

A importância do método crítico na renovação dos estudos católicos em Portugal: o caso de Luís António Verney*

The Importance of the Critical Method for the Renewal of Catholic Studies in Portugal: the Case of Luís António Verney

Breno Ferraz Leal Ferreira

brenoferreira@usp.br

Doutorando

Universidade de São Paulo

Av. Prof. Lineu Prestes, 338 - Cidade Universitária

05508-900 - São Paulo - SP

Brasil

Resumo

No presente artigo, pretende-se tratar da obra *Verdadeiro método de estudar* (1746), de Luís António Verney (1713-1792), como uma proposta de renovação dos estudos católicos em Portugal baseada no método crítico. Após passarmos em revista o desenvolvimento do método crítico nos séculos XVII e XVIII, identificando alguns de seus desdobramentos na França, Itália e Portugal, inseriremos a obra de Verney no contexto intelectual italiano, onde o autor viveu desde 1736. Em seguida, mostraremos como a proposta do autor girava em torno da ideia de se conciliar a filosofia moderna com a teologia dogmática. Para ele, a teologia escolástica adotada pela Companhia de Jesus nos colégios e universidades portuguesas não servia para o que deveria ser o principal empenho de teólogos e filósofos: defender a religião católica satisfatoriamente contra a heterodoxia religiosa.

226

Palavras-chave

Luís António Verney; Método crítico; Catolicismo.

Abstract

In this paper, we intend to examine the book *Verdadeiro Método de Estudar* ("Real Method of Studying", 1746), by Luís António Verney (1713-1792), as a proposal of renewal of Catholic studies in Portugal based on the critical method. After analyzing the development of the critical method in the 17th and 18th centuries and identifying some of its ramifications in France, Italy and Portugal, we consider Verney's book in the intellectual context of Italy, where he lived from 1736 on. We then show how the author proposed to reconcile modern philosophy with dogmatic theology. For him, Scholastic Theology as adopted by the Society of Jesus in Portuguese schools and universities was not serving the main aim of theologians and philosophers, namely to defend the Catholic religion satisfactorily against religious heterodoxy.

Keywords

Luís António Verney; Critical method; Catholicism.

Recebido em: 1/5/2014

Aprovado em: 7/8/2014

* Este artigo é resultado de dissertação de mestrado defendida no Programa de História Social da FFLCH-USP em 2009. A dissertação contou com orientação da Prof^a Dra. Iris Kantor, a quem muito agradecemos. Atualmente o autor é bolsista CAPES.

Está consolidado na historiografia o entendimento de que Luís António Verney (Lisboa, 1713 – Roma, 1792) foi um dos principais autores das ideias que estiveram por trás das políticas pombalinas. Nesse sentido, normalmente são evocadas algumas características de seus escritos que teriam influenciado Sebastião José de Carvalho e Melo, marquês de Pombal, por exemplo, na expulsão da Companhia de Jesus dos domínios portugueses (1759) e na formulação do conteúdo dos novos parâmetros curriculares implementados pelas reformas do ensino, especialmente a reforma da Universidade de Coimbra (1772). De fato, o *Verdadeiro método de estudar* (1746) apresentou a crítica mais virulenta dirigida ao ensino jesuítico, propondo como alternativa uma série de medidas que incluía a leitura de uma enorme quantidade de autores modernos (como Locke e Newton) em cada uma das áreas do saber incluídas nas primeiras quinze cartas que compõem a obra (a última carta resume as anteriores). Um conhecimento pautado na “razão” e na “experiência”, tal como é idealizado na obra, foi concretizado a partir da instituição dos novos *Estatutos da Universidade* (1772). Antes disso, a *Lógica* (1751) e a *Ortografia* (provavelmente a Ortografia Latina, de 1747) de Verney já haviam sido indicadas como “livros aconselháveis” para o ensino secundário nas instruções de 1759 (ANDRADE 1978, p.186), emitidas no contexto da ofensiva pombalina contra os inacianos.

Muitas conexões mais entre a obra verneiana e as ações pombalinas certamente existem. Porém, quero neste artigo destacar uma componente do *Verdadeiro método de estudar* que é pouco destacado pela historiografia: a questão da *crítica histórica*, ou *método crítico*, no pensamento de Verney. Muitas vezes valorizando a modernidade da obra por sua recepção a uma concepção de ensino que tomava a razão e a experiência como vetores privilegiados da aquisição do conhecimento, a historiografia praticamente não deu atenção à questão da crítica nas análises da obra de Verney, muito embora constitua o seu aspecto central e chave para a compreensão de seu todo.

