

DISCURSOS SOBRE
O ENTENDIMENTO HUMANO
E A CIVILIZAÇÃO NA FILOSOFIA
DAS LUZES EM PORTUGAL
*Discourses Concerning Human
Understanding and Civilization
in Philosophy of the Enlightenment
in Portugal*

ANA CRISTINA ARAÚJO

araujo.anacris@sapo.pt

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

CHSC – Centro de História da Sociedade e da Cultura

DOI

http://dx.doi.org/10.14195/0870-4112_3-1_14

Recebido em setembro de 2014

Aprovado em janeiro de 2015

Biblos. Número 1, 2015 • 3.^a série

pp. 345-366

RESUMO.

No debate filosófico ocorrido na esfera pública portuguesa, a crise de interpretações instalou-se no espaço metodológico da crítica, com evidentes consequências nos campos antropológico, moral e religioso.

As modificações introduzidas na auto-representação dos homens de letras contribuíram para impor o reconhecimento da importância da educação pública na sociedade. Generalizou-se a ideia de que as artes e as ciências desempenhavam um papel de primeira grandeza no progresso dos povos. O binómio conceptual educação/ civilização marcou o reformismo cultural do século.

Palavras-chave: Luzes; Artes e Ciências; Educação; Civilização

ABSTRACT.

In the philosophical debate developed in the Portuguese public sphere there was an interpretation crisis with clear consequences in the anthropological, moral and religious fields.

The changes introduced in the self-representation of the men of letters contributed to the recognition of the importance of public education in society, and the idea that Arts and Sciences play a major role in the progress of a people became widespread. The cultural reformism of that century was influenced by the conceptual binomial education / civilization.

Keywords: Enlightenment; Arts and Sciences; Education; Civilization

No século XVIII, o conceito de razão que os filósofos reclamam é multimodo, não decorre de um modelo único de inteligibilidade do mundo e da vida e não aponta para um mesmo horizonte de realização do Homem (Clark 2011: 20). Os autores e divulgadores que participam das mudanças introduzidas no campo filosófico confiam na utilidade presente do conhecimento e na antecipação futura dos progressos a realizar pelo espírito humano (Koselleck 1999). A razão crítica, liberta de argumentos de autoridade, começa por questionar a regularidade científica da natureza e a finalidade social da filosofia (Cassirer 1966).

O HOMEM: RAZÕES E ASPIRAÇÕES

Com base nos ensinamentos da ciência, Luís António Verney, um dos maiores expoentes da Filosofia das Luzes em Portugal (Andrade 1966), sustenta que só por meio da experiência, a actividade universal da razão adquire uma expressão concreta. Afirma que “a verdade e a razão é uma só”, equivalência que toma como “pedra de toque não só da Lógica, mas de qualquer outra Faculdade” (Verney 1950, 3: 78; Coxito 2006). Na sequência do primado acordado à experiência, elege a natureza como domínio primordial da razão. Por esse motivo, considera que “a Física é a principal parte da Filosofia” (Verney 1950, 3: 168). Condiciona assim a afirmação da autossuficiência da razão ao carácter experimental da ciência, adoptando como paradigma da “boa razão” o método e a organização do conhecimento experimental.

Esta visão instrumental da filosofia, que encontramos também em textos de Teodoro de Almeida, frei Manuel do Cenáculo, Domingos Vandelli, Bento José de Sousa Farinha, António Ribeiro dos Santos e em obras de outros autores da ilustração católica (Calafate 2001; Santos 2007), por um lado, torna explícita a existência de uma ordem natural que compete à Física demonstrar e à Matemática desvendar, por outro, implica o reconhecimento de uma ordem metafísica que decorre, entre outros aspectos, do fim das criaturas e da absoluta liberdade de Deus, criador do Universo. Segundo esta óptica, a razão que organiza e dá sentido ao mundo natural não dissocia o homem do divino, não o desvincula do seu devir, nem desliga a natureza do sobrenatural (Araújo 2003). Este conceito amplo de filosofia, que parte da natureza e radica na razão humana,

tem um evidente alcance antropológico, moral e religioso (Carvalho 1981; Pereira 1990). Se não vejamos:

A razão sendo conatural ao homem manifesta-se em qualquer tempo e lugar. Por isso, Luís António Verney escreve: “quem quiser considerar a maior parte da África e América achará homens que discorrem tão bem como os europeus” (Verney 1950, 3: 57). E conclui: “Os homens nasceram todos livres e todos são igualmente nobres” (Verney 1950, 3: 267), isto é, virtuosos. E em matéria de género a sua posição não deixa de ser igualmente surpreendente. Na linha de Fénelon, o autor do *Verdadeiro Método de Estudar* advoga que, “pelo que toca à capacidade, é loucura persuadir que as Mulheres tenham menos que os Homens. Elas não são de outra espécie no que toca a alma; e a diferença do sexo não tem parentesco com a diferença de entendimento. A experiência podia e devia enganar estes homens. Nós ouvimos todos os dias mulheres que discorrem tão bem como os homens” (Verney 1950, 5: 124-125). Repare-se que reporta casos reais, pelo que o seu testemunho poderá ser tomado como indicador da função educativa e do comportamento esclarecido de uma parcela desconhecida da elites femininas na sociedade portuguesa do século XVIII.

Na ordem do discurso, a ilustração católica não despreza os ensinamentos da razão e da natureza, uma vez que ambas apresentam os mesmos atributos de universalidade e evidência, permitindo o diálogo entre diferentes povos e distintas geografias históricas. Daí que um dos traços mais vincadamente antropológicos do pensamento das Luzes consista em articular a unidade do género humano com a diversidade espacial de povos que, sendo contemporâneos, não participavam da mesma temporalidade histórica. Dito de outro modo, para os filósofos e divulgadores das Luzes, a Humanidade configurava um dos valores mais elevados para o homem. Ela conferia à condição humana, independentemente de qualquer raça ou credo, o carácter de imperativo moral, plasmando, no plano mais geral, as aspirações de perfectibilidade do género humano. Consequentemente, a razão dos filósofos revelava que a verdade e a felicidade do homem não eram aspirações incompatíveis.

