Silvestre Pinheiro Ferreira.

c) *A reflexão gnoseológica de Silvestre Pinheiro Ferreira*

O que mais ressalta no pensamento de Pinheiro Ferreira é a constante vigilância crítica, a par de um apelo de reflexão sobre o pensamento e a vida. Reflexão que na primeira metade do nosso século XIX está muito marcada pela tensão entre convenções metodológicas e perplexidades de um real intensamente vivido ([13]). Em Ferreira recupera-se, a meu ver, o que em Fortes ou em Sanches é frutífera articulação entre liberdade constitutiva de conhecimento com o seu teor operativo. Não pelo viés utilitarista, mesmo em leitor atento de Bentham, que o filosofo português foi, na busca de autoridade para a sua sistemática juspolítica, mas pela senda de uma articulação do ser, do conhecer e do valorar num exercício vigilante de pedagogia. Uma das imagens mais impressivas que podemos colher frente aos textos de Pinheiro Ferreira é a de que, saber é ensinar.

Por fim, a insurgência relativamente ao idealismo alemão e a uma constituição puramente formal do conhecimento é compensada, quer por um sentido teleológico de não reducionismo naturalista de fundamento, quer pelo sentido harmonizador de transcendência e imanência, em que a inspiração leibniziana é flagrante:

> «..... se fizerdes aplicação das diferentes advertências que durante esta exposição tenho feito, a quaisquer outros fenómenos da natureza, em cada um deles vereis uma nova prova da importante verdade, que com estes

---

([13]) Cfr., sobre a teorização e o sentido interventivo de Pinheiro Ferreira: J. Esteves Pereira, *Silvestre Pinheiro Ferreira — O seu pensamento político*, Coimbra, Univ. de Coimbra, 1974; M.ª Beatriz Nizza da Silva, *Silvestre Pinheiro Ferreira. Ideologia e Teoria*, Lisboa, Sá da Costa, 1975.

> exemplos me propuz mostrar-vos, a saber: que qualquer fenómeno por mais pequeno que ele seja, assim como é efeito da reunião de todos os que lhe tem precedido na vasta extensão do universo, assim também está ligado a todos os futuros como razão parcial de todos eles» (14).

Com este texto, queremos significar o que de englobador, tanto de racionalismo como de empirismo representa o discurso filosófico de Pinheiro Ferreira, estruturado numa teoria de conhecimento que parte da análise do *facto* para a *nomenclatura,* desta para o *sistema* e, finalmente, para o que em elaboração teórica se constitua em *método.*

Mas, em relação a este discurso, como se dá em liberdade constitutiva de conhecimento a natural emergência de uma autonomia de razão a par de eventuais dúvidas sobre o seu triunfo?

II. *DA RAZÃO*

a) *Da presença de Kant ao krausismo*

A matriz de conhecimento de Azevedo Fortes a Silvestre Pinheiro Ferreira pauta-se, no essencial, de facto, pela crescente afirmação de uma autonomia de razão. Não desenvolveremos este tema, em termos de Setecentos, naquilo que em Vernei se torna como que exigência do filósofo autêntico: «argumentar com razões, e não com palavras, fugindo de sofismas como indignos de um Filósofo que sinceramente ama a verdade» (15).

Importa-nos, sobretudo ver, agora, como se problematizou o nexo conceptual de Razão, em virtude da sua menor aceitação como paradigma de pensamento teórico e prático,

---

(14) Silvestre Pinheiro Ferreira, *Prelecções Filosóficas sobre a teoria do discurso e da linguagem, a estética, a diceósina e a cosmologia,* Rio de Janeiro, Imprensa Régia, 1813, Grijalbo, S. Paulo, 1970, p.

(15) Luis António Vernei, *Verdadeiro Método de Estudar,* ed. Salgado Júnior, Sá da Costa, 1950, vol. III, p. 107.

pelo sucessivo enfrentamento da figura de Razão com concepções condilacianas, ecléctica, de matriz schellingiana, positivistas e de um espiritualismo afim do bergsoniano.

Um dos primeiros momentos de desafio a um vínculo racionalista surge em notas críticas ao transcendentalismo kantiano, que Joaquim José Rodrigues de Brito resolveu ser necessário exarar nas suas *Memórias Políticas* (1803-1805):

> «Os Kancianistas dizem que o empirismo é uma arte própria da infância, e incapaz de produzir genios sistemáticos, que só podem brotar do teorético puro. Eles blasonão que a filosofia transcendental é só a que pode dar uma base firme às teorias, e aos sistemas. Por isso definem a Filosofia: Ciência dirigida a reduzir a um todo sistemático posto em princípios fundamentais, ou ciência de ligação determinada das coisas independentemente da experiência (...) Somente (...) as coisas construídas pela razão podem ser definidas, como a Filosofia, os princípios puros e as matemáticas puras» ([16]).

A anotação de Rodrigues de Brito, tendo na sua frente o *Traité des Systèmes* de Condillac invoca, à sombra dos que crisma de empíricos, os limites da razão, ao mesmo tempo que incorpora para a sua tentativa de *Política*, um ponto de partida metódico:

> «... já antes de Aristóteles se conheceram estes princípios chamados apodícticos e puros, e que tem carácter de universalidade, e de absoluto. Os empíricos conheceram e condenaram, sempre, com os puristas a filosofia transcendente que trata da origem e princípios das cousas, que excedem as forças da nossa razão» (...) ([17]).
>
> «Os princípios a-priori puros ou apodícticos (...) somente são os puramente demonstrativos. Todos os

([16]) J. J. Rodrigues de Brito, *Memórias Políticas sobre as verdadeiras bases da grandeza das nações e principalmente de Portugal*, Lisboa, na Impressão Régia, MDCCCIII, t. I, Mem. I, p. 4, nt. a.