A partir da primeira experiência liberal portuguesa (na década de 1820), autores começaram a identificar na política de Pombal o início do processo que resultou no colapso do Antigo Regime e, conseqüentemente, no advento do liberalismo (TORRALBA 1989, p. 73). Não é à toa, portanto, que nas fileiras liberais uma ampla gama de historiadores valorizou a figura e as ações do todo-poderoso ministro de D. José (1750-1777), assim como não há nenhuma surpresa no fato de muitos de seus detratores se localizarem no espectro ideológico conservador. Em épocas em que a polarização ideológica atingiu limites extremos, como nos anos que antecederam a ascensão salazarista e durante o próprio regime ditatorial, Verney chegou a ser praticamente apontado como um adepto das causas liberais. Enquanto António Sérgio referiu-se a ele como “apóstolo cívico” (SÉRGIO 1979, p. 81), conferindo-lhe papel de protagonista na luta pelo progresso contra a decadência e organizando uma das edições do *Verdadeiro método de estudar*, Joaquim Ferreira sugeria que poderia se tratar de um autor anticlerical (FERREIRA s/d, p.8). Um autor conservador à época, como António Alberto Banha de Andrade, referia-se a Verney e à sua obra, respectivamente, como “mentiroso” e “famigerada” (ANDRADE 1946, p. 25-32).

Porém, como defenderemos aqui, essa é uma visão um tanto incompleta – quando não errada – do pensamento do *Barbadinho* (como ficou conhecido). Colocado no contexto em que o *Verdadeiro método de estudar* foi escrito, fica nítida a principal preocupação do autor: prover meios aos estudantes portugueses de defender satisfatoriamente o Catolicismo perante seus detratores, em especial os cétricos, ateístas, materialistas e deístas do Iluminismo, por meio do uso da crítica histórica como arma.

Breve história da crítica

Quando o jesuíta bolandista Daniel von Paperbroeck (1628-1714) afirmou serem falsos todos os diplomas merovíngos preservados nos mosteiros, o monge beneditino de Saint-Maur Jean Mabillon (1632-1707) respondeu-lhe que, se havia diplomas falsos, havia também os autênticos. Marc Bloch identificou na obra *De re diplomatica* (1681), escrita por Mabillon, a fundação da crítica documental, a diplomática (BLOCH 2001, p. 90). A Congregação Beneditina Francesa de Saint-Maur havia sido reorganizada por Grégoire Tarris (1575-1648) com o apoio de Richelieu (1585-1642), passando a privilegiar o trabalho intelectual e a pesquisa erudita, com a finalidade de favorecer os estudos religiosos e dar aos beneditinos ferramentas para que tomassem parte nas discussões historiográficas que dividiam os cristãos. Para o monge Mabillon, a verdade poderia ser distinguida do erro mediante a adoção de regras objetivas, argumentando ele que a reunião de provas por meio de um paciente trabalho de pesquisa tornaria possível a aquisição da certeza histórica (GLENISSON 1991, p. 89-97). A pesquisa da verdade, todavia, servia antes de tudo para confirmar a causa da religião católica, não podendo prejudicá-la. O método de Mabillon pretendia responder diretamente ao pirronismo histórico, que duvidava da possibilidade de se estabelecer certezas (GRELL 1993, p. 222-229; KANTOR 2004, p. 78; BERTELLI 1984, p. 223-234). Para além dos beneditinos, outras ordens religiosas também contribuía ao avanço da historiografia erudita, tais como oratorianos, agostinhos descalços, dominicanos e jesuítas (especialmente, mas não exclusivamente, na França) (FERRÃO 1928, p. 10-12).

Entre os nomes também citados por Bloch como pertencentes à tradição da crítica histórica (a que podemos nos referir também como crítica/erudição histórico-filológica) estavam os do padre oratoriano Richard Simon (1638-1712), Pierre Bayle (1647-1706) e Baruch de Espinosa (1632-1677) (BLOCH 2001, p. 91). O trabalho de exegese de Simon, autor da *História crítica do Novo Testamento* (1678), permitiu o surgimento de elementos para uma historicização da história eclesiástica. Já Bayle, autor do famoso *Dicionário histórico e crítico* (1697), propôs a aplicação da dúvida cartesiana ao exame das evidências históricas, procurando fundar um saber puramente humano no qual não havia lugar para as explicações teocêntricas (KANTOR 2004, p. 70, 73). Tornando a filosofia independente da religião (a Revelação não poderia ser demonstrada pela razão), argumentou que até mesmo um ateu poderia levar uma vida virtuosa (HAZARD 1948, p. 91).