Esta última asserção implicava, contudo, uma concepção secularizada da moral, pensada como esfera autónoma e distinta da Teologia. Subordinada aos imperativos da razão, a Ética devia assim corresponder aos anseios de

perfectibilidade espiritual e moral do homem, dar sentido à liberdade dos actos humanos e salvaguardar o direito dos indivíduos à felicidade terrena. Escrevendo na década de quarenta do século XVIII, Luís António Verney salientava a importância nuclear conferida à Ética no seu tempo, demonstrando que ela decorria da valorização dada à coabitação humana, à utilidade comum e ao respeito pelo direito de todos. No trato civil, era mesmo o fiel da balança de qualquer julgamento, pois “todos os homens gostam de julgar das acções dos outros, ou sejam súbditos ou soberanos” (Verney 1950, 3: 264). Em relação à religião, o imperativo moral, ditado pela razão, concorrendo para a aceitação da ideia de “sumo bem” relegava para outro plano a compreensão prévia da palavra revelada.

Deste enunciado genérico decorrem duas posições diferentes. A razão, encarada como fonte de verdades morais, debate-se com o problema da superioridade da moral evangélica, fruto da revelação divina. A este dilema colocado por António Soares Barbosa, *Tratado Elementar de Filosofia Moral* (1792) responde-se com a inequívoca supremacia da luz divina sobre a luz natural. Esta posição, favorável à apologética, foi adoptada por autores fundamentais como Teodoro de Almeida, frei Manuel do Cenáculo, Bento de Sousa Farinha, D. Francisco de Lemos de Faria Pereira Coutinho, António Ribeiro dos Santos e D. Leonor de Almeida, a Marquesa da Alorna.

No polo oposto, a moral colocada num plano de autosuficiência em relação à religião, sustenta a compreensão da humanidade do homem na apreensão sensível das suas qualidades intrínsecas e naturais. Esta posição, sustentada, entre outros, por Ribeiro Sanches e Anastácio de Cunha tem algumas consequências práticas. Em primeiro lugar procura valorizar, tal como os autores anteriormente referidos, a educação, no pressuposto de que o indivíduo moral é engendrado pela educação. Mas, ao contrário deles, afirma claramente o primado da universalidade da razão natural sobre a revelação. Como escrevia Ribeiro Sanches, o indivíduo, antes de ser cristão, “já está entre os súbditos da república onde nasceu” (Sanches 1959, 1: 28).

Tomada como origem e fim de si mesma, a razão também sustenta a possibilidade de uma sociedade areligiosa, de base exclusivamente moral, na linha do ideal do ateu virtuoso sustentado por Pierre Bayle e da prática da liberdade

filosófica, segundo a reflexão de Espinosa. Recorde-se que Pierre Bayle defendeu a possibilidade de uma república de ateus fundada na jurisdição universal da consciência e que Espinosa considerou que a *libertas philosophandi* constituía a primeira garantia de qualquer sistema político (Israel 2001).

Ora, na esfera daquilo a que se poderia chamar a jurisdição universal da consciência, pontificam Ribeiro Sanches e Anastácio da Cunha para quem a questão da tolerância é nuclear no pensamento filosófico do século XVIII (Cunha 1994; Borralho 2001). Ambos se aproximam do deísmo, para a aceitação de uma religião natural e racional movida por princípios de uma moral universal, cuja supremacia não pressupõe nem instituições eclesiásticas nem ortodoxias religiosas.

Nesta linha, Ribeiro Sanches insiste no prejuízo e no dano que causa à boa educação a intolerância. “Se a escravidão faz perder aquela igualdade civil que faz o vínculo e a força do estado, a intolerância faz perder aquela humanidade que é o desejo de a conservar para imitar o Supremo Criador” (Sanches 1959, 1: 275-276). Logo, em seu entender, a boa educação revela-se incompatível com as leis que não respeitam a liberdade de consciência dos indivíduos e não promovem a paz e a união de todos os cidadãos, considerados livres e iguais. Eis aqui um forte argumento para a relação tensa de Ribeiro Sanches com o representante da embaixada portuguesa em Paris e para a sua recusa em regressar a Portugal, no tempo de Pombal (Mendes 1998).

Num outro plano, mais íntimo e pessoal, Anastácio da Cunha, concebendo Deus como Ser Supremo e Universal, procurava compatibilizar o conceito de divindade providente e benfazeja de Pope com a visão do supremo artífice de Voltaire, tão insondável quanto inacessível, como revelam os fragmentos de *Essay on Man* e *Universal Prayer* de Pope e o poema *La Loi Naturelle* de Voltaire, que traduziu para seu uso e meditação (Estrada 2006; Ferraz 1990).

Com a apropriação destes contributos singulares, aos quais poderíamos associar outros sinais e vozes igualmente expressivos, procura-se elevar a liberdade à categoria de linguagem universal do homem em busca da felicidade. Por isso, em fim de século, o “tolerantismo” é para os sectores católicos esclarecidos um problema a combater abertamente. Dito de outro modo, os mais altos desígnios dos apóstolos das Luzes e os insondáveis cami-

nhos abertos por libertinos, ateus, materialistas e revolucionários aparecem confundidos sob a designação de “tolerantismo”, conceito que anatematiza, simultaneamente, a livre expressão do pensamento e a livre opção de crença religiosa. Enfim, tanto os ultramontanos como alguns sectores da ilustração católica, encaram a tolerância religiosa e civil como ameaça à integridade do catolicismo, à moralidade pública e à ordem política da monarquia. Estas premissas norteiam as principais obras de cunho apologético publicadas no século XVIII em Portugal, muitas delas traduzidas do francês. Uma eloquente prova de vitalidade desta corrente apologética que condena a tolerância é *O deísmo refutado por si mesmo, ou exame dos princípios de incredulidade, espalhados nas diferentes obras de João Jacques Rousseau em forma de cartas*, do abade Bergier, que foi traduzido por Francisco Coelho da Silva e publicado em Portugal, em 1787, cerca de vinte anos depois da 1ª edição francesa. Dando a conhecer o essencial do pensamento de Rousseau, a refutação de Bergier estigmatiza, no essencial, a liberdade de pensamento e denigre a tolerância como valor social e político.

