

INSPIRAÇÕES CALVINISTAS NO JANSENISMO POLÍTICO DO SÉCULO XVIII PORTUGUÊS

Cristiana Lucas Silva

Centro de Estudos Globais da Universidade Aberta

Paula Carreira

Centro de Estudos Globais da Universidade Aberta

1. CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

O século XVI europeu conheceu um dos períodos mais desafiantes para a construção da Igreja enquanto instituição e matriz religiosa de expressão universal e globalizante. À crítica agudizada de alguns, juntava-se a frustração de outros que não se reviam num sistema atávico que lidimava, pela inação ou pelo silêncio, práticas por vezes nebulosas ou mesmo abusivas, que pouco refletiam o carisma cristão fundacional. Surgem, por isso, diversas vozes iniciadoras de movimentos reformistas, que procuravam o retorno da Igreja a uma pureza primordial que a encaminhasse novamente para a sua autêntica esfera de ação. Neste sentido, homens como Martinho Lutero tentam forçar uma mudança no seio da própria Igreja, com propostas de combate ao laxismo que se vinha denunciando de forma cada vez mais evidente, de que a afixação das suas 95 teses, em 1517, é exemplo mais do que manifesto. Na verdade e de forma definitiva, ao procurar uma mudança mais radical, o então monge agostiniano distancia-se cada vez mais da instituição eclesiástica e inicia uma chave de leitura divergente, cuja influência e impacto não foram, talvez, por ele logo percebidos. Como nos recorda Luís Machado de Abreu,

o significado mais radical do protestantismo reside na afirmação da absoluta soberania de Deus que se antecipa a toda a iniciativa humana e salva pela sua graça, sem nenhuma espécie de apropriação da nossa parte. Esta primazia absoluta de Deus exprime-se através da Palavra contida na Escritura acolhida na fé. Ora, segundo os reformadores, com Lutero à cabeça, a Igreja interpõe-se de modo inadmissível entre Deus e a consciência dos fiéis, como instituição que captura e instrumentaliza a soberania de Deus, ao recorrer a um sistema de leis e de prá-

ticas, através da mediação clerical fortemente hierarquizada e encabeçada pela autoridade do papa. Essa interposição torna-se obstáculo à união com o próprio Cristo presente em nós.¹

A crítica luterana atingia, pois, diretamente, a potestade e a infalibilidade papal. O recentramento do homem em Deus e da prática religiosa na fé, por oposição a uma transmissão mediada e alegadamente críptica através da prática discursiva que a escolástica consolidava, levou Lutero a defender uma verdadeira assembleia dos fiéis, onde o primado da palavra divina se assumia em detrimento da sua secundarização, quer pela tradição quer pela mediação dos padres. Através da sua doutrina, Lutero não só criticava a doutrina veiculada pela hierarquia sacerdotal da Igreja, como também fomentava uma espécie de liberalização do texto sagrado, ao incentivar a leitura direta da Bíblia.² O tríplico

(1) ABREU, 2016: 287.

(2) Por questões de economia, não é possível problematizar devidamente os pontos essenciais da teologia luterana. Ainda assim, importa reforçar dados fulcrais que auxiliam a compreensão de algumas das teses centrais de Lutero. De facto, como aponta Viriato Soromenho-Marques, importa reter que «o elemento fundamental para identificar o núcleo central da tese luterana [...] é o axioma do dualismo ontológico», que consiste na assunção da dupla natureza do homem – uma dimensão espiritual e outra, carnal. Ora, «a relação do indivíduo, da pessoa singular com Deus, é totalmente efectuada na esfera espiritual. É o diálogo sem espectadores da consciência com aquilo que ela reconhece como transcendente. É nesta relação pessoal, sem mediações ou ritualizações iconográficas, que se joga a questão da salvação enquanto substância da fé.» (SOROMENHO-MARQUES, 1999: 20-21). O entendimento profundo desta tese é o que sedimenta o primado da fé sobre as obras, que tanto colocou em confronto católicos e protestantes. Além disso (e por isso), é precisamente na perceção desta relação direta entre o indivíduo, na sua dimensão espiritual, e Deus que reside o fundamento último da primazia das Escrituras sobre qualquer outra fonte textual ou oral, seja ela consolidada na tradição ou na transmissão da palavra pelos Padres e/ou comentadores. Não que Lutero fosse contra a disseminação da palavra (muito pelo contrário, como o atesta o seu esforço em traduzir a Bíblia), mas foi crítico de uma certa apropriação que dela era feita pelo clero, criando uma espécie de monopólio daquilo que seria o correto entendimento de Deus e apartando os fiéis do confronto direto com o texto divino. Miguel Barcelos recorda os três muros identificados por Lutero na obra *À nobreza cristã da nação alemã acerca da reforma do estado cristão*, de 1520, que impediriam uma reforma profunda da Igreja, a saber: 1) a superioridade do poder espiritual relativamente ao secular, implicando uma subjugação deste último ao primeiro; 2) a afirmação de que apenas no papa está a autoridade interpretativa das Sagradas Escrituras; 3) só ao papa compete convocar concílios. A estes escolhos, responde Lutero afirmando a igualdade entre todos os cristãos. Ao derrubar o primeiro muro, que levaria ao impedimento da intervenção/participação de leigos no exercício sacerdotal dos padres, Lutero acaba por fazer ruir uma boa parte do edifício que sustentava a hierarquia da Igreja, patente também nos restantes «muros», pondo inclusivamente em causa a infalibilidade do papa. Com efeito, defende Lutero que «no que concerne à religião cristã, existe apenas uma classe: a de todos os cristãos. A diferença entre clero e leigos não tem que ver com a classe a que pertencem, mas com o ofício ou função que exercem. Lutero sustenta que, de acordo com o Novo Testamento, a jurisdição espiritual pertence a todos os cristãos,

sola gratia, sola fide, sola scriptura, sintetiza assim de forma lapidar o ideário protestante.

Acompanhando a mudança que se vinha operando desde 1517, João Calvino publica, em 1536, a sua obra nuclear sob o título *Institutio Christianae religionis*. Aqui, afirma claramente a tese da dupla predestinação (Deus não só escolhe antecipadamente quem será salvo, mas também quem será condenado) e demarca-se, em certa medida, do próprio Lutero ao tirar pertinência ao homem enquanto ser relevante para a finalidade da vida terrena e reforçando a premissa de que toda a criação foi concebida exclusivamente para a glória de Deus. Para Calvino, o fito último do homem é conhecer Deus e servi-lo, donde conhecer-se implica primeiramente (e unicamente) conhecer a Deus. Com efeito, «na perspectiva calviniana o centro de gravidade está essencialmente não em saber como é que o homem se realizará a si mesmo, mas sim como é que no seu destino pessoal a glória de Deus será manifestada»,³ anulando-se assim o «momento subjetivo» mais presente em Lutero.

Num contexto de conturbada exposição e denúncia, a premência de convocar um concílio ecuménico era por demais evidente. Havia que dar resposta a duas necessidades fundamentais: por um lado, combater clara e fortemente as here-sias que se vinham impondo, e, por outro, reformar internamente a Igreja. Na síntese de João Francisco Marques:

Além da condenação das heresias luteranas e da afirmação dos dogmas da fé, importava sem desfalecimentos restabelecer a disciplina eclesiástica e restaurar a vida cristã. De facto, o modelo evangélico da igreja de Cristo exigia, no presente, a conversão renovadora de todo o corpo místico, desde o mais alto de seus membros hierárquicos ao menor dos leigos, trazendo-o à prática da humildade e da pobreza, respeito pela verdade, pureza de costumes e caridade fraterna.⁴

O momento de reflexão e resposta foi, então, convocado pelo papa Paulo III e iniciado em 1545, em Trento. Os padres aí reunidos procuraram abranger todos os sectores da vida cristã, pelo que podemos dividir o período intermitente do Concílio de Trento em três fases: a) 1545-1547, realizada em Trento, onde se estabeleceram os decretos ditos dogmáticos, confirmando-se os principais artigos de teor teológico; b) 1551-1552, realizada em Bolonha, onde se debateu e definiu de forma mais localizada a questão dos sacramentos; c) 1561-1563, rea-

porque todos os cristãos foram batizados no mesmo Batismo e formam o mesmo Corpo de Cristo. A autoridade do clero é derivada da autoridade que pertence a todos os cristãos e é exercida em nome deles» (BARCELOS, 2017: 33, e seguintes).

(3) ALMEIDA, 2016: 127-128. Cf. a introdução do mesmo autor em CALVINO, 2009.

(4) MARQUES, 2016: 143

lizada novamente em Trento, onde os padres conciliares se dedicaram a problemas relativos à disciplina.