Também no campo da erudição e da exegese bíblica (mais particularmente, no seio dos estudos hebraicos), Espinosa foi além, estabelecendo, no capítulo VII do *Tratado teológico-político*, “Da interpretação da Escritura”, o que seriam as regras para uma interpretação verdadeira dos textos bíblicos. Segundo ele, “para interpretar a Escritura é necessário elaborar a sua história autêntica e, depois, com base em dados e princípios certos, deduzir daí como legítima consequência o pensamento dos seus autores”. Os três procedimentos necessários para a elaboração dessa história seriam: o conhecimento das línguas originais, a busca pelo verdadeiro sentido dos textos e a realização de uma “história da Escritura” que contextualizasse os textos bíblicos. Seguindo-se esse caminho, poder-se-ia examinar os sentidos de cada frase, levantar as ambiguidades e conhecer o seu sentido original (ESPINOSA 2003, p. 114-138). Também na obra *Ética*, Espinosa adotou uma postura no mínimo cética em relação à religião revelada, quando não abertamente negadora das pretensões a um conhecimento religioso (POPKIN 2000, p. 355). Para o filósofo holandês, “a natureza não tem nenhum fim que lhe tenha sido prefixado” e “todas as causas finais não passam de ficções humanas” (ESPINOSA 2008, p. 67), correspondendo a divindade basicamente a essa natureza.

Evidentemente, o método crítico tinha raízes anteriores, bastando lembrar a denúncia da falsidade da *Doação de Constantino* feita por Lorenzo Valla (1407-1457). Já existia entre os humanistas do Renascimento a preocupação em descobrir o sentido original de textos da Antiguidade, corrompidos na Idade Média, por meio do estudo das línguas originais, especialmente o latim e o grego. Paralelamente, o advento da Reforma Protestante também incentivou o processo de recuperação dos sentidos originais dos livros bíblicos, com o que se contestavam as doutrinas católicas, em particular a tradição dogmática (que trata da “verdade revelada” por Deus, isto é, do dogma). O cisma cristão desferido por Lutero, Calvino e outros trazia consigo a preocupação em relação a um saber seguro, com católicos e protestantes das diferentes congregações discutindo qual seria o melhor caminho para atingir esse saber seguro. Porém, quando chegamos ao século XVII, em particular com o espinosismo, atinge-se um extremo desse processo, questionando-se até mesmo a veracidade da Bíblia enquanto texto de inspiração divina e a própria existência de Deus.

Trata-se do que o historiador Paul Hazard denominou “crise da consciência europeia”, expressão criada para caracterizar o movimento de ideias entre 1680 e 1715 no qual “as noções mais comumente aceites, a do consenso universal que demonstrava Deus, a dos milagres, eram postas em dúvida” (HAZARD 1948, p. 8). Ou seja, neste período, o advento de vertentes heterodoxas (materialistas, céticas, deístas e/ou ateístas) teria acabado por trazer novos inimigos comuns a católicos e protestantes. Essas vertentes muitas vezes à época se misturavam e eram referidas por designações comuns como “ímpias”, “epicureus” ou simplesmente “ateístas”, como veremos.

Mais recentemente, o tema voltou a ser debatido a partir da interpretação do Iluminismo realizada pelo historiador Jonathan Israel, que na obra *Radical Enlightenment* (2001) afirmou que o início da “crise da consciência europeia”

teria se dado antes do proposto por Hazard, isto é, em 1650. A intenção de Israel era transformar em ator principal um personagem relativamente periférico na obra de Hazard: Espinosa. Para Israel, Espinosa foi uma espécie de mentor e protagonista da tendência radical que viria a caracterizar o Iluminismo, contestadora da veracidade da Bíblia, da Igreja Católica e das religiões em geral (ISRAEL 2001, p. 20). Ainda em vida, o filósofo holandês já havia sido denominado por seus contemporâneos religiosos como “ateísta” – seu pensamento se fundava na doutrina (materialista) da substância única, ou seja, corpo e alma, na qual matéria e mente eram reduzidas a uma só substância, reduzindo-se Deus basicamente à natureza (ISRAEL 2013, p. 15-16).