Em face do cunho confessional que as elites dominantes portuguesas conferem ao pensamento ilustrado que, no plano social e cultural, limita e cerceia a livre aceitação de todos os ideais do século das Luzes, o optimismo filosófico que contagia os debates sobre a educação no mundo luso tem de alicerçar-se em outros valores e tem de mobilizar outros meios e motivos de afirmação.

Recorde-se que, em 1756, o oratoriano Teodoro de Almeida proclama nas páginas iniciais do terceiro volume da sua monumental *Recriação Filosófica* que “nunca em Portugal se viu tão bem estabelecida, e radicada a sã filosofia como no tempo presente (...) já não anda escondida, solitária, perseguida, mas aparece em público, com tanto séquito (...) que mais parece que triunfa” (Almeida 1758, 3: 2-3). A autoconfiança de Teodoro de Almeida, decorrente da sua formação filosófica e científica, acentua a pertinência crítica do seu juízo público. Em nome da ciência e do progresso, subordinava a crítica do passado à realização presente e futura da razão crítica das Luzes.

Teodoro de Almeida, convicto dos seus ideais e possuidor de um saber demonstrável e útil, agia como filósofo, ou seja, o seu estatuto de cultor do saber experimental e científico, equiparava-o, no essencial, ao *savant* ou homem de

letras. Esta condição social e cultural de excepção, assinalada aos homens de letras, vinha sendo reivindicada, de forma coerente e sustentada, em Portugal, desde os inícios do século XVIII.

Sugestivamente, em 1720, Rafael Bluteau, fixava no verbete “Sciencia” do *Vocabulário Latino e Português* o sentido moderno de um saber fundado “no rigor filosófico” e considerado pelo método que o produzia “um conhecimento certo, e evidente pelas suas causas”. Por isso acrescentava: “a sciencia he o mais rico thesouro do mundo; nella consiste toda a gloria do homem; com as suas máximas se instruem os Principes, se governam os povos (...). Com ella chega o homem a imitar a immensidade Divina, fazendo-se presente em todos os lugares, para examinar a natureza de todas as creaturas; com a sciencia aprendem os Medicos a curar doenças, os Politicos a governar Estados, os Juizes a discernir a inocencia, os Matematicos a prever o futuro & os sabios a cultivar as virtudes”. Ela é, ainda segundo as palavras de Bluteau, “a inventora das Artes, a mestra dos costumes, e a directora de todas as empresas humanas” que tanto explica “as entranhas da terra para vermos nella como se géra o ouro, e como em crystal a agua se congela” como nos ensina “a viver em boa paz e amizade” (Bluteau 1720, 7: 523-524). Cultivando ao mesmo tempo a matemática, a física, a economia ou outra esfera de saber — não há filosofia, no século XVIII, sem recurso ou na ignorância do *fiat lux* do método experimental —, o filósofo tinha o sentimento de participar das conquistas exaltantes da ciência, mas recusava fechar-se num sistema único de saber, pois, como afirmava Verney, em Filosofia, o sistema moderno consiste em “não ter sistema” (Verney 1950, 3: 202). Com este espírito, o filósofo procurava explorar a missão civilizadora da ciência moderna, colocando-a ao serviço do progresso e do bem estar da sociedade. Ao divulgar as suas concepções e os seus avanços, o filósofo lutava contra o preconceito, contra a ignorância, visando a educação e a emancipação do género humano.

Esta ambição desmesurada, aliada a uma verdadeira ética da escrita, transforma a missão do filósofo na esfera social. Vejamos então como se autorepresentam os homens de letras, que lugar reclamam na sociedade e que magistério acabarão por exercer. No artigo “Philosophe” da *Encyclopédie*, o filósofo é, por excelência, um porta-voz privilegiado da razão crítica. “Les

autres hommes sont déterminés à agir sans sentir, ni connaître les causes qui les font mouvoir, sans même songer qu'il y en ait. Le *philosophe* au contraire démêle les causes autant qu'il est en lui, & souvent même les prévient, & se livre à elles avec connoissance [...] Ainsi il évite les objets qui peuvent lui causer des sentimens qui ne conviennent ni au bien-être, ni à l'être raisonnable, & cherche ceux qui peuvent exciter en lui des affections convenables à l'état où il se trouve" (Du Marsais 1765, 12: 509-510).

Em todas as situações é a autonomia da crítica que funda a superioridade do filósofo. Comparada com a centelha divina, a razão opera uma profunda mutação no horizonte da vida humana. Em síntese, "La raison est à l'égard du *philosophe*, ce que la grace est à l'égard du chrétien. La grace détermine le chrétien à agir; la raison détermine le *philosophe*" (Du Marsais 1765, 12: 511)

Neste quadro de valores e aspirações, o cosmopolitismo filosófico, fundado na livre escolha dos indivíduos, na igualdade de todos perante a verdade e no exercício livre da crítica torna-se indissociável do vocabulário das Luzes. (Bots, Waquet 1997). Por isso, numa das páginas da *Gazeta Literária*, publicada no Porto nos anos de 1761-1762 inscreve-se esta máxima verdadeiramente universalista: "Um estrangeiro que nos é útil deve ser nosso compatriota assim como é de todo o mundo o homem sábio" (*Gazeta Literaria* 1761, 1: 6).

O vínculo de adesão de autores e publicistas à República das Letras reflecte-se no domínio do pensamento, através da disputa de ideias e do confronto de perspectivas filosóficas. O poder do intelectual é transposto para o cenário da História (Gusdorf 1973: 107). Chamado a intervir em matérias polémicas de governo, sob a forma de conselho, tratado ou carta, o filósofo actua sempre no pressuposto de que quem dá ou escreve a sua opinião goza de liberdade intelectual. Na qualidade de intérprete da natureza, da vida e das aspirações do homem, o filósofo conquista a condição de mediador da verdade, o que lhe empresta uma aura de respeito e confere ao seu trabalho a vocação de um verdadeiro apóstolo cívico.

Explicitando melhor esta linha de compromisso, António Soares Barbosa, preservando o estatuto de educadores da Humanidade aos "entendimentos mais cultos e verdadeiramente filosóficos" (Barbosa 1766: 6), articula o primado lógico e moral do pensamento moderno com o estado de adiantamento

da filosofia natural. No *Discurso sobre o Bom e Verdadeiro Gosto na Filosofia* (1766) sustenta que a filosofia natural alicerça o entendimento do homem e a felicidade das repúblicas.