Uma das figuras que emerge de Trento é Miguel Baio, que procura uma reforma mais profunda a partir de dentro da Igreja e como combate mais frontal à corrente calvinista. Porém, as suas teses, sobretudo no que ao problema da justificação diz respeito, aproximam-no das correntes protestantes, acabando por ser condenado por heresia, numa primeira fase por Pio V e depois por Gregório XIII, que incumbiu o jesuíta Francisco de Toledo de receber de Baio a abjuração das suas proposições. Com efeito, o tema da justificação nunca conheceu uma resposta definitiva ao longo da história do Cristianismo. Nem mesmo as posições de pensadores muito anteriores como Santo Agostinho ou Pelágio viriam a dar uma solução cabal para aquela que era uma das questões mais prementes para a vida de um cristão: de que forma poderia o homem salvar-se e expiar a mácula do pecado original. Para Miguel Baio (como para Lutero e Calvino), apenas a graça divina poderia intervir positiva e eficazmente para a salvação do homem, afastando para o plano da irrelevância o mérito das boas obras, posteriormente defendido por diversos teólogos, entre eles o célebre jesuíta Luís de Molina. Apesar de ter negado formalmente as suas teses, a verdade é que a linha de pensamento defendida por Baio no seio do catolicismo influenciou, mais tarde, autores como Cornélio Jansénio e a sua interpretação da obra agostiniana. A obra de Jansénio viria também a colecionar condenações por heresia, por mais do que uma vez e por motivos não distantes daqueles que levaram à abjuração de Baio.

2. O JANSENISMO COMO TENTATIVA REFORMISTA

Como refere Cândido dos Santos, o jansenismo começa por ser uma disputa teológica que procura responder a uma das questões mais antigas e que não encontrou solução definitiva no Concílio de Trento – a relação entre a graça divina e o livre-arbítrio do homem.⁵ Partindo-se de uma visão pessimista da condição humana, caída em desgraça pelo pecado original, desenham-se as grandes linhas de leitura da doutrina de Jansénio nos termos seguintes: «a) [...] os dons concedidos a Adão não eram propriamente sobrenaturais, porquanto faziam parte da sua natureza de homem; b) daí se deduz que todo o homem, após o pecado de Adão, está irremediavelmente submetido a uma concupiscência viciosa, que lhe retira a liberdade interior de escolha; c) Deus predestina as pessoas à salvação ou à condenação, antecedentemente à consideração

(5) SANTOS, 2014: 17. Além da obra de Cândido dos Santos, veja-se o trabalho de SOUZA, 2004; SOUZA, 2010: 359-402.

do mérito delas; d) o ser humano é impotente quer perante a inclinação para o pecado, quer perante o impulso da graça para o bem; mas esta só é “eficaz” nos predestinados, os únicos para os quais a morte de Cristo foi redentora»⁶.

Se a graça de Deus é eficaz, mesmo após a queda do homem em Adão, isso implica que, quando é concedida a alguém, essa pessoa é sempre salva pela vontade e onnipotência divinas, independentemente da ação ou escolha humanas. Neste sentido, o problema da predestinação, nos termos em que Jansénio e os seus seguidores o colocaram, colide, numa leitura preliminar, com a ideia de liberdade e da própria pertinência da passagem do homem pela vida terrena, indo ao encontro da premissa calvinista expressa na ideia da dupla predestinação. Foi, aliás, o não reconhecimento do mérito das boas ações que aproximou de forma mais evidente os jansenistas dos protestantes, motivando desde logo a condenação das suas doutrinas por parte da Igreja⁷. A interpretação do poder da graça divina e da sua relação com o homem dividiu os teólogos cristãos, tanto protestantes como católicos, criando diversas cisões entre os últimos, destacando-se neste plano uma forte contenda que se desenvolveu entre jesuítas e dominicanos,⁸ mesmo antes da sistematização de Jansénio na sua obra *Augustinus*. Aqui, o autor procura recuperar a doutrina augustiniana que considerava mais autêntica acerca da graça, depurando-a da influência dos escolásticos, acusados de macularem Santo Agostinho com a introdução da ética aristotélica na moral cristã. Para Jansénio, um ato livre não significa uma certa indiferença inicial perante a possibilidade de escolha, mas antes a inexistência de uma coação exterior ao próprio homem:

É um ato livre aquele que o homem faz sem resistência. Fá-lo por necessidade, mas uma necessidade voluntária. É a teoria da deleitação voluntária. O homem decaído está sujeito a dois amores, uma dupla deleição: uma deleição terrena que

(6) SOUSA, 1991: 19.

(7) Recordemos que a obra *Augustinus* de Jansénio foi condenada formalmente pela bula *In Eminentí*, de 1643, da lavra do papa Urbano VIII.

(8) Como representantes desta polémica que opôs jesuítas e dominicanos, importa referir os nomes de Luís de Molina e Domingos Bañez, que encontraram soluções diferentes para o problema da graça e da liberdade. Para o primeiro, que defende o *concursus* de Deus, «El hombre quiere, planea, proyecta con pleno libre arbitrio, pero carece del *poder* para llevar a cabo su propósito. Dios, se lo presta. Mas no interviene en la disposición (más allá de haberle concedido la *gratia sufficiens*) y no es ‘responsable’ de lo que realice en la acción. El que la considere ‘meritoria’, y le otorgue la *gratia* eficaz, depende de su decisión, doctrina que desde S. Agustín era intocable.» Já para Domingo Bañez, que defendeu a *praemotio physica*, «[...] le atribuye la intervención anterior a la acción, al proporcionar al sujeto la capacidad de actuar e inclusive la inclinación. [...] Para éste era evidente la responsabilidad del actuante humano y el protagonismo divino en el ser.» MARKET, 1998: 202-203. Sobre o molinismo e a controvérsia da sua receção, vejam-se os restantes estudos reunidos em BORGES-DUARTE (org.), 1998.

determina ao pecado, e uma outra celestial que, através da graça eficaz, determina irresistivelmente o bem. O homem é escravo de ambas.⁹

Neste sentido, necessidade e liberdade não são opostos, sendo que a liberdade surge como uma condição necessária ao homem, que, uma vez caído, pende, pela sua natureza pós-pecado original e sem que algo exterior o obrigue, para uma das opções. Assim, Deus, na sua suprema benevolência, intercede salvificamente pela graça ou condena definitivamente pela justiça¹⁰.

A questão da intervenção divina conhece uma visão antropologicamente positiva com os Jesuítas, nomeadamente com Luís de Molina, cujas ideias Jansénio procura contrapor anos mais tarde. Sinteticamente, Molina defende que a graça divina é suficiente e não eficaz, permitindo ao homem o livre-arbítrio e a escolha por um caminho mais ou menos pecaminoso. Esta conceção poderia pôr em causa a onnipotência divina, não apresentasse Molina uma solução não só para a presença permanente de Deus em todos os momentos da criação, mas também para o seu conhecimento infalível, ao desenvolver o conceito de *ciência média*. Entre a ciência natural de Deus (que implica o conhecimento essencial de todas as coisas e de toda a sua possibilidade criativa, ou seja, pela ciência natural, Deus conhece-se a si próprio e às suas capacidades) e a ciência livre (que implica o conhecimento de todas as coisas possíveis, uma vez escolhida uma opção segundo a sua vontade), reside a ciência média, que permite conhecer todos os futuros contingentes, o que significa conhecer todas as possibilidades de todas as opções possíveis¹¹. Apesar de a onisciência de Deus ser uma ver-

(9) SANTOS, 2014: 20.

(10) Como explica A. Pereira da Silva, «a tese nuclear de Jansénio é a oposição entre a graça do primeiro homem no estado de inocência e a graça de Cristo. A graça de Adão inocente era um auxílio de Deus, submetido à vontade do homem: o homem é que a tornava eficaz. A graça era instrumento da liberdade. Ao contrário, a graça de Cristo é uma ajuda irresistível que o próprio Deus torna sempre eficaz. Aqui a liberdade é instrumento da graça. No estado de natureza decaída, o homem peca em todos os seus actos, necessariamente viciados pelo egoísmo e pelo orgulho, embora pareçam bons quanto ao objecto. A graça de Cristo não restituiu ao homem a ‘indiferença’ perante o bem ou o mal, mas determina sempre vitoriosamente a vontade. É uma graça sempre eficaz incompatível com a graça ‘suficiente’.» SILVA, 2000: 575.

(11) Como desenvolve José Rebalde, «a ciência natural assegura um conhecimento de todas as possibilidades, mas não de cada resultado concreto da ação livre na ordem de coisas existentes. A ciência livre também não pode assegurar mais que um conhecimento conjectural, pois apenas oferece o conhecimento das possibilidades contidas na ordem existente. Por isso deduz a necessidade de uma outra ciência colocada entre aquelas duas, que complementa ambas. A *scientia media* permite conhecer o resultado concreto da ação realizado realmente pelo agente em função da sua liberdade inata em qualquer das ordens e circunstâncias em que se encontre. Como permite o conhecimento dos futuros contingentes em todas as possibilidades em que se enquadrem, está antes de qualquer ato da vontade divina. Quando Deus escolhe uma ordem específica de coisas e não outra, conhece a ordem escolhida, todas as

dade, isso não implica para Molina uma absoluta predestinação, antes pelo contrário: ainda que Deus conheça todas as possibilidades, é ao homem que compete a escolha voluntária. Deus concede-lhe assim apenas uma graça suficiente, cabendo ao homem optar por acolher essa graça e salvar-se, ou quebrar o elo e recusá-la, perdendo-se.