([17]) *Idem*, p. 6.

mais não são apartados de toda a dúvida, como o da gravidade dos corpos, o da mortalidade do homem; eles só podem dar certeza conjectural, hipotética, ou condicional. Esta teoria vê-se bem que é incompatível com o nome de demonstração, que tanto no Prefácio, como nestas Memórias damos a certas proposições; mas ela não nos faz apartar da denominação imprópria ,que lhe demos. Algumas delas só poderão ser desmentidas pela experiência depois de muitas revoluções. Ainda que somente sejam certezas analógicas na frase do transcendentalismo, delas se pode tirar ainda mais interesse, que das matemáticas puras» ([18]).

A debilidade da resposta empirista reforça, obviamente, a recusa que se depreende da ideia que será também a de Silvestre Pinheiro. A recusa ao transcendentalismo reforça-se, aqui, pela conformação empirista de conhecer, na ambivalência de todo um século, em relação a uma epifania de Razão. É o sentido que podemos extrair do tipo de comunicação filosófica ao nível de ensino e que vai justificar a melhor aceitação que virá a merecer o idealismo schelingiano de Krause e Ahrens em meados do século ([19]).

De facto, na notação do conceito de Razão que pude observar em textos didácticos, em ensaios filosóficos como o de Amorim Viana, *Defesa do Racionalismo e Análise da Fé* ([20]) ou em polémicas como a da *Oração do Cristão* de Pinheiro Ferreira ([21]), verifica-se que, desde 1803, data da obra de Rodrigues de Brito, até meados do século está presente uma dicotomia marcada por um pólo de referência racionalizante e o assumir de limitações de racionalidade que

---

([18]) *Idem*, p. 8.

([19]) L. Cabral de Moncada, *O idealismo alemão e a filosofia do direito em Portugal*, in «Estudos filosóficos e Históricos, Coimbra, t. I, 1958.

([20]) Obra publicada em 1866.

([21]) Cfr. um excurso, *a polémica de Silvestre Pinheiro e Castilho* —, em *Silvestre Pinheiro Ferreira — O seu pensamento político* —, atrás citado (pp. 215-319) e em que transcrevo, também, as peças da célebre polémica.

explicarão desde logo, talvez bem, o enfrentamento finisecular de Oitocentos entre positivismo e espiritualismo.

Em compêndio escolar de 1843, seleccionando entre vários, Filosofia é a «recta indagação, conhecimento e ensino da verdade, enquanto esta se acha ao alcance da razão. Considerada debaixo deste ponto de vista, ela é ciência a mais universal, enquanto tem por objecto o exame de tudo quanto existe, e a razão humana pode alcançar. Mas como os objectos, de que o espírito humano pode adquirir conhecimento, se reduzem a duas grandes classes, uns que caem debaixo do domínio dos sentidos, e constituem para nós o mundo material ou dos corpos, outros que se não manifestam a nós senão pela consciência e razão e constituem o mundo imaterial ou dos espíritos e daqui vem a divisão da filosofia ou ciência universal em duas grandes partes: Física e Metafísica» ([22]).

Entende-se a inércia da convenção pedagógica pombalina, aqui presente, dos domínios da *filosofia natural* e da *filosofia racional e moral.*

Mas, o que foi sendo proposta mental cada vez menos adequada a uma vida de cultura e de reflexão perante a própria ciência que a propedêutica decorrente dos livros de Genovesi não podiam dar, dobrou-se de não menor melindre relativamente ao domínio de uma pedagogia de direito que enraizando a distinção racionalista da moral e do direito tomasiano (através do *Compêndio* de Martini) presente no individualismo kantiano de fundamento, crescentemente menos se ajustava ao que mais se procurava: Uma teoria superadora do estado de isolamento liberal, de sentido mais orgânico de comunidade. Daí decorre a conformação de razão e racionalismo tal como o encontramos em Joaquim Maria Rodrigues de Brito.

> «Razão quer dizer — o complexo dos primeiros princípios, ou qualquer deles separadamente; isto é, as ver-

([22]) M. P. de A. e A., *Noções elementares de Psicologia e Ideologia*, Braga, 1843, p. 1.

dades necessárias, que são as relações dos seres, como estão representadas no Ser absolutamente necessário e infinito. As ideias de ser, fim, causa, substância, tempo, espaço, totalidade, bem, belo, infinito, etc. são os elementos constitutivos da razão que todos os seres implicam necessariamente como condições ontológicas — formas absolutas, que o juízo imprime nos factos experimentais como condição lógica» (23).

Ou noutra intervenção:

«As determinanções empíricas, quer as consideremos subjectiva quer objectivamente, são concreções temporais dos conceitos da razão; e implicam, como condições de legitimidade da sua afirmação, a afirmação de todas as condições ontológicas necessárias à sua existência, e por isso, o juízo pode envolver muitas relações ontológicas» (24).

A leitura de Razão que aqui nos é fornecida exprime, justamente, a inflexão de sentido de uma finitude reivindicada para um discurso historicista e empirista que nos é lícito extrair da obra do outro Rodrigues de Brito, seu pai.

Este sentido teleológico é vizinho de um contexto de mentalidade romântica, em que se justificava bem, opôr à imanência de teor racionalizante do *Discurso Preliminar* da «Enciclopédia» com a sua «ciência de Deus, ciência do Homem e ciência da Natureza», a afirmação percuciente de Pedro de Amorim Viana:

«A humildade obediente quadra mais ao cristão que os alteamentos de uma ciência arrogante. Por isso os mais bem reputados escritos do catolicismo clamam

(23) J .M. Rodrigues de Brito, *Filosofia do Direito*, 2.ª ed., Coimbra, Imprensa da Universidade, 1871, pp. 48-49 (§ 64).