A CIVILIZAÇÃO: CONCEITO E HORIZONTES DE POSSIBILIDADE

Generaliza-se ainda a ideia de que “a excelência do homem procede do desenvolvimento da sua recta razão; o que jamais se poderá conseguir sem que haja huma bem dirigida educação que sempre he filha da civilização”, conforme escreve Francisco de Melo Franco (Franco 1823: 11). Em sentido amplo, a aceitação dos benefícios das ciências e das artes era simultaneamente fonte de progresso social e condição de valorização do indivíduo.

A esta luz, a filosofia do direito pombalino evoca a “necessidade pública” e a prática das “nações civilizadas” para colocar na órbita do Estado a reforma de todo o sistema educativo (Araújo 2014: 15). Subsidiariamente, um dos principais objectivos da colonização, expressamente contemplado no *Directorio que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão* (1758), consiste em: “cristianizar, e civilizar estes até agora infelizes e miseráveis povos, para que saindo da ignorância, e rusticidade, em que se acham, possam ser úteis a si aos moradores e ao Estado”. O ensino da língua portuguesa era fundamental para transformar a natureza bruta dos nativos. Daí que nas escolas destinadas aos meninos, a fundar na Província do Grão Pará e Maranhão, a instrução dos menores de idade se baseasse na “doutrina cristã, a ler, escrever e contar na forma que se pratica em todas as escolas das Nações civilizadas” (*Directorio* 1758: 2-4).

Em virtude da conexão estabelecida nos documentos da época, importa perguntar: porque é que no século XVIII os conceitos de educação e civilização aparecem ligados entre si? Que sentidos comuns e específicos revestem os conceitos de educação *versus* civilização? Que importância atribuir à associação destes dois campos semânticos nos textos estrangeiros e portugueses da segunda metade do século XVIII e dos primórdios do século XIX?

Reconhecida como o resultado de um processo evolutivo, a civilização, “à europeia”, constitui uma norma político-moral mas, por outro lado, encerra, também, um critério de julgamento da não civilização ou da barbárie (Benveniste

1966: 340). Impõe-se na linguagem comum, como um conceito de síntese, nomeia uma totalidade histórica, de raiz moral, cultural e religiosa e abre, nesta perspectiva, novos horizontes à crítica social (Starobinski 1989:11-58; Lüsebrink 1999).

No século XVIII, como sabemos, existe uma crítica dirigida à civilização (Rousseau) e uma outra crítica formulada em nome da civilização (Voltaire, Mirabeau, Ferguson). Neste caso, que maior ressonância teve em toda a Europa, a crítica reconhece a existência de um acento histórico em todas as colectividades humanas e, a partir do primado da religião, reserva-se o direito de examinar, de aprovar, de reprovar e de pôr em pé de igualdade diferentes povos agregados por uma cultura comum. Portanto, na época das Luzes, o eurocentrismo enuncia-se através da convocação da religião, da moral, do direito, da economia, da taxinomia e até da filosofia natural (Benrekassa 1995, 1997; Béneton 1975). Numa palavra, a civilização, como expressão de autoconhecimento e de crítica do presente, nomeia sociedades estranhas, projeta-se nelas e concede-lhes o direito a existirem.

Em França, o primeiro dicionário que assinala o aparecimento da palavra civilização é o *Dictionnaire Universel* de Trévoux. Na primeira edição de 1743, o uso técnico do termo remete para o campo da jurisprudência, significando, em qualquer tempo e espaço, a observância da legalidade e do direito civil. A edição de 1771 do mesmo dicionário agrega à palavra civilização outros significados. Assinalando a vulgarização do vocabulário utilizado por Mirabeau em *L'Ami des Hommes* (1758), recupera, nomeadamente, a raiz etimológica da palavra e de acordo com a tradição da civilidade moderna atesta que o uso corrente do neologismo confere às boas maneiras e à religião o papel de suporte e freio de sociabilidade. Assim conformado, o termo civilização traduz identidade de normas e costumes e remete para a união cultural entre os povos.

Mais tarde, o *Nouveau Dictionnaire français contenant de nouvelles créations du peuple français* (1795) precisa que “ce mot, qui ne fut en usage qu'en pratique, pour dire qu'une cause criminelle est faite civile, est employé pour exprimer l'action de civiliser ou la tendance d'un peuple de polir ou plutôt de corriger ses mœurs et ses usages en portant dans la société civile une moralité lumineuse, active, aimante et abondante en bonnes oeuvres” (cit. in Starobinski 1989: 13).

De acordo com este último registo, a civilidade não artificializa comportamentos, não se reduz a uma arte de *tromp d'oeil* de virtudes inexistentes,

não encobre defeitos, exterioriza apenas qualidades e inspira os bons costumes. Civilizar significaria, portanto, polir condutas, abolir comportamentos grosseiros, suavizar sentimentos, esclarecer os indivíduos e conformar moralmente a sociedade, de acordo com as máximas do cristianismo e da “boa razão”.

Em Portugal, a evolução semântica ignora, no século XVIII, a palavra civilização e apenas dicionariza “civildade” e “civilizado”. A lexicografia portuguesa privilegia, num primeiro momento, o acento jurídico de “civis”, na raiz de civildade, e, da segunda metade do século XVIII em diante, identifica civildade com “cortesia e urbanidade”, termos que se contrapõem a “rusticidade” e “grosseira”. Para Moraes Silva, a noção de civildade, compreende, portanto, “urbanidade”, cujo significado remete para “cortesia, bom termo, estilos de gente civilizada, e polida, civildade, policia”. Por seu turno, “cortesia” quer dizer “o proceder do cortezão; urbanidade, policia no falar, no modo de portar-se, falar, e obrar, acatando a Deus, e as coisas sagradas, aos soberanos, e mayores, e superiores; aos iguaes; e inferiores guardando o que prescreve o bom uso e estilos da Corte e gente bem educada”(Silva 1813).