É importante destacar que, para Israel, o Iluminismo radical constituiu um fenômeno europeu, repercutindo entre as diversas nações europeias. Nos estados italianos, sobre os quais falaremos adiante por ter Verney lá residido a partir de 1736, era muito comum a designação “epicureus” para se referir àqueles a quem se atribuía relação com o pensamento heterodoxo. Tratava-se de uma referência ao filósofo antigo Epicuro (341 a.C – 270 a.C), mas também era uma expressão usada para aludir a Lucrecio (99 a.C – 55 a.C), sendo ambos compreendidos no século XVIII como filósofos hedonistas e “ateus”. Israel aponta como exemplos importantes nomes da intelectualidade italiana setecentista, como Paolo Mattia Doria (1667-1746), que era por muitos descrito em Nápoles como “espinosista” por crer na existência de “uma única substância” (ISRAEL 2001, p. 670-674). Naquele mesmo contexto napolitano, Giambattista Vico (1668-1744) considerava Maquiavel, Locke e Espinosa como autores ligados a uma visão epicurista de mundo. Apesar da censura a Espinosa, o próprio Vico poderia ser visto como um autor ligado à tendência radical, segundo Israel, já que influências do filósofo holandês poderiam ser encontradas no método crítico-filosófico, na filosofia ética e na interação proposta entre religião e sociedade do sábio italiano (ISRAEL 2001, p. 664-670).

230

Em oposição – e praticamente em resposta – à corrente radical do Iluminismo, Israel identificou uma corrente moderada, que não foi tão a fundo nas críticas à religião ou as evitou. Essa tendência, que incluiria nomes como Isaac Newton (1642-1727) e John Locke (1632-1704), contestou a tradição aristotélico-escolástica a partir dos novos avanços científicos, mas sempre procurando conciliar as novas visões de mundo com a autoridade das Sagradas Escrituras (ISRAEL 2001, p. 11-12). Relativamente a Portugal, Verney foi considerado o principal porta-voz dessa corrente, por sua assimilação de ideias de Newton e Locke, e por seu posicionamento favorável à censura que visava a afastar ideias tidas como perigosas (ISRAEL 2001, p. 115). Acerca desse último aspecto, de fato Verney faz referências positivas ao Santo Ofício, mas especialmente para se referir às punições empregadas aos judeus (VERNEY 1950a, p. 21). Já em relação a “ideias perigosas”, as referências no *Verdadeiro método de estudar* são abundantes, como veremos.

Uma questão a ser levantada é que, como Verney mantinha-se afastado de Portugal havia uma década, talvez as ideias contidas em sua obra refletissem mais o contexto intelectual italiano do que o português. A hipótese parece ser

válida, dado que, na Itália, Verney adquiriu uma vasta quantidade de referências que serviram de base para sua proposta pedagógica. No que diz respeito em particular ao método crítico, naquele contexto vivenciava-se na Itália um renascimento dos estudos católicos, em parte por influência dos franceses. Como apontou o historiador Arnaldo Momigliano, entre 1690 e 1740, diante do ceticismo com que a história era vista desde o Renascimento, bem como da crítica histórica protestante desenvolvida a partir do século XVI, os católicos reagiram valendo-se dos estudos antiquários (inscrições, moedas, documentos arqueológicos) (MOMIGLIANO 2004, p. 106-109). O beneditino maurino Bernard de Mautfaucou (1655-1741) – discípulo de Mabillon – esteve na Itália no final do século XVII divulgando o método crítico. Foi por meio de um discípulo deixado por Mautfaucou, o monge Benedetto Bacchini (1651-1721), que Ludovico Antonio Muratori (1672-1750) tomou gosto pela erudição, iniciando a aprendizagem de rudimentos de paleografia. Bacchini o estimulou também a estudar línguas estrangeiras, tais como francês, espanhol e grego. Muratori ainda substituiu-o como bibliotecário do duque de Módena (MOMIGLIANO 1993, p. 240). Destaque-se ainda que entre o imenso epistolário de Muratori, encontram-se cartas trocadas com Mautfaucou e Mabillon (NEVEU 1994, p. 108).