(24) *Idem*, p. 18.

tão acremente contra as pretensões da orgulhosa razão, e a *Imitação de Cristo* é um contínuo protesto contra a vaidade das discussões filosóficas» ([25]).

O confronto de atitudes e pensamento que percorrem o século XIX interessam, ainda, no plano da imanência, pela avocação da racionalidade do histórico, no acercamento pressentido de uma explicitação do Absoluto no Tempo a par da crise do cristianismo e do cristão, tão profunda e dolorosamente vividos por Antero ([26]).

Em todo o caso, a figura de Razão, por relação à empiria e à historicidade adquirirá contornos de uma desvalorização da conexão setecentista identificadora da filosofia e desta a um discurso de razão. Importa, por isso verificar no texto krausista, num dos parágrafos em que é tratada a faculdade intelectiva, a lição que a história é fonte externa perante a sensibilidade, a consciência e a razão que subministram ao juízo objectivo os objectos das suas afirmações ([27]).

Esta corrente ontologista de pensamento, de que não sabemos, ainda, qual a efectiva importância que teve na formação de muitos estudantes que na década de 60 cursaram Direito, em Coimbra, faz-se à sombra de uma mentalidade marcadamente voltada para o solidarismo, na pretensão de congraçar disposições formais e legais com o fundamento de realidades do direito e da moral, do estatuto de cidadão e da própria essencialidade do social. Mas, a seu lado, persiste nas escolas, uma metafísica ecléctica, que prolonga a inércia

---

([25]) Pedro de Amorim Viana, *Defesa do racionalismo e análise da fé*, Porto, 1866, p. 6.

([26]) Veja-se Gustavo de Fraga, *Reflexão sobre Antero*, Ponta Delgada, Univ. dos Açores, 1979. Aproveito a oportunidade da publicação deste trabalho para referir o incentivo do prof. Gustavo de Fraga relativamente ao desenvolvimento do tema que apresentamos ao leitor. Lembramos agradecidos as críticas e sugestões (decorrentes da apreciação feita à lição das provas para obtenção do título de Agregado) que contribuiram, em muito, para a reformulação deste artigo.

([27]) J. M. Rodrigues de Brito, *ob. cit.*, p. 12.

do programa pombalino, agora à sombra de estabelecimentos como as politécnicas ou as academias médicas. Em texto de 1843, a Metafísica «est disciplina qua traduntur notiones, causae et rationes maximae genericae rerum aeternarum, factarum et possibilium» ([28]). Difícil se torna na relativa imponderabilidade empírico-racionalista remanescente do preceptorado dos compêndios repetidos e adaptados de Genovesi qualquer sinal de problematização e alargamento da cultura filosófica. Só a partir da geração de compendiaristas como Costa e Almeida se presta melhor atenção, por exemplo a Kant, a Jacobi, a Reinhold e a Fichte e às correntes de pensamento filosófico que apareceram em fins do século XVIII e no decurso do século XIX ([29]).

Foi, por isso, muito possível que, sem defesas, o corpo da pedagogia do filosófico e da comunicação do filosófico se tornasse permeável ao positivismo, no propósito de tornar isento o pensamento de toda a consideração metafísica e teológica.

b) *O positivismo*

Desde a década de 60, com as lições do professor de Direito, Manuel Emídio Garcia ([30]), também entre nós, o positivismo era, por certo, sinal de um afã em não cindir a razão humana, no exorcismo contra a substância, por medo da teologia, ou para nos reportarmos a texto português que mais directamente nos elucida:

> «A filosofia positiva é o extracto purificado dessas gerações passadas, as quais foram para o cérebro das

([28]) Anónimo, *Elementos de Methaphysica segundo Genuense*. Segunda edição mais correcta, Porto, na Typ. de S. J. Pereira, 1849, p. 5.

([29]) A. Ribeiro da Costa e Almeida, *Curso Elementar de Philosophia*, Porto, Livraria Universal de Magalhães e Moniz, Editores, 1879, 3.ª ed., pp. 459-477.

([30]) Cfr. F. Catroga, *Os inícios do positivismo em Portugal*, in «Revista de História das Ideias», vol. I, Coimbra, I. H. T. I., 1978, p. 314 e ss.

> gerações dos séculos XVII e XVIII o que a educação é para o cérebro do indivíduo. Por isso, não é sensualista à maneira de Locke; nem idealista ao mundo de Berkeley, nem eclécticamente empirista como Hume; nem transcendentalista e teleológica pelo modelo de Kant; nem adopta as várias noções de absoluto e de cousa em si como Fichte, Schelling e Hegel; nem admite a física experimental de Schopenhauer (...) Estabelece a solidariedade dos acontecimentos e das coisas por uma lei demonstrada na história, na astronomia, na física, na química e na biologia — a lei da evolução. Eis aqui o que é e o que não é a filosofia positiva» ([31]).

Os factos submetidos ao império da lei generalizadora, balizados pelo *incognoscível* de Spencer, cujos *Primeiros Princípios* serão fartamente lidos, comentados e discutidos transportam-nos a uma racionalização e organização de saber que parece discrepar do tipo de compreensão patente no sentido de experiência setecentista de que, por mera leitura reducionista de método se queriam fazer herdeiros. Nesses textos, e peço aqui que se lembre da primeira parte o que disse sobre autenticidade e postura epistemológica, não era um empenhamento extensivo de saber articulado por uma síntese englobante — o «nexo teórico» a que Teófilo se reportará ([32]) —, que estava em causa (embora para o conhecimento racional de concepção de Mundo, já Azevedo Fortes lembrasse Copérnico, Galileu, Regiomontano, Tycho Brahe) mas um saber compreensivo.