A visão pessimista de Jansénio coloca o homem numa situação dramática, na medida em que, mesmo antes de nascer, ele está condenado ou salvo, na senda de Calvino, conforme a vontade de Deus. Esta perspetiva não isentará o homem de incorrer em pecado, mesmo sem ter consciência de que o faz, tenha ele conhecimento de Deus ou não, porque a condição prévia de pecador o reporta sempre e justamente para o seu «estado de natureza lapsa»,¹² nas palavras de Cândido dos Santos. Na perspetiva pessimista de Jansénio, apenas em Adão foi a graça divina suficiente, podendo ele escolher pecar ou não. Tendo Adão pecado, somente com a graça eficaz de Deus pode o homem salvar-se, sendo que a redenção de Cristo se aplica unicamente a todos os escolhidos para a salvação. Neste sentido, Deus condena sempre os homens com justiça e nada os pode remediar desse destino, a não ser a predeterminação divina. Em oposição, a visão molinista da ação humana coloca a tónica no livre-arbítrio e na capacidade de o homem se arrepender e recuperar, mediante o mérito das suas ações. O radicalismo jansenista da condição natural e espiritual do homem propiciou uma leitura mais rigorista da moral, valorizando o poder de Deus e relegando para segundo plano qualquer autoridade terrena, colocando mesmo em causa a hierarquia da Igreja, sumamente depositada no papa.

Além da base doutrinal, não é de todo irrelevante o historial de combate que as teses jansenistas conheceram no seio da Igreja, nomeadamente já no século XVIII com a bula *Unigenitus Dei Filius* (1713), da pena de Clemente XI, que condena as *Reflexões Morais* (1695) de Pasquier Quesnel, continuador de Jansénio, e que demarca ainda mais o litígio, levando os jansenistas a defenderem-se e a porem em causa o documento papal, invocando os princípios da *Declaração do clero galicano* (1662). A condenação do jansenismo pela bula *Unigenitus* acabou por determinar uma aproximação dos seus princípios aos do galicanismo e a assumir uma dimensão mais política, dando origem, segundo Zília Osório de Castro, a «duas fases distintas na evolução do movimento: uma, caracterizada pelo afastamento do mundo e das suas regras sociais, políticas e religiosas; outra, pelo empenhamento na transformação das estruturas políticas e religio-

suas possibilidades e todos os resultados futuros das ações das causas livres. Estas três ciências proporcionam assim um conhecimento absoluto.» REBALDE, 2014: 223-224.

(12) SANTOS, 2014: 20. Cf. nesta mesma obra, uma súmula dos principais pontos doutrinários do jansenismo (pp. 20 e seguintes).

sas.»¹³ Assim, o jansenismo, mantendo o seu carácter moral, acabou por se comprometer politicamente como forma de realizar a desejada reforma de purificação da Igreja, o que passaria necessariamente por retirar ao papa o seu poder sobre a temporalidade.

3. JANSENISMO POLÍTICO EM PORTUGAL¹⁴

O aproveitamento político das teses jansenistas no contexto do despotismo iluminado de D. José não deixa de ser evidente, de tal forma que Pedro Calafate afirma ser esta essencialmente a expressão visível das ideias de Jansénio em Portugal.¹⁵ Numa época em que a intervenção do papa se denunciava abusiva em relação ao poder incontestado do soberano, a corrente de pensamento que asseverava a escolha predeterminada dos agraciados por Deus tomava na figura do monarca um representante inegável dessa premissa, reforçando a sua posição enquanto rei e indigitado indiscutível da vontade divina.

Convergente com a perspetiva jansenista da predestinação é a interpretação jusnaturalista que os autores pombalinos fazem da legitimação do poder do rei, cuja posição, além de ser validada por Deus na escolha daquele indivíduo e não outro, é consolidada na relação que mantém com os demais súbditos do reino, tendo em conta a situação natural que assiste a cada um no momento do nascimento. Numa visão abrangente, o jusnaturalismo define-se como aquela

concepção que afirma a existência do direito natural (*ius naturale, ius naturae*) como realidade anterior e superior ao direito positivo, isto é, estabelecido pelos homens (*ab hominibus institutum, in civitate positum*), o único que tem pleno reconhecimento do *positivismo jurídico*. Para o J. em sentido próprio, o direito natural, dimanado da *natureza das coisas* (do homem ou das outras entidades), constitui o elemento básico e nuclear de ordem jurídica e a medida de legitimidade do direito positivo.¹⁶

Ainda que a ideia de uma certa regulação universal afeta à origem do direito determinado pelos homens e que ordena todos os seres naturais esteja presente já na Antiguidade,¹⁷ levando Mário Bigotte Chorão a referir-se ao filósofo de Esta-

(13) CASTRO, 1990: 604.

(14) Recuperamos, neste ponto, a investigação realizada na nossa tese de doutoramento, em particular na segunda parte (CARREIRA, 2019).

(15) CALAFATE, 1991: 21-25.

(16) CHORÃO, 1991a. Ver também CHORÃO, 1991b; CHORÃO, 2006.

(17) Recordemos, *e.g.*, a célebre disputa entre as leis escritas e as não escritas na *Antígona* de Sófocles. Quando interrogada por Creonte sobre se tinha efetivamente contrariado a lei que

gira como um fundador do jusnaturalismo clássico, é com o racionalismo emergente dos séculos xvii e xviii que a divisão entre direito natural e positivo se evidencia, dando fundamento à destrição entre dois sistemas normativos distintos, mas relacionados entre si.¹⁸ O reconhecimento desta divisão sublinha a diferença entre aquilo que advém de uma regulação que transcende o próprio homem e aquilo que é por ele criado, tendo em conta a sua temporalidade e a realidade de cada sociedade, mas que decorre do anterior e não pode a ele contrapor-se.

A vertente jusnaturalista de Samuel Pufendorf, oficialmente assumida pelos autores pombalinos do *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, de

proibia o enterro de Polínicos, Antígona não hesita em assumir a falta, argumentando contra o tio: «É que essas [leis] não foi Zeus quem as promulgou, nem a Justiça, que coabita com os deuses infernais, estabeleceu tais leis para os homens. E eu entendi que os teus éditos não tinham tal poder, que um mortal pudesse sobrelevar os preceitos, não escritos, mas imutáveis dos deuses. Porque esses não são de agora, nem de ontem, mas vigoram sempre, e ninguém sabe quando surgiram.» SÓFOCLES, 1992: vv. 450-457.

(18) Entre o jusnaturalismo clássico e o racionalista sobressai uma diferença fundamental: «o séc. xvii assinala o advento do *jusnaturalismo moderno* (‘escola moderna do direito natural’ ou jusnaturalismo racionalista), com Grócio, Pufendorf, Thomasius, Wolff e outros. Essa corrente representa uma profunda ruptura com o *jusnaturalismo clássico*, de inspiração aristotélico-tomista e escolástica, e provoca uma autêntica transmutação do verdadeiro conceito de direito natural. Com efeito, na nova doutrina, o direito natural desliga-se dos seus fundamentos teológicos e ontológicos e passa a ser instrumento de um racionalismo subjectivista, abstracto e a-histórico, que pretende construir dedutivamente, a partir de certos princípios, rígidos e exaustivos sistemas de direito natural dotados de validade universal e perpétua.» (BIGOTTE, 1991: 108). A evolução da ideia de direito natural é destriçada de outra forma por António Braz Teixeira, que procura ter em conta as diferentes aceções que o conceito conheceu em determinados contextos. Prescindindo, com efeito, de uma perspectiva rigorosamente diacrónica, considerando mais as diferentes maneiras como foi concebida a própria ideia de direito natural, o autor distingue entre as concepções «*essencialista* ou *substancialista*, *formalista* e *existencialista*.» O primeiro grupo subdivide-se em concepções cosmológica, teológica ou antropológica, sendo esta última a que integra o período moderno de que nos ocupamos. Fundamentalmente, estas três formas de perceber o direito natural distinguem-se pelo fundamento subjacente a cada uma delas: a cosmológica vê a «ideia de natureza como ordem cósmica, que contém em si a própria lei, fonte da ordem em que se processam os movimentos dos corpos ou em que se articulam os seus elementos constitutivos essenciais» – inserem-se aqui os autores pré-socráticos Anaximandro, Parménides e Heraclito, e os trágicos Ésquilo e Sófocles. A concepção teológica, «fundindo em síntese original a tradição platónica e a sua teoria das Ideias com a teologia e o pensamento cristãos, sustentou que a ordem universal ou a ordem do mundo é regida pela *lei eterna*, dimanada de Deus, cujas ideias são os arquétipos eternos das coisas». São autores paradigmáticos desta corrente Santo Agostinho, São Tomás de Aquino e Suarez (sem excluir a influência aristotélica dos autores medievos). Finalmente, na concepção antropológica «o fundamento do Direito Natural deixa de ser Deus e a lei eterna dele directamente derivada, para encontrar-se na razão humana ou na natureza racional do homem». Autores como Grócio, Hobbes, Espinosa, Puffendorf e Locke são efetivamente representativos desta nova formulação (TEIXEIRA, 2006: 190-228). Sobre este tema, merece referência ainda a síntese de HESPANHA, 2012 (sobretudo pp. 301-333).