Com base em seus estudos eruditos, Muratori pôde tomar parte nas controvérsias com os protestantes. Padre secular, Muratori redigiu uma série de obras que nos permitem identificá-lo como um historiador católico e reformista. Posicionando-se contrariamente à livre interpretação da Bíblia, considerava que dogmas poderiam ser explicados em sua forma linguística e interpretados pela razão, mas não poderiam ter seu significado corrigido por um exame individual (MORAIS 2006, p. 12-14). Nesse sentido, apesar de sempre fazer uma pesquisa escrupulosa das fontes, quando se tratava dos fundamentos da religião católica, ainda valia o princípio da autoridade, no que se assemelhava a Mabillon, seu principal modelo. Entre os correspondentes de Muratori estava Verney, como veremos.

Na terra natal de Verney, a crítica era conhecida. Em 1720, num contexto em que a monarquia portuguesa buscava sua afirmação em relação às demais nações, durante as disputas geopolíticas que atravessavam a Europa, havia sido fundada a Academia Real da História Portuguesa. Criada por D. João V tanto com um propósito de defesa da nacionalidade portuguesa quanto com o intuito de que se escrevesse a História Eclesiástica de Portugal (KANTOR 2004, p. 45; CUNHA 2006, p. 13), seus membros entendiam a crítica como a mais importante auxiliar da história. Apesar de o acadêmico Manuel Caetano de Sousa (1658-1734) ter considerado que ela só devesse aceitar como prova aquelas fontes autorizadas pela Igreja, outros notórios acadêmicos defenderam que imperativos eclesiásticos e tradições religiosas não deveriam limitar ou condicionar a busca da verdade histórica, cujo critério de certeza deveria ser a averiguação da autenticidade dos documentos (CUNHA 2006, p. 29-34). Francisco Xavier de Meneses (o 4º Conde da Ericeira), que conhecia bem as discussões em torno do método crítico que envolveram Pierre Bayle e Mabillon, advogava pela necessidade de comprovação documental para a escrita de biografias de santos e descrição de milagres (KANTOR 2004, p. 73). Também

aí se tratava de combater o pirronismo histórico, o que é particularmente perceptível nos discursos do acadêmico José da Cunha Brochado (1651-1733) (SILVEIRA 2013, p. 283).

Com Verney, a necessidade da prova para embasar argumentos, do ensino das línguas estrangeiras entre a mocidade, do conhecimento das línguas originais em que foram escritos os textos, além de outros instrumentos do método crítico, foi concebida como a chave de todo um programa de ensino, um novo “método de estudar” entendido como verdadeiro por oposição ao método usado nos colégios e universidades da Companhia de Jesus. Essa seria a melhor maneira de formar uma geração que defendesse mais satisfatoriamente a teologia dogmática e a tradição da Igreja Católica perante o pensamento heterodoxo do século.

O Verdadeiro método de estudar em contexto

Quando da publicação do *Verdadeiro método de estudar* (1746), Verney residia em Roma, para onde migrou em 1736, aparentemente insatisfeito com os caminhos do ensino em Portugal. Com os jesuítas, ele havia estudado no Colégio de Santo Antão, em Lisboa, e, posteriormente, na Universidade de Évora, onde, dedicando-se à filosofia, alcançou os graus de bacharel e licenciado em Artes. Na mesma universidade, iniciou o curso de Teologia, mas interrompeu-o para se dirigir às terras italianas, de onde nunca mais retornou – tendo possivelmente concluído o curso na Universidade de Roma. A polêmica obra (algumas dezenas de folhetos críticos a Verney e em sua defesa circularam nos anos subsequentes à sua publicação) foi, portanto, também fruto dos novos laços que ele estabeleceu no novo ambiente intelectual em que viveu. Estamos ainda a alguns anos do reinado de D. José (1750-1777) e um pouco mais ainda da ascensão do futuro Marquês de Pombal como ministro todo-poderoso, o que somente se efetivou após o trágico terremoto de 1755.