O positivismo esse, representa uma fase terminal de um absolutismo de razão, sem grandes raízes que, como veremos, Leonardo Coimbra integrará naquilo que a seu ver é razão estática. Entretanto, já em texto de 1911, se fazia balanço

---

([31]) Correia Barata, *O positivismo e a ciência actual*, in «O Século», 1.ª série, Março 1878, p. 103.

([32]) Cfr. Teófilo Braga, *Hist. da Universidade de Coimbra*, t. III.

de um sentido de compreensão superador da correspondência de realidade objectiva e subjectiva, ou da *Razão* e *Acção* como princípios basilares:

> «A obra monumental de Augusto Comte ocupou o pensamento do fim do século último. Não foi um sistema isolado, determinado por uma cultura particular através de uma cerebração individual. Foi a vasta realidade mental de então, elaborada por um espírito profundamente sistematizador e claro. Em Comte tudo é claro, desde a síntese objectiva à síntese subjectiva. A tranquilidade mental é procurada, primeirio na clareza das ideias sobre a realidade, isto é, na tradição cartesiana. Depois o filósofo que sempre é um apóstolo, vai do homem para o mundo, já conhecido pela filosofia positiva. A síntese subjectiva, subordinando a realidade já construída ao homem, não está fora dos princípios filosóficos do sistema, nem da verdadeira interpretação do lugar da ciência na vida. Unicamente a própria vida é influenciada e modificada pelo conceito, que se faz da realidade. E este conceito é em Comte errado, porque lhe falta o necessário preliminar gnoseológico, que lhe teria evitado muitos erros e abertos muitos mistérios inibidores do seu pesado sistematismo. Assim perdeu a ciência que de fim passa a meio, e perdeu a realidade subjectiva, que, empobrecida pela sistematização objectiva encontrou Augusto Comte — o da metodologia científica. Mas por falta de uma teoria do conhecimento, explícita e clara, não aparece a verdadeiira relação do objectivo, para o subjectivo. Este tem de partir de um dado complexo, sincrético, que subordina o mundo ao ponto de vista do humano, imediatamente dado. Ora é na análise desse humano, que surge o real e o ideal, o valor e a realidade: portanto todas as dúvidas e todos os problemas. Mas, como dissemos, Comte representa as necessidades de uma época de indisciplina e de estéril loquela metafísica. É um apelo às indiscutíveis realidades, que o homem,

envolvido no seu sonho medieval, desconhecia. Auguste Comte perdurará, o positivismo já morreu» (33).

c) *Do positivismo para o espiritualismo*

Antes de, nesta parte da minha exposição, retomarmos textos portugueses importa, na avaliação de uma transição de positivismo, estabelecer o que constitui ponto de questionação do pensamento positivista, atendendo à sua estrutura sistemática: «Les lois logiques qui finalement gouvernent le monde intellectuel sont de nature essentiellement invariables, et comunes, non seulement a tous les temps et à tous les lieux, mais aussi à tous les sujets quelconques... Les philosophes devraient unanimement bannir l'usage de toute théorie qui force à supposer, dans l'histoire de l'esprit humain, d'autres différences réelles que celle de la maturité et de l'experience graduellement develloppés» Comte, *Cours*, V, 53. Em Comte, estabelece-se de facto, um princípio de ordem em que o homem partilha de uma biocracia, condição para uma sociocracia, sendo com tal pano de fundo positivista, que importa relembrar o que, atrás, indiciamos como uma razão estática, e que decorre da «sequência imobilizadora» de «estados definitivos». Por isso podemos, com aproveitamento, ler o que se segue de Leonardo Coimbra:

> «O pensamento moderno, e eminentemente o francês dinamisou a realidade, substituindo à razão estática no homem ou no Ser, uma razão dinâmica, experimentalista e progressiva. Em vez da razão humana sugeitando a realidade ao condicionalismo da aparência ou razão universal cristalizada num universo sem involução e indefinindos desdobramentos, em vez duma liberdade, absoluta mas subjectiva e sem eficácia, uma liberdade esforçada, fio de água filtrada por meandros do areal para logo

(33) Anónimo, *Augusto Comte*, in «A Águia», 1.ª série, n.º 4, Porto, 11-1-1911.

> soerguido, uma diferença de ritmo activo permitindo supressão e início de ligação, uma razão assimiladora e absorvente, coleante e adaptativa. O pensamento como que deixou os grandes canais, que o trabalho anterior rasgara para se lançar em pleno mar de vivas marés, que assintoticamente o levam a universais inundações, realisando-se desta forma o miraculoso fenómeno da água, que furtada à fatalidade do peso viesse, de quando em quando, de regresso à nascente. Já Guyau penetrara o pensamento de emoção, chamara a vida social e ideal a colaborar na ética e na estética, diluindo o seco cálculo moral nas grande marés da vida» (34).

Em linguagem de inexcedível poesia está, de algum modo, retomada a recusa de Silvestre Pinheiro Ferreira ao «eu» transcendental, no trânsito a uma razão criacionista. Leia-se, ainda, a propósito, L. Coimbra:

> «A razão imperialista é uma razão experimental, porque os apetites imperialistas terão de subordinar os seus elementos e hão-de arranjar mútuo acordo. A razão criacionista é uma razão experimental, porque tem de adaptar-se a uma razão mais ampla e íntima, que é a sua própria dialéctica de excesso e acção, porque é liberdade real e criadora do conjunto às partes de cada parcela para o todo» (35).