1771, que muito apreciaram a metódica sistematização daquele autor, acaba por ser usada para servir os preceitos definidores do ideário regalista, sobretudo no que à legitimação do poder do rei diz respeito. Para o jurista alemão, o Estado era um ser moral composto apenas por duas entidades morais: uma pessoa moral simples, que se consumava no governo; e uma pessoa moral composta, que encontrava referente na restante sociedade civil.¹⁹ Esta primeira dicotomia, que delimita duas entidades, distintas desde logo pela individualidade de uma em relação à coletividade da outra, pode ser diretamente transposta para a realidade representada por D. José, onde a relação de governação se estabelece entre uma pessoa e as demais. Se o poder do governante é ou não transmitido e validado pelos restantes súbditos é algo que os ideólogos regalistas não consideram nos mesmos termos que Pufendorf, fazendo-se valer do argumento da intervenção direta de Deus na escolha do monarca, repudiando assim outro tipo de contratualismo, que não considerasse o direito divino como único mediador eficaz. Além do mais, como alerta Zília Osório de Castro, entre a escola de Pufendorf e a de Wolff existem várias sintonias, mas também uma divergência fundamental:

(19) A relação entre o uno e o múltiplo no contexto dos debates jusnaturalistas da Modernidade punha na ordem do dia a discussão acerca da própria natureza do homem, entendido como um ser individual, por um lado, mas também social, no seu relacionamento com os outros. Esta capacidade social do ser humano é algo que lhe é natural, bem como a sua intrínseca integridade de ser simples e individual. Neste sentido, como legitimaria o jusnaturalismo setecentista a própria figura do Estado, do rei e de todos os homens em sociedade, garantido não só a estabilidade do próprio Estado, mas também a integridade ou liberdade de todos os seus intervenientes? Se a premissa seria a da existência de uma lei natural e universal, como se estabeleceriam os processos relacionais em sociedade entre essa ideia de uma igualdade congénita a todo o ser humano e a hierarquia política necessária à manutenção da ordem social; e de que forma essa igualdade não anularia a liberdade individual, na medida em que a igualdade se concretiza mediante a presença de um outro e não apenas no contexto íntimo da pessoa, não sendo por isso menos natural ao homem? Como refere Zília Osório de Castro, Pufendorf colocava a igualdade na sequência da liberdade, sendo que o direito à vida era considerado em função dessa liberdade. «Sendo o direito à vida o mais individual dos direitos, a relação com os outros esgotava-se na garantia desse direito. Deste modo o múltiplo sem identidade não existia como *nós*, mas apenas como um aglomerado atomista de *unos*, de *eus*. A liberdade de cada um escolher o meio por excelência de garantir a própria vida, aliada à consciência de que a sua fragilidade – *imbecililas* – exigia o concurso dos outros, dava à sociabilidade o carácter imperativo de uma lei igual para todos. Sendo a associação política a que melhor cumpria este objectivo, nascia de um acto de liberdade individual que ao mesmo tempo a esgotava. Isto é, ao homem naturalmente livre, substitui-se o homem politicamente submetido. Nesta perspectiva, a cedência da liberdade era o preço da garantia da vida. Quem a realizava, conservava, contudo, a igualdade face aos outros membros da sociedade e, simultaneamente, face ao poder constituído, isolando-se de uns e do outro. A cedência, porque decorrente apenas da liberdade individual, carecia de dimensão social. Legitimava-se assim o estado absoluto mediante a legitimação de um poder único, com um objectivo único, exercido por um titular único, considerado como a expressão da mais alta capacidade de garantir o direito à vida de cada um dos súbditos.» (CASTRO, 2002: 62).

enquanto para o primeiro a soberania apenas nasce no seio da sociedade, mas se transfere totalmente para o monarca no momento da cedência desse poder, tornando esse ato irreversível e irrevogável; Wolff considera que a soberania nascida no próprio momento de associação que une a sociedade se mantém nessa mesma sociedade, sendo a transferência de soberania recuperável pelos que a concederam.²⁰ A corrente pufendorfiana, ao defender o poder absoluto e irrefutável do rei, encaixava-se modelarmente na visão política dos pensadores do século XVIII português.

O momento político reclamava, pois, um ambiente de não contestação, onde o rei surgia como depositário de todo o poder temporal (que, com Pombal, conhece uma abrangência nunca antes vista, com a frequente integração dos officios administrativos e jurídicos, entregues até então à Igreja, no foro público da ação estatal, iniciando uma separação estrita entre as duas esferas de intervenção) e duplamente legitimado por Deus, por ser escolhido por Ele e por todos os outros o não serem. Por outras palavras, a seleção divina de um, que implica necessariamente uma não-seleção dos demais, confere ao rei uma posição inabalável de governação.

4. DO JANSENISMO AO REGALISMO POMBALINO OU A SÍNTESE POLÍTICA DE UMA QUESTÃO TEOLÓGICA²¹

Cândido dos Santos assinala o interesse dos jansenistas de Utrecht pelos «assuntos portugueses» durante o reinado de D. José, em particular após a expulsão dos Jesuítas em 1759, apoiando-se para o efeito numa *Memoire au sujet des etudes ecclesiastiques du Royaume de Portugal* (1763), do jansenista Gabriel Duparc de Bellegarde, dirigida aos ministros de D. José, e na corres-

(20) «Todos [entenda-se Pufendorf e Burlamaqui por um lado, e Wolff e Vattel por outro] estavam de acordo em reconhecer ao corpo social o direito de escolher o modo e a forma de ser governado. As divergências surgiam 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.

[para a corrente wolffiana] 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 a expressão dessa mesma soberania.» (CASTRO, 1986: 16).

(21) Recuperamos, neste ponto, a investigação realizada na nossa tese de doutoramento, em particular o capítulo «Regalismo pombalino: um regalismo militante» (SILVA, 2021: 393-414).

pondência trocada entre jansenistas e eclesiásticos portugueses, entre os quais o padre oratoriano António Pereira de Figueiredo, elemento fundamental no processo de fundamentação do regalismo no Portugal de Setecentos e no qual é possível identificar uma formação teológica jansenista, bem patente na sua defesa da graça eficaz e da predestinação gratuita e no seu ataque ao molinismo.²² Pereira de Figueiredo não foi, no entanto, o único eclesiástico a partilhar dos princípios jansenistas, havendo outros que, de forma mais ou menos evidente, contribuíram para a difusão do jansenismo em Portugal. São os casos de D. João Cosme da Cunha (cardeal da Cunha), arcebispo de Évora, promotor da tradução do catecismo de Montpellier (de influência marcadamente jansenista) e empenhado na erradicação da influência dos jesuítas e na afirmação do primado do poder do rei; frei João Baptista de São Caetano, procurador-geral da Ordem de São Bento e deputado da Real Mesa Censória, cuja correspondência com Bellegarde revela a sua filiação jansenista; frei Manuel do Cenáculo, que presidiu à Real Mesa Censória, foi um profundo conhecedor da literatura jansenista;²³ António Álvares; Lucas Tavares; D. frei Inácio de São Caetano, religioso carmelita, defensor do jansenismo teológico, sobretudo pela antropologia pessimista e defesa do rigorismo moral expostos na sua obra e pelo combate orientado contra o molinismo, o probabilismo e a ignorância do clero provocada pela má influência jesuítica, considerados causas da corrupção da teologia, da disciplina, da fé e da moral evangélica.²⁴ Sabe-se, também, que Sebastião José de Carvalho e Melo estabeleceu contacto com o círculo jansenista italiano de *Archetto*,²⁵ de Giovanni Bottari, por mediação de António Pereira de Figueiredo, frei Manuel do Cenáculo e Niccoló Pagliarini.²⁶

(22) Cf. SANTOS, 2007: 13-36. A *Memoire* de Bellegarde encontra-se transcrita na íntegra nesta obra de Cândido dos Santos (pp. 89-108).

(23) Sobre o interesse pelas ideias jansenistas na ação política e pastoral de frei Manuel do Cenáculo, vide VAZ, 2005: 61-81.

(24) As principais obras de teor jansenista de D. frei Inácio de São Caetano foram *Idéa de hum Perfeito Parocho* (1772) e o *Compendio da Theologia Moral Evangélica* (1776). Sobre o pensamento jansenista deste religioso carmelita, veja-se Cândido dos Santos (2011), sobretudo o capítulo intitulado «Do jansenismo regalista de D. Fr. Inácio de S. Caetano» (pp. 70-89).