Com um sentido mais lato, o termo civilizado é fixado no início da década de vinte do século XIX por frei Francisco de São Luís no *Ensaio sobre alguns Synonimos da Lingua Portuguesa*. Para este ilustrado dignitário da igreja e político liberal, três vertentes iluminam o significado do vocábulo civilizado: a lei, a polícia e a educação. Desdobrando os termos desta equação significativa esclarece: “As leis estabelecem a civilização entre os povos bárbaros formando os bons costumes. Os bons costumes aperfeiçoam as leis, e algumas vezes as suprem, entre os povos policiados”. E “a polidez exprime no trato e acções a perfeição das virtudes sociais” que, segundo o mesmo autor, só se alcançam por meio da educação (São Luís 1863: 153-154).

Com alguma antecipação face aos dispositivos lexicográficos, a linguagem comum consagra a utilização, em larga escala, das palavras civilização e civilizado. De facto, ao longo do século XVIII, palavra civilização nomeava um ponto de evolução social, formulado de forma múltipla e variada, remetendo para civildade, urbanidade, boas maneiras, educação dos espíritos, cultura das artes e das ciências, desenvolvimento material das sociedades, sentido de observância religiosa e unidade cristã. Enfim, para os indivíduos e para os

povos, civilização designava, antes de mais, o processo cumulativo instaurado pela civilidade cristã. Recorde-se que a religião, longe de ser subalternizada pela moral natural é considerada, desde logo por Mirabeau, como o principal esteio da civilização. Porém, seria preciso esperar pelo século XIX para perceber que o novo conceito poderia comportar-se como um termo laicizado de substituição da religião.

Se bem virmos, a palavra civilização comporta o sufixo acção que conota um processo e particulariza uma característica imanente à sociedade. Curiosamente, a palavra civilização faz a sua aparição no vocabulário social ao mesmo tempo que surge a acepção moderna de progresso. Civilização e progresso configuram assim dois termos obrigatórios de uma mesma equação filosófica. Por isso, Benveniste, reportando-se ao século das Luzes, salienta que: “De la barbarie originelle à la condition présente de l’homme en société, on découvrirait une gradation universelle, un lent procès d’éducation et d’affinement, pour tout dire un progrès constant dans l’ordre de ce que la civilité, terme statique, ne suffisait plus à exprimer et qu’il fallait bien appeler la civilisation pour en définir ensemble le sens et la continuité” (Benveniste 1966: 340). Com o termo civilização ganha-se a ideia de sentido e de continuidade, ou seja, uma visão histórica da sociedade que comporta, igualmente, uma interpretação optimista e secularizada da sua evolução.

Só que os autores que inicialmente utilizam o termo não têm a mesma concepção daquilo que podíamos chamar a força motriz de civilização. Para Mirabeau e Turgot é a religião, para Montesquieu é a lei, para os discípulos de Ferguson é a História, para Adam Smith e Miller é a riqueza, e para a generalidade dos filósofos do século XVIII são as Luzes (Raynaud 2013: 243). Na senda desta posição, Guizot dirá mais tarde que para satisfazer a exigência de uma vida civilizada não basta instruir os homens, quer dizer, ministrar-lhes conhecimentos e desenvolver neles aptidões instrumentais, é preciso educá-los, ou seja, fazer deles homens livres e emancipados, de pensamento elevado e incapazes de se vergarem a qualquer tipo de tirania ou arbítrio (Guizot 1853).

O binómio educar/civilizar, evocado por Guizot, remete para duas interpretações diferentes de civilização, interpretações que a Revolução Francesa contribuiu para acentuar. De um lado temos aqueles que associam educar,

emancipar, civilizar e que acentuam a laicidade do processo civilizador, na linha de Condorcet, Saint-Just, Guizot e Michelet que, em 1831, atribuía à França o pontificado da civilização nova, e do outro lado temos Edmund Burke e Benjamin Constant que, em reacção à apropriação revolucionária do poder laico e sacralizado na esfera civil, confinam a civilização à religião, a valores tradicionais, às descobertas do espírito e ao progresso moral e material da sociedade. Para estes autores a barbárie residia no igualitarismo dos demagogos e nos excessos da própria revolução. O ideal de civilização, sendo alheio ao desígnio de facções e grupos sociais, deveria concorrer para a união dos povos e para a aceitação de diferentes estádios de evolução das nações.

Perante o que ficou exposto, acentua-se a convicção de que o neologismo civilização opera num campo clivado por distintas filosofias da história e concepções pedagógicas. Na esfera da pedagogia, a partir dos anos quarenta do século XVIII, a problemática filosófica da educação ganha, em Portugal, uma importância nevrálgica no debate de ideias das Luzes.

Sob o signo de John Locke, as questões relativas ao método dos estudos, da instrução, da divulgação de conhecimentos úteis e da formação moral e religiosa da juventude convocam, especificamente, a atenção de grandes autores como, por exemplo, Martinho de Mendonça de Pina e Proença, *Apontamentos para a educação de um menino nobre* (1734), Luis António Verney, *Verdadeiro Método de Estudar para ser útil à República e à Igreja* (1746), António Nunes Ribeiro Sanches, *Cartas sobre a Educação da Mocidade* (1760) e João Rosado Vilalobos e Vasconcelos, *O Perfeito Pedagogo na arte de educar a mocidade em que se dão as regras da policia e urbanidade christã, conforme os usos e costumes de Portugal* (1782).

Pondo de lado os contributos sobejamente conhecidos dos primeiros três autores, saliente-se, no campo da civilidade e da educação, a originalidade do discurso de João Rosado Vilalobos e Vasconcelos, professor régio de Retórica e Poética em Évora. A novidade do *Perfeito Pedagogo* consiste em implicar a sociedade civil na educação, tornando educáveis todos os cidadãos e tornando civilizados todos os indivíduos, fossem eles instruídos ou não. Aliando a formação da juventude à civilidade, ou seja, colocando a instrução ao serviço de um modelo de interacção social norteado por condutas polidas, por acções benfazejas e filantrópicas e pelo ideal do bem comum, Vilalobos e Vasconcelos

fixa deveres úteis à escola e mostra que os benefícios sociais da educação promanam, essencialmente, da civilização.