Em textos filosóficos portugueses que são posteriores a este, se acentuará o enfrentamento de convenções subjectivas e objectivas. Nomeadamente a expresão de uma esfera hegemonicamente «proposicional» de pensar, a par de uma esfera de cariz mais perceptivo. É tarefa de análise que guardarei para outro trabalho.

Mas vejamos, já de seguida, o que foi no domínio dos valores o percurso que delineamos até aqui.

---

(34) Leonardo Coimbra, *O imperialismo e o criacionismo*, in «A Águia», 2.ª série, vol. IV, p. 60.

(35) *Idem*, p. 61.

III. *DO VALOR E SUA PROBLEMATIZAÇÃO*

a) *A* «aretê» *setecentista*

Não é isento de risco, abordar, a temática sobre o sentido dos valores, em Portugal, no decurso do século XVIII e ao longo de Oitocentos e, necessariamente toda a dimensão de preocupação que penetrou as primeiras décadas do século das grandes guerras.

Julgo que, do mesmo modo com que me acerquei dos temas já expostos, também, no domínio em apreço, é exigível uma reperspectivação do que tem aparecido como norma de apreciação histórico-filosófica. Suponho, porém, que a emergência de uma eticidade de conhecimento, tal como a tratei a propósito da primeira parte do artigo, se reveste de inultrapassável sentido próprio para um nível discriminado dos valores em geral e em diferença específica, o da ética.

Penso que a persistência da *aretê* cristã começou a sofrer competição a propósito de um novo discurso de *nobreza,* já pautado no século XVIII por uma subjectividade de valoração que justificará, até, depois, a universalização do valor subsumido numa vontade geral que prestou força à ideologia liberal.

O discurso de nobreza como *aretê* e não como condição particular de nascimento, isto é, não como *disciplina* mas como *fundamento,* no acercamento crescente de uma valorização de felicidade pelo usufruto de bens terrenos se não pode ser nota caracterizadora de autonomia valorativa, em reflexão ético-filosófica encorpa a tendência de um pragmatismo de moralidade que virá a equilibrar a fundamentalidade dos valores morais, entre os pratos da balança da *razão* e da *paixão,* para nos servirmos do reverso apologético atento a propostas «filosofistas». Filosofismo, cada vez mais acompanhado, quer pela desteologização da ética, quer pela separação da normatividade do direito das convenções éticas preceitualistas. Os prenúncios podem nascer da pena de um autor já nosso conhecido:

> «Nobreza não é nobreza se não se atém a um conhecimento racional da sua condição (...) E não repara a

primeira nobreza (transposição social da ideia de 'princeps' de conhecimento) que, ao mesmo tempo outros homens de muito inferior condição, pela sua ciência lhe usurpam os grandes empregos, créditos e honras que deviam ser o ornato de seus nascimentos» ([36]).

Como em outro texto referi, é bem claro, que nesta anotação se pressupõe que há uma fundamentação natural de *aretê* por oposição a uma matriz formalista ([37]). Ou como em *Natural and Culture-Ethical thought in the french enlightenement* (1963) Lester G. Crocker sublinhou:

«Jesuits emphasized a formalistic morality in which conscience was no longer a light but a dupe. Bossuet's pronoucements was that the Roman Catholic Church is the ultimate guide tho morality, and the revocation of the edict de Nantes was made in this spirit. The jansenists, with their insistence on depravity redeemable only by grace, wese even more hostile to the sufficiency of conscience. Neverthless, Catholics admitted that evil, though it gives pleasure, also beings remorse. An important part of the eighteenth-century ethical thought consists in the re-evaluation of conscience. There is at first a movement which continues unabated throughout the period-toward reestablishing the authority of conscience» (p. 167) ([38]).

Que viés terá sido, se o houve, o de o desenquadramento de uma ética formal ou mesmo de uma ética religiosa mais rigorista? É que é preciso ter em conta que, em Vernei, a moderação da acção e a observância dos deveres, por muito que

---

([36]) Azevedo Fortes, *Lógica Racional, cit.*, pp. 4-5.

([37]) *Natureza e expressões do saber, cit.*, p. 72 e ss.

([38]) Cfr. também de L. Crocker a obra *An age of crisis — Man and World in eighteenth century french thought*, 3.ª ed., Baltimore 1970.

tenham de uma conotação jusnaturalista estão, todavia, colados a textos como este:

> «Porém, para formar um homem verdadeira ideia da ética deve primeiro formar conceito disto a que chamamos *Homem* em quanto aos costumes. Deve pois, trazer à memória que o Homem, composto de Corpo e alma, é uma criatura infeliz, sujeita a mil misérias e enfermidades do corpo e do ânnimo. Porque os conhecimentos do Homem são muito limitados e expostos a mil erros, de que a experiência nos dá mil exemplos que pode confirmar com o que leu na Lógica e Física (...) Não deve (=o estudante), porém, nesta matéria (=a ética) embaraçar-se o estudante com as disputas da *Escola* sobre o modo com que a ciência divina, e também o auxílio divino, não impede a nossa liberdade. Neste lugar, basta abraçar a opinião mais provável, reservando para a Teologia a disputa (...) Lei Natural é a mesma Divina com a diversidade que aquela conhece-se pela luz da Razão, esta foi publicada e escrita por Deus» ([39]).