(25) Na segunda metade do século XVIII, na sequência das vicissitudes dos jansenistas que conduziram à sua dispersão, três círculos encontravam-se radicados em Roma: «o círculo de *O Archetto*, de Giovanni Bottari, sediado no Palácio Corsini; o círculo de *Vallicella* ou da *Chiesa Nuova*, dos oratorianos; e o círculo do Quirinal, do Cardeal Passionei» (CASTRO, 1996: 224).

(26) Cf. CASTRO, 1996: 223-232. Niccoló participou na campanha de imprensa contra os jesuítas. Como reconhecimento pelo seu empenho antijesuítico enquanto livreiro e impressor e pela perseguição a que foi votado, Niccoló foi feito fidalgo cavaleiro da Casa Real portuguesa, por alvará de 12 de janeiro de 1762, e nomeado secretário da legação portuguesa em Nápoles. Niccoló Pagliarini foi ainda tradutor da *Dedução cronológica e analítica* para italiano (1768).

O jansenismo teve, efetivamente, uma influência substancial na formação do regalismo pombalino, sobretudo na sua vertente antijesuítica e anticurial, ou seja, antiultramontana. Na sequência da expulsão do núncio de Portugal e do corte de relações com a Santa Sé em 1760, restabeleceu-se o beneplácito régio, que abrangia todos os documentos pontifícios e episcopais.²⁷ A necessidade de se obter dispensas matrimoniais, por regra concedidas pelo papa através do núncio, e a necessidade de nomeação de novos bispos por vacatura dos bispados, uma prerrogativa do papa, aliadas à hesitação dos bispos em tomar para si atribuições que até então cabiam exclusivamente ao Sumo Pontífice enquanto chefe supremo da Igreja, levaram à necessidade de elaboração de um suporte teórico sólido, de fundamentação canónica do regalismo em Portugal. Essa justificação foi «encomendada» pelo marquês de Pombal ao padre oratoriano António Pereira de Figueiredo, «uma das mais fortes inteligências que Portugal tem gerado», nas palavras de Alexandre Herculano.²⁸ Assim, para a questão das dispensas matrimoniais, redigiu o oratoriano a *Tentativa teológica em que se pretende demonstrar que impedido o recurso à Sé Apostólica se devolve aos Senhores Bispos a faculdade de dispensar nos impedimentos públicos do matrimónio e de prover espiritualmente em todos os mais casos reservados ao Papa, todas as vezes que assim o pedir a pública e urgente necessidade dos subsídios* (1766);²⁹ e para o problema dos bispados vagos, escreveu a *Demonstração teológica, canónica e histórica dos metropolitanos de Portugal para confirmarem e mandarem sagrar os bispos sufragâneos nomeados por Sua Magestade; e do direito dos bispos de cada província para confirmarem e sagrarem os seus respectivos metropolitanos também nomeados por Sua Magestade ainda fora*

(27) Serviu de pretexto para a rutura das relações diplomáticas certas circunstâncias que envolveram o casamento de D. Maria com o tio, irmão do rei, D. Pedro, ocorrido no dia 6 de junho daquele ano: o núncio apostólico não foi notificado nem convidado para o matrimónio, motivo por que se recusou a ostentar as luminárias, conforme era prática. Perante a atitude do núncio, considerada um ato de hostilidade contra a coroa portuguesa, o governo «convidou-o» a sair de Portugal, consumando desta forma o corte de relações com a Santa Sé. Cf. GONÇALO, 2008: 173. Seguimos a hipótese proposta por Jorge Borges de Macedo de que foi um ato deliberadamente provocado o de não convidar o núncio Acciaiuoli para o casamento, esperando-se que a tensão daí resultante pudesse servir de «moeda de troca, no sentido de impor ao próprio papado a extinção canónica dos jesuítas» (MACEDO, 1985: 93-94).

(28) HERCULANO, 1876: 47. Sobre Pereira de Figueiredo e respetiva obra, vide os estudos de Castro, 1987: 357-411; CASTRO, 1990; CASTRO, 1990-1993: 139-155; CASTRO, 1996: 223-232; CASTRO, 2001: 323-331. E também de Santos, 2005; SANTOS, 1982: 167-203. João Seabra, num artigo sobre o episcopalismo na obra de António Pereira de Figueiredo, indica uma série de fontes para o conhecimento da vida e obra do padre oratoriano SEABRA, 1995: 361).

(29) Sobre a fundamentação episcopalista e conciliarista da doutrina regalista na *Tentativa teológica* de Pereira de Figueiredo, cf. SEABRA, 1995: 361-402.

do caso de rotura com a Corte de Roma (1769); para legitimar a própria política regalista pombalina e o despotismo esclarecido, redigiu a *Doctrina veteris ecclesiae de suprema regum etiam in clericis potestate* (1766), um tratado com fundamentação teológica, recorrendo o autor à Sagrada Escritura, aos Santos Padres e aos concílios.³⁰

As obras do oratoriano, ao preconizarem a substituição do primado de autoridade do papa pelo primado de função (enquanto *primum inter pares*), a dignidade dos bispos e a defesa da sua jurisdição sobre os fiéis das respetivas dioceses, a superioridade dos concílios ecuménicos sobre o papa e o respeito e a obediência aos cânones deles emanados, a subordinação do papa à Igreja universal, a união do rei e dos bispos no projeto de reforma da Igreja, a autonomia das Igrejas locais em relação ao Sumo Pontífice, a separação das esferas de jurisdição temporal e espiritual e a autoridade dos reis no domínio temporal, revelam a comunhão de Pereira de Figueiredo com as teses febronianistas, jansenistas e galicanas, que, não obstante as diferenças entre cada uma, partilham do impulso comum contra as «ideias e doutrinas ultramontanas, então, as dominantes», nomeadamente a da infalibilidade pontifícia.³¹

Emerge, neste contexto, a ideia de soberania como poder único, indivisível e imediato, excluindo-se a mediação pontifícia (origem divina do poder através do papa)³² ou popular (origem divina do poder através do povo),³³ ou ainda a inter-

(30) Outros autores e obras contribuíram para a legitimação da política pombalina, nomeadamente José Seabra da Silva (suposto autor da *Dedução Cronológica e Analítica*, 1767-1768), João Pereira Ramos de Azeredo Coutinho (*Tratado sobre o poder dos bispos*, 1766), António Ribeiro dos Santos (*De sacerdotio et Imperio*, 1770), o *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra* (1771), os *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772) e ainda alguns textos de frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas. Sobre a defesa das teses regalistas presentes nas obras destes autores, cf. CALAFATE, 2001: 55-60; PEREIRA, 2005; VAZ, s.d. (digital); e SILVA, 1982: 22-32. Sobre o caso específico de Pereira de Figueiredo, vide a importantíssima obra de SANTOS, 2005 (particularmente as pp. 72-76).

(31) Cf. CASTRO, 1990: II, 559-621 (*passim*); CASTRO, 1987: 357-411; e ALMEIDA, 1970: 342a-350a.

(32) A tese da mediação papal do poder ao rei tinha uma longa tradição em Portugal e era fundamentada pela bula *Manifestis probatum*, de 23 de maio de 1179, pela qual o papa Alexandre III concedia e confirmava a D. Afonso Henriques e a seus herdeiros, por autoridade apostólica, o domínio do reino de Portugal. Cf. GONÇALVES, 1981: 53-55.

(33) A origem do poder real por mediação popular e o direito de resistência à tirania encontram expressão na *Justa Aclamação do Sereníssimo Rei de Portugal D. João IV* (1644), de Francisco Velasco de Gouveia. Esta obra, publicada em 1644 e integrada na bibliografia que justificava o movimento restaurador, assentava na ideia também defendida pelo jesuíta Francisco Suárez, à luz do direito natural, de que os povos, da mesma forma que transmitiam o poder ao rei, poderiam depô-lo em caso de tirania. Em última instância, como viriam a alegar os militantes antijesuíticos, este princípio poderia justificar o regicídio. Cf. CALAFATE, 1999: 251-263; CALAFATE, 2012 (sobretudo pp. 20-31, para a questão da origem popular do poder, e pp. 155-159, a respeito do direito de resistência); e os estudos de MERÊA, 2004

ferência do papa em assuntos temporais com fins espirituais,³⁴ apenas se aceitando o princípio de que os poderes espiritual e temporal têm origem divina e são transmitidos, diretamente, ao papa (sobre a espiritualidade) e aos reis (sobre a temporalidade), por igual. Neste sentido, o poder do Sumo Pontífice deixa de ter qualquer primazia sobre o do rei. Trata-se de uma sacralização do poder temporal, que justifica assim a «infalibilidade» do rei e a obediência que todos lhe devem, sem resistências, sob consideração de crime de lesa-majestade, ao mesmo tempo que faz emergir uma nova unidade «liberta de um poder externo e dotada de um poder específico»,³⁵ o Estado.³⁶ Mas significa também a sacralização do poder espiritual do papa, que continua a ser reconhecido como «cabeça da Igreja», embora sem o poder absoluto para a governar.³⁷ Assim, recebendo ambos o poder diretamente de Deus, ao rei cabia zelar pelo bem-estar e «felicidade temporal dos súbditos», e do papa dependia o «bem espiritual dos fiéis». ³⁸ No entanto, e aí reside o aspeto singular do despotismo esclarecido quanto à política eclesiástica, considerando que o bem-estar temporal dos súbditos estava dependente do seu bem-estar espiritual, ao rei caberia igualmente vigiar e defender a Igreja promovendo a sua reforma e assegurando a sua incorruptibilidade,

(nomeadamente: «A ideia da origem popular do poder nos escritores portugueses anteriores à Restauração» (pp. 91-100), «Suárez, jurista. O problema da origem do poder civil» (pp. 143-147, 153-81) e «Suárez» (pp. 305-316)). Note-se que, como comenta Pedro Calafate, a defesa da doutrina da origem do poder real por mediação popular servia os interesses da cúria romana quando de tratava de impor limites às pretensões absolutistas dos monarcas (cf. CALAFATE, 2001: III, 48).