Dirigindo-se à mocidade portuguesa, procura fornecer um modelo de conduta adaptado aos códigos de sociabilidade burguesa da segunda metade do século XVIII, marcados pelo convívio interclassista, secularizado, de cariz mundano e matriz cristã. Este tipo de ensinamento, mal visto pelos sectores mais conservadores da sociedade portuguesa, mereceu, inicialmente, a rejeição da Real Mesa Censória. A primeira versão da obra, com o título *Educação Nacional em que se dão as regras da polícia e urbanidade christam proporcionados aos usos e costumes de Portugal* foi impedida de circular. Acusado de pretender “conciliar os usos corruptos do mundo com as sacrosantas leis do cristianismo” (ANTT Real Mesa Censória: cx. 10-85), o professor de retórica que traduzira, em surdina, Montesquieu e se preparava para dar ao prelo os *Elementos da Policia geral de hum Estado* (1786-1787) e uma tradução do tratado filantrópico de Bernard Ward que intitulou *Plano de uma obra pia, geralmente útil ao Reino de Portugal, para serviço da Igreja e do Estado* (1782) foi também censurado por ser bastante “versado na leitura dos filósofos modernos, usando frequentemente das suas frases, e expressões, capazes de fomentarem as paixões de natureza corrupta” (ANTT Real Mesa Censória: cx. 10-85).

A supressão pela Real Mesa Censória da obra *Educação Nacional em que se dão as regras da polícia e urbanidade christam proporcionados aos usos e costumes de Portugal* ficou também a dever-se ao facto de o seu autor vincular a educação a um ideal de felicidade e de bem estar de acento terreno e secular, o que o levava a elogiar, repetidamente, os costumes do século, o “convívio com o belo sexo”, a leitura, a conversação e o bom trato social. O parecer da censura, datado de no ano de 1777, considera-o, por isso, porta-voz de “uma moral relaxada”, acusa-o de querer tornar aceitáveis preceitos ligados à “ vaidade mundana” e reprova o seu intento de querer regular a vida civil sem recurso à Teologia Moral. A autonomia ética acordada à sociedade educada *versus* civilizada constitui, mais tarde, a chave do sucesso de *O Perfeito Pedagogo*, título que atribui ao texto que fora alvo de severa censura, mas que acabaria por correr, com as respectivas licenças, em 1782, mantendo inalterados grande parte dos parágrafos censurados (Vasconcelos 1782; Terra 2000: 196-197).

Algo de semelhante acontece com *O Filósofo Solitário*, versão traduzida e adaptada de *De La Philosophie de la Nature* de Delisle de Sales, texto excluído pela censura, em 1771, que, com grande escândalo, vem a público, de forma perfeitamente legal, em 1786. No centro da enorme polémica que esta publicação desencadeou em Portugal, pontua a posição crítica de Francisco de Melo Franco dirigida igualmente contra a visão antropológica e as ideias educativas e políticas de Rousseau (Araújo 2004: 197-210). À semelhança do autor de *Émile ou de l'Éducation*, o anónimo *Filosofo Solitário* sustenta que o homem, “o mais perfeito” dos seres da natureza, suporta o conhecimento útil de todos as coisas que dizem respeito à vida. E que o selvagem não deixa de ser homem por estar privado de actividade intelectual ou de linguagem. O que o distingue de outros entes da natureza é apenas a liberdade. O Homem sente logo existe e “é naturalmente livre”, logo “deve dirigir o seu entendimento à virtude” (*O Filósofo Solitário* 2 1787: 15-22). Com base nesta argumentação, *O Filósofo Solitário* rejeita os males da civilização, ou seja, o modo de vida urbana e os vícios da sociedade, aos quais contrapõe a paz de um sereno refúgio natural. Admite ainda que o indivíduo que se julga livre e digno de si mesmo pela prática da virtude não pode consentir o fanatismo nem deve obedecer àqueles que “no espírito da mentira fundão a sua jurisprudencia e no da intriga a sua politica”. Conclui assim que, em sociedade, as leis existem para proteger a liberdade dos cidadãos e que os governantes são eleitos para protegerem o cumprimento das leis (*O Filósofo Solitário* 3 1787: 17). As traves mestras do discurso de *O Filósofo Solitário* representavam uma séria ameaça à sociedade de Antigo Regime e eram interpretadas por outros sectores esclarecidos, por alguns bons espíritos das Luzes, como uma clara provocação. Compreende-se assim que os contemporâneos não deixassem passar em claro as questões mais importantes daquela obra anónima. No debate, três equações são ponderadas de forma antinómica: natureza *versus* civilização; degradação moral e social *versus* progresso das artes e das ciências; religião natural *versus* religião revelada. A linguagem dos críticos é, quase sempre, pouco elaborada. Os exemplos comezinhos e as referências a outros autores proibidos são também bastante contidas. Em geral, quase todos concordam que as proposições do “Filósofo Solitário” são “temerárias”, “sediciosas”, “nocivas”, “monstruosas” e perturbadoras da paz pública. E há

até quem considere que as teorias expostas, “se fossem abraçadas”, poderiam ter consequências imprevisíveis, semelhantes, talvez, aos efeitos devastadores de uma “guerra cruenta” (*Resposta ao Filósofo Solitário* 1787: 8).

Deste modo, e com a consciência da importância das mudanças ocorridas na cultura europeia durante o século XVIII, um opositor do *Filósofo Solitário* pergunta: “A quem devem as boas Artes e Sciencias os seus progressos senão às Academias? A quem deve o nosso Portugal sahir do século barbaro e libertar-se do deplorável estado em que jazia a sua literatura senão à restauração da nossa Conimbricense Academia? Que dirão os Academicos de Londres, de Pariz, de todas as Nações lendo aquelas absurdas proposições?” (*Analyse do Filósofo Solitário* 1787: 16).

A ideia de associar a felicidade dos povos ao estado de evolução das artes e das ciências, ao crescente poder das instituições culturais e à sábia política esclarecida dos soberanos funcionava assim como apologia do tempo presente e como travão ao avanço de ideais e valores que destruíam a hegemonia alcançada pelos intelectuais das Luzes.