A contenção de uma moralidade tal a que foi proposta e aceite e, por certo, adequada sem excessiva violência a uma matriz cristã virá na sequência dos textos do *Verdadeiro Método* que acabamos de citar. Serão os *Elementos de Filosofia Moral* de Johan Gottliebbe Heinecke, o ponto de referência das concepções éticas concorrentes de um preceitualismo que embora erradicado institucionalmente duvidamos que não fosse referência de acção. Mas o problema é o de uma história de sensibilidades. O que aqui nos importa, agora, é a estrutura do texto de *filosofia moral* com adequação aos domínios da ética, da política e da económica e como propedêutico fundamental do direito.

> «Como a filosofia seja não somente o conhecimento da Verdade, mas do Bem, e esta parte que trata do Bem

([39]) Luis António Vernei, *Verdadeiro Método de Estudar*, ed Salgado Júnior, Lisboa, Sá da Costa, t. III, pp. 288-289.

se chama prática, se divide em Ética, Política e Económica» (40).

O magistério do compêndio heineciano gerou alguma literatura decorrente da sua adopção ou do reencontro com uma opção mental que preexistia ao patrocínio do poder. É o caso de Bento José de Sousa Farinha ou de António Ribeiro dos Santos, que ambos se preocuparão com questões ligadas à problematização da *económica* e do *económico*, da teorização de obrigações às questões candentes da despenalização (da abolição da pena de morte ou das condições de asilo) e à tolerância étnica (41).

A conformação de uma ética, não formalista, tem todavia uma radicação de transcendência que não permite o acercamento tão generalizador como o da aludida «authority of conscience» a que alude Crocker, autor que atrás citamos.

Vou utilizar, para esse propósito, o manuscrito *49-I-18*, da Biblioteca da Ajuda, onde se integram uns apontamentos de *Económica*, de palpável influência heineciana e que, desde já, se impõe alertar para boa navegação em textos de ética de Setecentos, não se tratar de *conteúdo crematístico* mas de promoção da saúde das sociedades particulares (o que não impede, na confluência terminológica entender o que de problemático vai dessa organização do referente económico ao que se tornou numa aritmética política, depois numa analítica económica, mais recentemente numa gestão de crise, sepultando em cálculo o sentido originário do *valor crematístico* (42).

Trata-se, pois, de um conjunto de preceitos para «promover a saúde das sociedades particulares (sociedade fami-

---

(40) Joam Gotliebe Heineccio, *Elementos de Filosofia Moral* de... tirados do latim em linguagem, da edição de Nápoles de 1765, por Bento José de Sousa Farinha, Lisboa, na Of. de Jorge da Silva Nazareth, MDCCLXXXV, p. 3.

(41) Cfr. J. Esteves Pereira, *O pensamento político em Portugal no Século XVIII — António Ribeiro dos Santos*, Lisboa, IN-CM, 1983, p. 400 e ss.

(42) Cfr. a recensão crítica que fiz à obra de Guy Routh, *The origin of economic ideas* e publicada em «Cultura — História e Filosofia», vol. I, p. 558. Apresento, nesse texto, uma interpretação sobre a evolução e a equivocidade do conceito de crematístico.

liar, sociedade paternal, sociedade heril, sociedade doméstica), em que a dimensão puramente física, contratual, prática, naturalizante, da relação, está bastante ausente. No contexto dos seus apontamentos heinecianos Sousa Farinha (1740-1820) (que lera, também, as *Lezioni di Comercio* de Genovesi), adverte que «todas as vezes que fala da saúde da República, não (fala) em 'sentido físico' e 'tal qual é o do corpo'». Não andamos longe dos ensaios de *ética*, de Ribeiro dos Santos, para justificação de concepções, maioritariamente, de interesse jus-político.

O que tenho vindo apresentar de Farinha pela constatação de uma matriz transcendente de valoração, em que a relação humana se revê essencialmente nos deveres da criatura é, também, a leitura de António Ribeiro dos Santos dizendo que «o fundamento dos deveres do homem para consigo próprio derivam da razão que assiste na conservação da sociedade criada por Deus. Assim, exige se que o corpo e a alma sejam preservados. Mas diversificam-se os deveres, consoante emanam da fonte corpórea ou da fonte espiritual. Como valores vitais mais importantes, temos a salvação do corpo e do espírito, o que impede o uso da violência para consigo próprio, o trabalho imoderado, o luxo, o prazer, a negligência ou a valetudinariedade, que todos aceleram o caminho para a morte. E quanto aos deveres propriamente racionais estes privilegiando a vontade sobre a inteligência são os de enfrentar os acidentes da existência» ([43]).

b) *Ética e sociabilidade*

Debaixo do preceitualismo, mais correctivo que repressor, de possíveis conotações de valoração naturalista há, todavia, que fazer distinção do que constitui uma presuntiva subjectividade de valoração, perante a *amicitia*, como princípio de conhecimento para a acção «ex ratiocinatione animi tran-

([43]) Cfr. A. R. dos Santos, *Selecta Jurisprudentia Naturalis*, B. N. L., cód. 4668, F. G., fls. 5-11; e J. Esteves Pereira, *ob. cit.*, p. 183.

quilii» na acepção thomasiana dos *Fundamentos juris naturae et gentium* (1709) e, portanto, no entendimento de uma subtracção a conformações valorativas da raiz naturalista, e atreitas ao vínculo da revelação como fundamento. O que está presente nas concepções que, histórico-culturalmente, se crismariam de ilustradas e católicas, por analogia às que o não foram, é a hierarquização da *criatura*, da *pessoa* e do *cidadão* o que pressupõe, como via útil de pesquisa de fontes de pensamento, para quem se interesse por tal dimensão inquisitiva, a leitura do organicismo da *Theologia Naturalis* de Dheram, os escritos de Nieeuventyt, mais remotamente o *Systema Intellectualis* de Cudworth (44).