(34) Esta doutrina foi também defendida por Francisco Suárez, Luís de Molina e Francisco de Vitória. Cf. CALAFATE, 2001: III, 49. A teoria de um «poder indireto *in temporalibus*», consolidada por Suárez, encontrara defesa em S. Tomás e, antes dele, noutros teólogos, com fundamento nos Padres da Igreja e no próprio Evangelho (cf. COXITO, 1999: 246-249). Luís de Molina, no tratado *De Justitia et Jure* (1602), recusava a origem divina e direta do poder régio e defendia a soberania plena do papa, único detentor dos poderes espiritual e temporal (CASTRO, 2009: 124).

(35) CASTRO, 2009: 116.

(36) Daqui deriva a identificação do monarca com o próprio Estado (*L'État c'est moi*, terá dito Luís XIV). Cf. MERÊA, 2004: 265-269. António Leite refere alguns documentos legislativos promulgados durante o reinado de D. José que expressam claramente este princípio. A título meramente exemplificativo, citamos um pequeno excerto da lei de 2 de abril de 1768 que negava o beneplácito à chamada «bula da Ceia»: «Usando aos ditos respeitos de todo o pleno e Supremo Poder, que na temporalidade recebi imediatamente de Deus Todo Poderoso [...] quero, mando e ordeno e é minha vontade que daqui por diante se observe [...]» (LEITE, 1982: 8). Também nos *Estatutos da Universidade de Coimbra* de 1772, elaborados sob supervisão cuidada de Sebastião José de Carvalho e Melo, se encontra, amiúde, exaltado o poder absoluto do rei sobre todas as matérias. Na verdade, os mesmos *Estatutos* expõem os princípios regalistas do governo pombalino.

(37) Cf. CASTRO, 1987: 364.

(38) CASTRO, 1990: 594.

o que só seria possível mediante o enfraquecimento do poder espiritual do papa pela descentralização do poder eclesiástico.

Foi durante o período de governação josefina que o regalismo se tornou «política de Estado». Traduzido num processo de secularização da sociedade, o regalismo dito pombalino, ao afirmar a primazia do rei sobre todos os súbditos e a autonomia do poder civil e ao cercear qualquer possibilidade de ingerência eclesiástica nos assuntos temporais, não só libertava o Estado do poder temporal da Igreja como «libertava» os bispos da tutela curial.³⁹ Esta dupla libertação encontrava justificação na origem direta e imediata do poder dos soberanos e na recuperação do poder original dos bispos, atribuído por Cristo aos apóstolos. O Estado passaria, assim, a tutelar todos os assuntos de cariz temporal, mesmo aqueles do foro eclesiástico – como a nomeação de bispos em situação de vacatura –, dando assim resolução aos problemas suscitados pelos cortes de relações com a cúria romana.

O ministro de D. José assumiu uma política religiosa fundamentada num sistema regalista que já lhe era anterior⁴⁰ e que pôs em prática sem qualquer inibição. De facto, a política eclesiástica assumida por Pombal arroga uma importância particular e indubitável no plano geral da sua ação política,⁴¹ devendo

(39) Dizemos «libertava» porque, na realidade, não se operava uma libertação, mas antes de uma transferência de domínio: da cúria romana para a dependência do Estado.

(40) Sobre os antecedentes imediatos do regalismo pombalino, cf. CASTRO, 1990-1993: 139-155; e CASTRO, 2001: 323-331.

(41) Cf. SEABRA, 1995: 360. Ali, o autor indica três propostas hermenêuticas diversas para a perceção de um projeto de conjunto de Pombal e no qual se integram as medidas de instrumentalização da Igreja ao serviço do estado: «alguns vêem-no influenciado pelo anglicanismo, ou calvinismo, ou pelo cisma jansenista de Utreque, querendo estabelecer uma Igreja nacional totalmente independente de Roma; outros consideram-no precursor (consciente ou inconsciente, consoante as correntes) da Revolução e do liberalismo; não falta quem explique a sua política eclesiástica a partir das necessidades concretas do Estado português, dividido e feudalizado no fim do reinado de D. João V, e a necessitar de coesão e disciplina para fazer face à Espanha borbónica». A primeira interpretação parece descurar o facto de que por detrás do desejo de nacionalizar a Igreja tornando-a independente de Roma, pretendia-se torná-la dependente do poder régio; a segunda faz sentido sobretudo no panorama das relações entre Estado e Igreja que tendem para uma crescente secularização e laicização e nesse aspeto o liberalismo não só continua como intensifica a prática regalista pombalina — de resto, tornar Pombal precursor do liberalismo é esquecer a forma implacável como impôs o absolutismo; a terceira parece concentrar todo o projeto político de Pombal na esfera das relações entre Portugal e Espanha quando nos parece que o ministro de D. José teria como horizonte a aproximação de Portugal à Europa. Sobre este desiderato, vejamos os artigos de Jorge Borges de Macedo («Dialética da sociedade portuguesa no tempo de Pombal», pp. 15-23) e de Manuel Antunes («O marquês de Pombal e os jesuítas», pp. 125-144) em ANTUNES, 1983. Sobre a influxo das reformas pombalinas, cf. RAMOS, 1988: 11-31; e RAMOS, 1979 (sobretudo o capítulo vi intitulado «Melo Freire, Verney e a Inquisição», pp. 129-146).

ser apreendida à luz da tendência verificada nas monarquias católicas de supremacia absoluta do poder régio e representada na conhecida fórmula atribuída a Luís XIV: *L'État c'est moi*. Donde se infere que as práticas regalistas assumidas pelos soberanos constituíram o fundamento do seu despotismo.⁴²

A origem divina, direta e imediata do poder dos soberanos, ao igualar a mesma origem do poder dos papas, pressupunha a separação e independência dos poderes temporal e espiritual, o que parece contrariar a ingerência do civil sobre os assuntos eclesiásticos decorrente da política regalista. Todavia, esta aparente incoerência resolve-se quando se pensa na Igreja como um corpo constituído por fiéis (subordinados ao papa) que são também súbditos e, como tal, vinculados à sociedade civil (sujeitos ao rei), e quando se pensa no rei como detentor do poder soberano temporal e como cristão «defensor e protetor do corpo místico».⁴³ Estes princípios, defendidos por Gaspar de Real du Corban, em *La Science du gouvernement* (1764), legitimavam, assim, a intervenção do soberano nos assuntos eclesiásticos tanto externos (políticos, por direito de soberania) como internos (místicos, por direito de proteção).⁴⁴ Atendendo aos ideais iluministas e de doutrina cristã, o poder do soberano tinha como objetivo último o bem-estar da sociedade e a felicidade dos seus membros, que não abdicavam dos valores religiosos. Precisamente, a importância da Igreja e do múnus religioso na sociedade – para assegurar a ordem social – justificava a tutela do Estado sobre os assuntos eclesiásticos, o que implicava a perda de imunidades e isenções do clero, bem como do seu domínio ideológico, político, económico e jurídico, com vista à reforma e purificação da Igreja, mas também à centralização do poder político.⁴⁵ Reforma da Igreja e autonomia do Estado – traduzidos como descentralização do poder eclesiástico e centralização do poder político – são, portanto, o mote do regalismo doutrinário do governo josefino, que se apresenta assim como um regalismo heterodoxo com fundamentação teórica baseada, na sua essência, nas doutrinas jansenistas e galicanistas, mas também febronianistas (no seu episcopalismo e conciliarismo).

(42) Cf. CASTRO, 1990-1993: 146-147. Segundo a autora, o princípio da origem divina, direta e imediata da soberania, aliado ao seu carácter indiviso e absoluto, tornava os monarcas detentores de um poder supremo e sem concorrência.

(43) CASTRO, 1987: 396.

(44) Encontramos o mesmo princípio no opúsculo de António Nunes Ribeiro Sanches, *Origem da denominação de Christão-velho, e Christão novo, em Portugal, e as causas da continuação destes nomes, como também da cegueira judaica: como método para se extinguir em poucos anos esta diferença entre os mesmos súbditos, e cegueira judaica: tudo para aumento da Religião Catholica, e utilidade do Estado*, primeiramente redigido em 1743 (com nova redação em 1748), no qual o autor reconhece a dupla competência do rei de «cuidar no bem Espiritual, e temporal do Reyno» (SANCHES, 2010: 61).