Esta temática não era de modo nenhum marginal na sociedade portuguesa de finais de século (Fonseca 2009). Sabemos que ela é particularmente enfatizada pelo discurso fisiocrata que desloca para o campo económico, e em especial para a agricultura, o moderno papel desempenhado pela educação no desenvolvimento de um modo vida consentâneo com o progresso material e com a felicidade pública. Basta ver como Manuel Gomes de Lima Bezerra equaciona o problema em *Os Estrangeiros no Lima*, obra muito curiosa construída a partir do diálogo travado entre um filósofo francês, um comerciante inglês, um viajante italiano, um genealogista castelhano e um médico português. Entre o local e o global, entre a terra mãe que acolhe a primeira sociedade económica que se cria no reino, “*A Sociedade Económica dos Bons Compatriotas Amigos do Bem Público de Ponte de Lima*” e o horizonte cosmopolita das Luzes, os cinco homens debatem os principais tópicos da ilustração iluminista e propõem reformas económicas, de fomento da agricultura e da indústria. Neste terreno, o autor, Manuel Gomes de Lima Bezerra, também ele correspondente de várias academias nacionais e estrangeiras, depois de afirmar que “não bastão os desvellos dos Corpos Académicos para que as Artes floresçam, e se aperfeiçoem: he

necessário estimular os moços hábeis do paiz, a que viagem por aquelles Reinos, onde ellas se praticão com mais perfeição” (Bezerra 1791: 101), reconhece “que há na nossa monarquia muita instrução mas pouca educação” e, assentando no papel primordial da educação para o fortalecimento da sociedade civil, esclarece que “se cuidava muito em formar sábios e artistas, mas que não cuidava nada em formar homens” (Bezerra 1791: 103).

O propósito da formação dos espíritos liga-se à organização da sociedade civil e fornece, digamos assim, a chave para o entendimento da noção de civilização. Neste quadro, a crença na perfectibilidade humana aponta para a “reinvenção da sociedade”, permitindo associar num mesmo plano explicativo “determinantes geográficas, formas de implantação humana, regras de sociabilidade, uma fisiologia particular, traços psicológicos constantes” e crenças comuns (Revel 1990: 171).

As viagens filosóficas levadas a cabo no país, na Europa e nos territórios ultramarinos, especialmente no Brasil, sob tutela da Real Academia das Ciências de Lisboa, com base nos programas ou instruções de Domingos Vandelli e de José António de Sá, demonstram, cabalmente, o cunho civilizador do programa utilitarista e instrutivo das Luzes em Portugal, em finais de século. À margem da pedagogia tradicional, das instituições seculares de ensino, a aventura da viagem, a indagação de outros costumes e modos de vida e a revelação da natureza formam um pólo inovador de educação e de auto-conhecimento colectivo. Sobre este ângulo de observação, as instruções de Domingos Vandelli nas *Viagens Filosóficas ou Dissertação sobre as importantes regras que o Filósofo naturalista nas suas peregrinações deve principalmente observar* (1779) sobre o método e as regras “científicas” a observar no registo do conhecimento físico e moral dos povos constituem uma verdadeira cartilha civilizadora.

Por isso, não surpreende que Bonifácio de Andrada e Silva transporte para a leitura que faz dos índios brasileiros o complexo eurocêntrico das Luzes, ou seja, a visão antropológica e naturalista que aprendera com Alexander van Humboldt e outros pensadores célebres, aquando da sua viagem filosófica pela Europa (Varela 2006). Ainda na qualidade de secretário perpétuo da Real Academia das Ciências de Lisboa, sustentava que “o aumento ou decadência das Letras em qualquer Nação he o critério mais seguro para ajuizarmos a sua

civilização e prosperidade; porque as causas que promovem as sciencias e as artes, são as mesmas que fomentão e adiantão a felicidade das Nações” (Andrada 1815: 1). À semelhança dos melhores espíritos das Luzes, Bonifácio de Andrada e Silva, um dos mais influentes pais fundadores do Brasil independente em 1822, representa bem o ponto de chegada do movimento de ideias que convulsionou a cultura portuguesa no século XVIII, em toda a sua extensão universalista e emancipadora.

BIBLIOGRAFIA

- Almeida, Teodoro de (1758). *Recreação Filosofica ou dialogo natural para instrução de pessoas curiosas que não frequentarão as aulas*. 3.^a ed. Lisboa: Regia Officina Typografica.
- Analyse do Filosofo Solitario feita por hum filosofo sociavel* (1787). Lisboa: Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno.
- Andrade, António Banha de (1966). *Vernei e a Cultura do seu Tempo*. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Araújo, Ana Cristina (2003). *A Cultura das Luzes em Portugal. Temas e Problemas*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Araújo, Ana Cristina (2004). “O Filósofo solitário e a esfera pública das Luzes”, in *Estudos de Homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*. Porto: Universidade do Porto, 1, 197-210.
- Araújo, Ana Cristina, coord. (2014). *O Marquês de Pombal e a Universidade*. 2.^a ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Real Mesa Censória, caixa10, censura n.º 85.
- Barbosa, Antonio Soares (1766). *Discurso sobre o Bom e Verdadeiro Gosto na Filosofia*. Lisboa: Officina de Miguel Rodrigues.
- Béneton, Philippe (1975). *Histoire de mots: culture et civilisation*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Benrekassa, Georges (1995). *Le Langage des Lumières. Concepts et savoir de la langue*. Paris: Presse Universitaire de France.
- Benrenkasa, Georges (1997). “Civilisation, civilité”, Delon, M., dir., *Dictionnaire Européen des Lumières*. Paris: PUF, 253-258.
- Benveniste, Émile (1966). *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Éditions Gallimard.