A percepção de uma valoração de *sociabilidade* que concorra com o espelhamento de transcendência essa, só ocorre, e mesmo assim com reservas a partir do texto de Teodoro e Almeida *Sobre a filosofia moral, em que se trata dos costumes*, de 1800 (Tomo X, da *Recreação filosófica)*.

Perante afirmações coetâneas, mesmo no nosso meio cultural, de um libertinismo tardio maior ou menor, empolado pela repressão do Poder, justifica-se o confronto entre um sentido valorativo da alegria e do prazer, mas sobretudo da contenção própria de uma felicidade harmonizadora do impulso da paixão e das conveniências da «boa razão» — com o que persistia por referência a uma «natureza das coisas» que que não é exactamente identificação, repita-se, com as «coisas da natureza» ou a entrega a um «amar-se a si (ou aos outros) conforme a lei da Natureza. Em todo o caso, a eventual leitura forçada de um dos elementos da continuada alegoria que constitui os últimos volumes da *Recreação Filosófica* de Teodoro de Almeida, não desvirtua o que no fundo é, como que convicção de fundamento e projecção definitiva de uma moral de contornos psicológicos. Aliás, o próprio Teodoro de Almeida tinha intuído isto ao invocar que o *poder mental* ou *moral* pode pertencer ao *casuísta* e ao *moralista* que obviamente ele não quer ser, na medida exacta em que liminar-

(44) *Idem, ob cit.*, p. 209 e ss.

mente se estatui (e desde os primeiros tomos da *Recreação*) que a *ética* não é um feudo do teólogo. Mas a filosofia moral de Teodoro de Almeiida não é, todavia, um embarcar num naturismo, em *ética* ou *estética* de indefinido prazer. E, além do mais, não se embarcava, em Portugal, para Cítera, com tanta facilidade mental. Procura encontrar-se uma perspectivação teleológica do exercício do conhecimento das coisas, da Natureza, do que depois poderá ser «um corpo de doutrinas que fazendo-nos conduzir pela mão da experiência, nos amostra quais sejam as acções virtuosas, segundo os bens ou os males que delas se costumam seguir» na acepção de um discípulo incompatibilizado com o seu anterior mestre Teodoro de Almeida. Referimo-nos, de novo, a Silvestre Pinheiro Ferreira, não esquecendo que, ainda em 1839, a actualização das suas lições, do Rio de Janeiro, levava em título, *Noções Elementares de Philosophia geral e applicada às sciencias moraes e politicas.*

c) *O bom e o útil*

A solução naturalista, depois da incidência utilitarista vem a perspectivar-se no domínio da ética naquilo que se constitui em conformações como a espiritualista de Cunha Seixas autor que não deixará de conceder espaço a «uma *utilidade* bem entendida» adentro do seu espiritualismo.

A reflexão de Seixas sobre a Ética será, julgamos que numa linha não muito distante de intenções (embora de formulações se possa admitir uma certa distância) de Silvestre Pinheiro Ferreira: a de reapropriar espiritualisticamente a discussão utilitarista de sentido individualista. É que não se esqueça, neste momento, que no que respeita ao utilitarismo bentamiano existe uma aporia fundamental quanto ao princípio de felicidade. De facto, o máximo de felicidade admite, quer a sua maximização a um nível qualitativo estrito, quer a sua distributividade quer, ainda, a sua síntese, tudo porém sempre orientada para o pressuposto de uma hierarquização

de «desejos», altos e baixos ou em leitura extraída do próprio S. P. Ferreira para uma sistematização de valor *político:* «Agora a lei do justo não admite o princípio da vantagem de uns quantos em detrimento de todos os outros. Rejeita-se mesmo a doutrina daquela escola que proclama os maiores bens para o maior número» (45). A aplicação pessoal do princípio bentamiano é congénere da recusa individualista da fundamentação kantiana de moral e mais o acerca das concepções krausistas que entre nós circularam. Não sendo possível tratar da questão para além da referência que passamos a expor, pretendemos não deixar em claro, também, a intervenção krausista, no mundo das concepções éticas. Afirma Rodrigues de Brito:

> «O *bem moral* consiste na *pureza do motivo*, porque a vontade se determina na *prática* do bem. Quando o homem *em sua consciência* se assegura, da existência de Deus, de que o *seu bem* é elemento do *bem geral*, e que por conseguinte, sendo membro da *ordem universal dos seres*, tem aí uma *missão especial* a cumprir; reconhece a *estrita obrigação* de *associar-se* à obra da criação, como *pessoa moral*, praticando o bem com *pureza de motivo;* por isso as acções consideradas em sua *subjectividade*, isto é, na intenção com que são praticadas, entram na esfera da moral» (46).

d) *Ética cristã e ética positivista*

A fundamentação transcendente da moral reforçar-se-á por crítica à subjectividade absoluta da moral, tanto quanto será pólo de discussão relativamente a uma moral científica. Afirmar-se-á também, no espiritualismo contestador do positivismo uma moral de acção. A circulação de correntes de

(45) Idem, *Silvestre Pinheiro Ferreira — O seu pensamento político*, Coimbra, Universidade de Coimbra, pp. 85-86.

(46) J. M. Rodrigues de Brito, *ob. cit.*, p. 167 (§ 226).

ética em Portugal é, todavia, consoante caminhamos para o fim do século a de um enigma de referência que não é distinta de apreciações como a de Fouillé na *Critique des systèmes de morale contemporaine:*

> «Si la devise de la science devant l'énigme des origines du monde est-*Ignorabimus;* la devise de la morale devant l'énigme des destinnées du monde peut-être-*Sperabimus*» (47).