(45) Cf. CASTRO, 1990-1993: 148-149; cf. CASTRO, 1987: 369-371).

As práticas regalistas assumidas neste período devem, portanto, ser compreendidas não somente no âmbito de uma perspectiva eclesiástico-teológica, mas à luz de um projeto político mais vasto, no qual se enquadra, por exemplo, a preferência dada à criação de monopólios, a limitação do poder da nobreza e a proteção da burguesia, a reestruturação do exército, a centralização dos poderes no Estado e o seu controlo por pessoas de confiança, a reforma do ensino, a interdição da escravatura na metrópole, a proibição da distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos e a própria expulsão da Companhia de Jesus. A colocação das doutrinas regalistas ao serviço deste projeto explica, no nosso entender, a sua natureza heterodoxa e a sua diferença relativamente às doutrinas congêneres europeias. Mais do que a reforma da Igreja ou a autonomia e libertação do clero nacional, as práticas regalistas assumidas durante o ministério pombalino obedeceram a um desiderato de fortalecimento, soberania e independência do Estado face a qualquer interferência estrangeira ou mesmo nacional. Assim também se justifica, segundo nos parece, a expulsão da Companhia de Jesus, «coluna da política ultramontana»,⁴⁶ em 1759, e o antijesuitismo pombalino – que podemos entender como manobra para divisão do clero e consecutivo enfraquecimento das estruturas eclesiásticas ultramontanas por: a restauração do beneplácito régio, em lei de 6 de abril de 1765, na sequência do corte de relações diplomáticas com a Santa Sé em 1760, com o intuito de rejeitar em Portugal o breve *Apostolicum pasceñdi*, de Clemente XIII, pelo qual se reafirmava a importância da Companhia de Jesus; a criação da Real Mesa Censória por Alvará de 5 de abril de 1768, transferindo para o Estado a fiscalização das obras que poderiam ser publicadas em Portugal – função até então a cargo da Inquisição – e o poder de negar o beneplácito aos índices romanos de livros proibidos;⁴⁷ a secularização do Tribunal do Santo Ofício, tornado tribunal régio em 1769, o que implicava, por exemplo, que os bens confiscados aos condenados passassem a ser propriedade do Erário Régio,⁴⁸ e a

(46) RAMOS, 1988: 14.

(47) No entanto, é preciso ter em consideração que a Real Mesa Censória contava com um representante do Tribunal do Santo Ofício entre os seus deputados ordinários, situação que poderia, em maior ou em menor grau, interferir no processo de censura. Além das competências relacionadas com o controlo sobre o comércio e a circulação dos livros, por Alvará de 4 de junho de 1771, passou também a ser atribuição da Real Mesa Censória a administração das escolas de Estudos Menores do Reino, entre as quais o Real Colégio dos Nobres. Cf. JOBIM, 1990: III, 1209-1217; MARCOCCI & PAIVA, 2013: 346-347.

(48) A restrição do poder do Tribunal do Santo Ofício fora defendida por D. Luís da Cunha, mas também por Ribeiro Sanches e Luís António Verney, no âmbito da questão judaica. Consideravam estes «estrangeirados» que a Inquisição exercia um poder social que deveria ser controlado unicamente pelo Estado. Cf. CUNHA, 2013: (114-120); CUNHA, 1929: 65-100; SANCHES, 2010: 51-55. Luís António Verney, em carta datada de 25 de dezembro de 1765, propõe uma reforma da Inquisição com a elaboração de um novo regimento (VERNEY, 2008: 99-128). Ribeiro Sanches representa a elite intelectual defensora da separação dos poderes

reforma do Regimento da Inquisição (1774);⁴⁹ e a elaboração dos novos *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772), que constituem um manifesto das doutrinas regalistas, de cerceamento dos poderes do papa e de exaltação os poderes régios, mas também o «molde» que enformará o pensamento liberal.⁵⁰

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Luís Machado de (2016). O Concílio de Trento: Igreja e poder. In J. E. Franco *et alii* (dir.), *Concílio de Trento: inovar na tradição – História, teologia, projeção* (pp. 285-293). Alcalá de Henares: Universidade de Alcalá.
- ALMEIDA, Dimas de (2016). A herança calvinista em Portugal na formação teológica dos pastores da Igreja Presbiteriana. *Didaskalia*, XLVI (2016) 2, pp. 121-141.
- ALMEIDA, Fortunato (ed. dirigida por Damião Peres) (1970). O jansenismo e o regalismo na administração pombalina. In *História da Igreja em Portugal* (vol. III, pp. 342a-350a). Lisboa-Porto: Livraria Civilização.
- ANTUNES, Manuel *et alii* (1983). *Como interpretar Pombal? No bicentenário da sua morte*. Lisboa-Porto: Eds. Brotéria/Livraria A.I.
- BARCELOS, Miguel (2017). Martinho Lutero: o homem e a obra. In P. Pinto (coord.), *A grande rutura: olhares cruzados sobre Lutero e a Reforma protestante* (pp. 25-60). Prior Velho: Paulinas Editora.
- BIGOTTE, Mário (1991). *Temas fundamentais de direito*. Coimbra: Almedina.
- CALAFATE, Pedro (2012). *Da origem popular do poder ao direito de resistência: doutrinas políticas no século XVII em Portugal*. Lisboa: Esfera do Caos.
- CALAFATE, Pedro (2001). A filosofia política. In P. Calafate (dir.), *História do pensamento filosófico português* (vol. III: *As Luzes*, pp. 55-60). Lisboa: Editorial Caminho.
- CALAFATE, Pedro (1999). A ideia de soberania em Francisco Suárez. In A. Cardoso, A. M. Martins & L. R. dos Santos (coord.), *Francisco Suárez (1548-1617): tradição e modernidade* (pp. 251-263). Lisboa: Colibri.

temporal e espiritual, nomeadamente na esfera da educação, mas também da supressão ou cerceamento da interferência da cúria romana nos assuntos nacionais. De facto, nas *Cartas sobre a educação da mocidade* (1760), propõe uma reforma eclesiástica que vai ao encontro das doutrinas regalistas que então se encontravam em plena formulação (cf. SANCHES, 1922: 13-18). Sobre o regalismo presente nesta obra de Ribeiro Sanches, *vide* FRANCO, 2006: 1: 372-373.

(49) Sobre o funcionamento da Inquisição no período pombalino e a reforma empreendida em 1774, veja-se TAVARES, 2002: 171-218; RAMOS, 1982: [pp. 170-180]; RAMOS, 1988: 41-52; e a importante obra de MARCOCCI & PAIVA, 2013 (particularmente a quarta parte da obra, «Um tribunal dominado», a respeito da reforma pombalina e das repercussões, para a Inquisição, do fim da distinção entre Cristãos-velhos e cristãos-novos, pp. 331-380). Para o texto do Regimento de 1774, *vide* RÊGO, 1971.

(50) Cf. LEITE, 1982: 21; RAMOS, 1988: 11-40; GONÇALVES, 2008: 253-254.

- CALAFATE, Pedro (1991). Jansenismo em Portugal. In Roque Cabral (dir.), *Logos: enciclopédia luso-brasileira de filosofia* (vol. 3, cols. 21-25). Lisboa-São Paulo; Editorial Verbo.
- CALVINO, João (2009). *Breve instrução cristã* (org., trad. e introd. de Dimas de Almeida). Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.
- CARREIRA, Paula (2019). *O mentor remoto da crise de Portugal: a receção de Aristóteles no século XVIII*. Tese de doutoramento em Filosofia. Lisboa: Universidade de Lisboa.
- CASTRO, Zília Osório de (2009). Sob o signo da unidade: regalismo vs. jesuitismo. *Bro-téria – Cristianismo e Cultura*, vol. 169, n.º 2-3, pp. 113-134.
- CASTRO, Zília Osório de (2002). *Ideias políticas (séculos XVII-XIX)*. Lisboa: Livros Horizonte.
- CASTRO, Zília Osório de (2001). Antecedentes do regalismo pombalino: o padre José Clemente. Separata de *Estudos em homenagem a João Francisco Marques* (p. 323-331). Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- CASTRO, Zília Osório de (1996). Jansenismo versus jesuitismo: Niccoló Pagliarini e o projecto político pombalino. *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 52, fascs. 1-4, p. 223-232.
- CASTRO, Zília Osório de (1990-1993). O regalismo em Portugal da Restauração ao Vintismo. *O Estudo da História*, II.ª série, n.º 12-15, vol. 1, pp. 139-155.
- CASTRO, Zília Osório de (1990). *Cultura e política: Manuel Borges Carneiro e o Vintismo* (2 volumes). Lisboa: INIC, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa.
- CASTRO, Zília Osório de (1987). O regalismo em Portugal: António Pereira de Figueiredo. *Cultura – História e Filosofia*, vol. VI, pp. 357-411.
- CASTRO, Zília Osório de (1986). *Constitucionalismo vintista: antecedentes e pressupostos*. Lisboa: Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa.
- CHORÃO, Mário Bigotte (2006). *Pessoa humana, direito e política*. Lisboa: INCM.
- CHORÃO, Mário Bigotte (1991). *Temas fundamentais de direito*. Coimbra: Almedina.
- CHORÃO, Mário Bigotte (1991). Jusnaturalismo. In Roque Cabral (dir.), *Logos: enciclopédia luso-brasileira de filosofia* (vol. 3, cols. 90-95). Lisboa-São Paulo; Editorial Verbo.
- COXITO, Amândio A. (1999). Francisco Suárez: as relações entre a Igreja e o Estado. In A. Cardoso, A. M. Martins & L. R. dos Santos (coord.), *Francisco Suarez (1548-1617): tradição e modernidade* (pp. 239-250). Lisboa: Colibri.
- CUNHA, D. Luís da (2013). *Testamento político ou Carta de conselhos ao senhor D. José sendo príncipe* (introd., estudo e ed. crítica de Abílio Diniz Silva). Lisboa: BNP.
- CUNHA, D. Luís da (1929). *Instruções inéditas de D. Luís da Cunha a Marco António de Azevedo Coutinho* (revisão de Pedro de Azevedo e prefácio de António Baião). Coimbra: Imprensa da Universidade.
- GONÇALVES, Rebelo (1981). Tradução da Bula *Manifestis probatum*. In *Portugal: um estado de direito com oitocentos anos*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa.
- FRANCO, José Eduardo (2006). *O mito dos jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX)* (vol. 1: *Das origens ao marquês de Pombal*). Lisboa: Gradiva.
- HERCULANO, Alexandre (1876). *A Batalha de Ourique* (in *Opúsculos* vol. III: *Controvérsias e estudos históricos*). Lisboa: Viúva Bertrand.