- Bezerra, Manuel Gomes de Lima (1791). *Os Estrangeiros no Lima*. Coimbra: Real Oficina da Universidade.
- Bluteau, Rafael (1720). *Vocabulário Portuguez & Latino*, t. 7. Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva.
- Borralho, Maria Luísa Malato (2001). "Some Dreams of Humanity" in Martinho, C., Borralho, M. L. M., ed., *José Anastácio da Cunha. Obra Literária I*. Porto: Campo das Letras, 9-59.
- Bots, Hans, Waquet, Françoise (1997). *La République des Lettres*. Paris: Éditions Belin.
- Calafate, Pedro, coord., (2001). *História do Pensamento Filosófico Português, As Luzes*. vol. 3. Lisboa: Ed. Caminho.
- Carvalho, Joaquim de (1981). "Introdução ao Ensaio Filosófico sobre o Entendimento Humano de Jphn Locke" *Obras Completas de Joaquim de Carvalho*. vol. 1. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Cassirer, Ernest (1966). *La Philosophie des Lumières*. Trad. François Quillet. Paris: Librairie Arthème Fayard.
- Clark, Jonathan C. (2011). "The Enlightenment, catégories, traductions et objets sociaux", *Lumières*, 19, 19-39.
- Coxito, Amândio (2006). *Estudos sobre a Filosofia em Portugal na Época do Iluminismo*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Cunha, Norberto (1994). "A ideia de tolerância em Ribeiro Sanches" in *Homenagem a Lúcio Craveiro da Silva*. Braga: Centro de Estudos Humanísticos, 357-394.
- Directorio, que se deve observar nas povoaçoens dos índios do Pará, e Maranhão, em quanto Sua Majestade não mandar o contrario* (1758). Lisboa: Officina de Miguel Rodrigues.
- Du Marsais, "Philosophe" in Diderot, Denis, d'Alembert, Jean Le Rond. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 12:509–51. ARTFL Encyclopédie Project – Robert Morrissey, General Editor, Glen Roe Assoc. Editor – University of Chicago. URL: <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.11:1250.encyclopedia0513> (consultado em 5/10/2014).
- Estrada, Maria Fernanda (2006). "José Anastácio da Cunha: vida e obra" in Ralha, E., Estrada, M. F., Rodrigues, A., Silva, M. C., org., *José Anastácio da Cunha. O tempo, as ideias, a obra*. Braga: ADB-CMAT-CMUP, 99-129.
- Ferraz, Maria de Lurdes, Rodrigues, José Francisco, Saraiva, Luis, coord., (1990). *Anastácio da Cunha, 1744-1787. O matemático e o poeta*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1990.
- Fonseca, Thais Nívia de Lima (2009). *Letras, ofícios e bons costumes: civilidade, ordem e sociabilidade na América Portuguesa*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

- Franco, Francisco de Melo (1823). *Elementos de Hygiene, ou dictames theoreticos, e practicos para conservar a saúde, e prolongar a vida*. Lisboa: Typ. da Academia.
- Gazeta Litteraria ou Noticia Exacta dos Principaes Escriptos Modernos* (1761). Porto: Officina de Francisco Mendes de Lima.
- Guizot, François (1853). *Histoire de la civilisation en Europe, depuis la chute de l'Empire Romain jusqu'à la Revolution Française*. Paris: Didier.
- Gusdorf, Georges (1973). *L'Avènement des Sciences Humaines au siècle des Lumières*. Paris: Payot.
- Israel, Jonathan (2001). *Les Lumières Radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Koselleck, Reinhart (1999). *Crítica e Crise. Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Eduerj/Contraponto.
- Lüsebrink, Hans-Jügen (1999). "Civilisation" in Ferrone, V., Roche, D., dir., *Le Monde des Lumières*. Paris: Fayard, 169-176.
- Mendes, António Rosa (1998). *Ribeiro Sanches e Marquês de Pombal. Intelectuais e Poder no Absolutismo Esclarecido*. Cascais: Patrimónia.
- Pereira, Miguel Baptista (1990). *Modernidade e Tempo: para uma leitura do discurso moderno*, Coimbra: Liv. Minerva.
- Raynaud, Philippe (2013). *La Politesse des Lumières. Les lois, les mœurs, les manières*. Paris: Gallimard
- Resposta ao Filosofo Solitario em abono da verdade. Por hum Amigo dos homens* (1787). Lisboa: Officina de António Rodrigues Galhardo.
- Revel, Jacques (1990). *A invenção da sociedade*. Trad. Vanda Anastácio. Lisboa: Difel.
- Sanches, António Nunes Ribeiro [1760] (1959). "Cartas sobre a Educação da Mocidade", id., *Obras*, vol. 1. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Sanches, António Nunes Ribeiro [1763] (1959). "Metodo para Aprender e Estudar a Medicina, Illustrado com os apontamentos para estabelecer-se huma Universidade Real na qual deviam aprender-se as Sciencias humanas de que necessita o Estado Civil e Politico" id., *Obras*, vol. 1. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Santos, Zulmira (2007). *Literatura e Espiritualidade na obra de Teodoro de Almeida (1722-1804)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian-Fundação para a Ciência e Tecnologia.
- São Luís, Francisco de (1863). *Ensaio sobre alguns Synonimos da Lingua Portuguesa*. 4.^a ed., Lisboa: Typographia da Academia.

- Silva, Antonio de Moraes (1813). *Diccionario de Lingua Portuguesa recopiado dos Vocabularios Impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado*. 2.^a ed. Lisboa: Typographia. Lacerdiana.
- Silva, José Bonifácio de Andrada (1815). *Programa Extraordinario da Academia Real das Sciencias de Lisboa, proposto e annuciado na sessão publica de 24 de Junho de 1815*. s. l.: s. ed.
- Starobinski, Jean (1989). *Le remède dans le mal. Critique et legitimisation de l'artifice à l'âge des Lumières*. Paris: Éditions Gallimard.
- Terra, Ana Lúcia Silva (2000). *Cortesia e Mundanidade. Manuais de Civilidade em Portugal nos séculos XVII e XVIII*. Coimbra: dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- Varela, Alex Gonçalves (2006). *'Juro-lhe pela Honra de Bom Vassalo e Bom Português': Análise das memórias científicas de José Bonifácio de Andrada e Silva (1780-1819)*. São Paulo: Annablume.
- Vasconcelos, João Rosado de Vilalobos e (1782). *O Perfeito Pedagogo na arte de educar a mocidade, em que se dão regras da policia e urbanidade christã, conforme os usos e costumes de Portugal*. Lisboa: Typ. Rollandiana.
- Verney, Luís António [1746] (1950). *Verdadeiro Método de Estudar*. Ed. António Salgado Junior. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.