A proliferação de morais *intelectualistas,* reportadas mesmo a Spinosa, propriamente moralistas como em Kant, utilitaristas, a que já tive ocasião de me referir, *sincréticas* de raiz hegeliano-kantiano tal como a de Wundt, à *evolucionista* de Spencer, a *solidarista* de Secretan, a de Schopenhauer, a *positivista de signo altruista* como a de Comte e seus epígonos, até à receptividade de influências éticas orientais (o nirvana etc.) parecem desenvolver-se — conforme o texto que nos fornece o mapa acabado de apresentar — entre a negação da responsabilidade individual e a debilidade de afirmações individualistas ou fenomenistas (48).

E a matriz transcendente, em princípios de século presente, no que toca a moral, colidia, obviamente, com aquelas concepções:

> «Ethica est scientia, quae hominis vitam moralem in ordine ad ultimam finem regit, idcirco ad finem essentialem conservandum ac rectus ordinem in mundo morali promovendum ordinatur» (49).

A moral científica, materialista, que contemplará, tanto a inimputabilidade moral decorrente de um condicionamento fundado nos estudos de psiquiatria (Júlio de Matos será ponto de referência marcante do positivismo entre nós), como a

---

(47) *Cit.* in J. J. d'Oliveira Guimarães, *De morali responsabilitate,* Conimbrigae, Typis Academicis, MDCCCI, p. 14.

(48) *Idem, ibidem.*

(49) *Idem,* p. 24 .

subsumpção sociológica minimizadora de um livre arbítrio de uma «moralis lex vero non Deo, sed evolutione» como refere o teólogo que estamos a acompanhar na apreciação de correntes éticas finiseculares (50), colocam de forma aguda, o que em Setecentos se pressentia como um «ethos de natureza» e um «ethos de transcendência». Em perspectiva que englobará o prolongamento do criticismo kantiano será patente mesmo, em Levy-Bruhl o diferencial de uma consciência a exigir liberdade de afirmação e o determinismo da demonstração científica ou seja a antinomia implícita, em nova leitura cientificadora, de uma razão teórica e prática, conflituais de sentido (51).

Na perspectiva do teólogo apontava-se, então, como sintoma de manifesta crise, a proliferação competitiva dos princípios e dos fundamentos aduzidos para a temática da moralidade, salientando-se as implicações graves que tal situação comportava, especialmente na esfera dos valores religiosos (52).

Quase pelo mesmo tempo desta intervenção circularia, também, a obra de Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, que será traduzida em português, em 1919 (53) e a que não se tem dado, parece-me, a importância devida, para a formação de uma mentalidade menos atreita a um radicalismo positivista.

E o certo, é que a obra de Guyau, que interessou a Leonardo Coimbra, a Teixeira Rego, a Jaime Cortesão (54), aos organizadores da secção de Filosofia da Faculdade de

---

(50) *Idem*, p. 33.

(51) *Idem*, p. 131 e ss.

(52) *Idem*, p. 13.

(53) Guyau, *Ensaio de uma moral sem obrigação nem sanção*, Guimarães e C.ª Editores, 1919 (trad. de J. M. Cordeiro).

(54) Cfr. Jaime Cortesão, *Teatro de Guerra. VI. Guyau e Nietzsche*, in «O Norte», Porto, n.º 119, 17-11-1914; Cfr. José de Vasconcelos e Sá, *O sentimento de «obrigação» em Guyau*, in «O Primeiro de Janeiro» (Supl. — Das Artes e das Letras (1-6-1960).

Letras que, se concretizara em Coimbra ([55]), continha, por acréscimo, a recorrência da problematização da ética a partir de Setecentos:

> «A moral da metafísica realista admite um *bem em si*, um bem natural distinto do prazer e da felicidade, uma hierarquia possível dos bens da natureza e, por isso, mesmo, uma hierarquia dos diferentes seres. Ela regressa à máxima antiga: conformar-mo-nos à natureza». Não será ilusório procurar assim, na *natureza* um tipo de *bem* a realizar por nós e que nos obriga? Pode-se conhecer o íntimo das coisas e o verdadeiro sentido da natureza, para agir na mesma direcção? A natureza, cientificamente considerada, tem porventura um sentido? Três hipóteses estão em presença — o optimismo, o pessimismo, a indiferença de natureza» ([56]).

UMA CONCLUSÃO

Em artigo *Natureza e expressões de saber* ([57]), ao referir Antero, Cunha Seixas e Leonardo Coimbra (sem então dar atenção ao trecho de Guyau) a par da manifesta imponderabilidade de harmonia de uma natureza algo construída pela *racionalização* que dela se fez, desde o racionalismo de Seiscentos e ao longo das Luzes, referi, também, a menos transparência de *conhecimento* que é, no fim de contas, constatação de menor transparência quanto a uma capacidade de *valoração* e que é própria de época de crise, em todos os aspectos, das primeiras décadas deste século. Tratarei essa questão em próximo trabalho.

José Esteves Pereira

([55]) Cfr. *A Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra ao país*, Coimbra, Tip. França Amado, 1919. A propósito do ensino da filosofia que se ministrava, então, na Faculdade e, especificamente, no campo da Moral o relator diz: «Em Moral... nas aulas práticas comentava-se Kant e Guyau...».

([56]) In Guyau, *ob. cit.*, p. 15.

([57]) In «Prelo», *cit.*, p. 82.

Dep. Legal n.º 14911/87

Dep. Legal n.° 1431/87