- HESPANHA, António Manuel (2012). *Cultura jurídica europeia: síntese de um milénio*. Coimbra: Almedina.
- JOBIM, Leopoldo Collor (1990). Inquisição e censura no ocaso do Antigo Regime. In M. H. Carvalho dos Santos (coord.), *Inquisição. Comunicações apresentadas ao 1.º Congresso Luso-Brasileiro sobre Inquisição* realizado em Lisboa, de 17 a 20 de fevereiro de 1987 (vol. III, pp. 1209-1217). Lisboa: Sociedade Portuguesa de Estudos do Século XVIII.
- LEITE, António (1982). *A ideologia pombalina* (separata da revista *Brotéria*, vol. 114, n.º 5-6). Lisboa: Brotéria.
- MACEDO, Jorge Borges de (1978). Constantes e linhas de força da história diplomática portuguesa: estudo de geopolítica. *Nação e Defesa*, ano III, n.º 7, p. 83-109.
- MARCOCCI, Gioseppe & PAIVA, José Pedro (2013). *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: A Esfera dos Livros.
- MARKET, Oswaldo (1998). Implicaciones filosóficas de la polémica sobre la gracia y la libertad en Molina. In I. Borges-Duarte (org.), *Luís de Molina regressa a Évora: actas das jornadas* (pp. 195-214). Évora: Fundação Luis Molina.
- MARQUES, João Francisco (2016). Impacto histórico-teológico da Reforma tridentina em Portugal. In J. E. Franco *et alii* (dirs.), *Concílio de Trento: inovar na tradição – História, teologia, projeção* (pp. 141-165). Alcalá de Henares: Universidade de Alcalá.
- MERÊA, Paulo (2004). *Estudos de filosofia jurídica e de história das doutrinas políticas*. Lisboa: INCM.
- MONTEIRO, Nuno Gonçalo (2008). *D. José na sombra de Pombal*. [Lisboa:] Círculo de Leitores/Temas e Debates.
- PEREIRA, José Esteves (2005). *O pensamento político em Portugal no século XVIII: António Ribeiro dos Santos*. Lisboa: INCM.
- RAMOS, Luís A. de Oliveira (1988). *Sob o signo das «Luzes»*. Lisboa: INCM.
- RAMOS, Luís A. de Oliveira (1982). *A Inquisição pombalina* (separata da revista *Brotéria*, vol. 115, n.ºs 2-3-4). Lisboa: Brotéria.
- RAMOS, Luís A. de Oliveira (1979). *Da Ilustração ao Liberalismo*. Porto: Lello Editores.
- REBALDE, João Carlos Martins (2014). *Liberdade humana e perfeição divina: ciência média e concurso divino na Concordia de Luís de Molina*. Dissertação de Doutoramento em Filosofia apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- RÊGO, Raul (1971). *O último regimento da Inquisição portuguesa*. Lisboa: Edições Excelsior.
- SANCHES, António Nunes Ribeiro (2010). *Christãos Novos e Christãos Velhos em Portugal [origem da denominação]* (transcrição paleográfica e prefácio de Raul Rêgo, 3.ª ed.). Lisboa: Sá da Costa Editora.
- SANCHES, António Nunes Ribeiro (1922). *Cartas sobre a educação da mocidade* (nova edição revista e prefaciada por Maximiano Lemos). Coimbra: Imprensa da Universidade.
- SANTOS, Cândido dos (2014). *Jansenismo e antijansenismo em Portugal*. Porto: Universidade Católica do Porto.
- SANTOS, Cândido dos (2011). *Jansenismo e antijansenismo nos finais do Antigo Regime*. Porto: CITCEM/Edições do Afrontamento.

- SANTOS, Cândido dos (2007). *O jansenismo em Portugal*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto/Departamento de História e de Estudos Políticos e Internacionais.
- SANTOS, Cândido dos (2005). *Padre António Pereira de Figueiredo: erudição e polémica na 2.^a metade do século XVIII*. Lisboa: Roma Editora.
- SANTOS, Cândido dos (1982). António Pereira de Figueiredo, Pombal e a *Aufklärung*: ensaio sobre o regalismo e o jansenismo em Portugal na 2.^a metade do século XVIII. *Revista de História das Ideias*, vol. 4, t. 1, pp. 167-203.
- SEABRA, João (1995). A teologia ao serviço da política religiosa de Pombal: episcopismo e concepção do primado romano na *Tentativa teológica* do padre António Pereira de Figueiredo. *Lusitania Sacra*, 2.^a série, t. 7, pp. 359-402.
- SILVA, A. Pereira da (2000). Jansenismo. In J. Bigotte Chorão (dir.), *Enciclopédia Verbo luso-brasileira de cultura: edição século XXI* (vol. 16, cols. 574-579). Lisboa-São Paulo: Editorial Verbo.
- SILVA, Cristiana Lucas (2021). *Imaginar o estrangeiro em Portugal: ideias, estereótipos e mitos – Identidade nacional em confronto*. Lisboa: Theya Editores.
- SILVA, José Sebastião da (1982). *Pombalismo e teoria política*. Lisboa: Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa.
- SÓFOCLES (1992). *Antígona* (introd., versão do grego e notas de M. H. da Rocha Pereira) Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- SOROMENHO-MARQUES, Viriato (1999). A reforma luterana no horizonte da filosofia política. In AA.VV., *Martinho Lutero: diálogo e modernidade* (pp. 13-42). Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas.
- SOUSA, João A. de (1991). Jansenismo. In Roque Cabral (dir.), *Logos: enciclopédia luso-brasileira de filosofia* (vol. 3, col. 19). Lisboa-São Paulo: Editorial Verbo.
- SOUZA, Evergton Sales (2010). The Catholic enlightenment in Portugal. In U. L. Lehner & M. Printy (eds.), *A companion to the Catholic enlightenment in Europe* (p. 359-402). Leiden-Boston: Brill.
- SOUZA, Evergton Sales (2004). *Jansénisme et réforme de l'Église dans l'empire portugais: 1640 à 1790*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian
- TAVARES, Pedro Vilas Boas (2002). Da reforma à extinção: a Inquisição perante as Luzes (dados e reflexões). *Revista da Faculdade de Letras: Línguas e Literaturas*, 2.^a série, vol. 19, pp. 171-218.
- TEIXEIRA, António Braz (2006). *Sentido e valor do direito: introdução à filosofia jurídica*. Lisboa: INCM.
- VAZ, Francisco A. Lourenço (2005). *Jansenismo e regalismo no pensamento de D. Frei Manuel do Cenáculo* (sept. de Eborensia: *Revista do Instituto Superior de Teologia de Évora*, 35, pp. 61-81). Texto online: <http://home.uevora.pt/~fvaz/2005-%20Jansenismo%20e%20Regalismo%20no%-20pensamento%20e%20na%20obra%20de%20D.pdf> (consultado em 18 de março de 2015).
- VERNEY, Luís António (2008). Carta IV: Sobre a reforma da Inquisição e outras felicidades futuras. In *Cartas italianas* (prefácio, tradução e notas de Ana Lúcia Curado e Manuel Curado; pp. 99-128), Lisboa: Edições Sílabo.

Miguel Barcelos e Porfírio Pinto
(Coordenação)

LUTERO E AS LIBERDADES MODERNAS