Em Roma, Verney aparentemente manteve relações com a Corte portuguesa. Nos anos que precederam sua ida ao estrangeiro, as relações entre Portugal e a Santa Sé haviam sido atribuladas, chegando-se até mesmo ao corte das relações diplomáticas em 1728 (restabelecidas em 1732) (ALMEIDA 1995, p. 171). Depois disso, a política romana de D. João V passou a perseguir a paridade diplomática com a Santa Sé, somente concretizada pela concessão do título de “rei fidelíssimo” (1748) ao monarca e aos seus sucessores. Verney residia nas moradias do Hospício de Santo António dos Portugueses, em Roma. Afirma-se que teria sido de lá expulso, mas readmitido por intervenção da Corte (ANDRADE 1965, p. 111-113). A nomeação como arce-diogo de Évora, posto do qual tomou posse em 1742, auferiu-lhe rendimentos financeiros. Em 1744, o nome de Verney apareceu como colaborador da Arcádia Romana – academia literária com a qual o próprio rei português contribuía –, tendo ele lá recitado, sob o cognome Verenio Origiano, uma oração pela saúde de D. João V, que havia adoecido (HOLANDA 2000, p. 187-188). Ainda nos anos 1740, Verney possivelmente recebeu ordens menores, tendo ainda sido provido do hábito da Ordem de Cristo (1749). Posteriormente, chegou a afirmar que recebera “ao princípio particular ordem da Corte de iluminar a nossa nação em tudo o

que pudesse” (MONCADA 1941, p. 146), embora não se saiba exatamente de quem, quando, nem o que lhe fora exatamente prometido. O certo é que Verney, além de manter vínculos com instituições e personalidades de sua terra natal, estabeleceu contatos com importantes intelectuais italianos, com destaque para Muratori, com quem trocou correspondências entre 1745 e 1749.¹ Foi exatamente durante esse período, em 1746, que Verney se dirigiu a Nápoles para publicar o *Verdadeiro método de estudar*, obra que veio à luz sem sua autoria, mas assinada por um certo “Barbadinho”. As quinze primeiras cartas que compõem a obra reivindicam esta renovação do ensino em cada uma das áreas do saber (línguas, gramática, poesia, direito, medicina, ética, lógica, metafísica, retórica, física e teologia). Para cada uma dessas áreas, Verney aponta as razões da deficiência do ensino, nomeando as obras de autores mais pertinentes a serem discutidos pelos alunos portugueses. A 16ª carta resume as anteriores.

Também na Cidade Eterna, Verney foi o postulador da causa de beatificação de Bartolomeu do Quental (1626-1698), o fundador da Congregação do Oratório em Portugal. Ele havia estudado filosofia com os oratorianos antes de ingressar em Évora. Embora não tenha sido membro da ordem, ele certamente foi influenciado por suas concepções de ensino. Como António Salgado Jr. (editor da mais recente edição completa) aponta no decorrer das cartas, muitos trechos do *Verdadeiro método* foram copiados das obras *Entretiens sur les Sciences* e *La Rhétorique ou L’Art de Parler*, do padre Bernard Lamy (1640-1715), ligado às ideias de Port-Royal, movimento próximo aos oratorianos que propunha reformas no seio do catolicismo. Por exemplo, recomendava que crianças deveriam aprender a língua vernácula antes de estudarem o latim e o grego (DEJEAN, 2005, p.192-193), sugestão que consta das cartas 1ª (Língua portuguesa) e 4ª (Grego e hebraico) (VERNEY 1949, p. 34, 272-273).² A justificativa para o estudo dessas línguas, assim como do latim (3ª carta), é que seriam idiomas cujo conhecimento era necessário para o bom entendimento dos textos originais, especialmente os antigos, inclusive da Bíblia. Outra afinidade com os oratorianos: valorizaram o estudo de história, geografia e das ciências, propondo um conhecimento pautado pela clareza, brevidade e utilidade.

A ideia de utilidade permeia também as cartas seguintes. A retórica (cartas 5ª e 6ª) é vista como uma aprendizagem útil aos estudantes por fornecer elementos que lhes permitam convencer os adversários em prol da verdade da religião e vencer o debate. A poesia (carta 7ª), ao contrário, não necessita

¹ Entre as obras mais importantes que escreveu a partir dos anos 1750, estavam suas obras filosóficas *Apparatus ad Philosophiam et Theologiam* e *De Re Logica* (1751), *De Re Metaphysica* (1753) e *De Re Physica* (1765). No momento em que foi publicada esta, Verney havia sido forçado a sair de Roma (1760) e estava residindo em Pisa, devido ao corte das relações entre Portugal e a Santa Sé, causado pela expulsão dos jesuítas. Uma incompatibilidade com o ministro plenipotenciário de Portugal em Roma, Francisco de Almada e Mendonça, levou-o à prisão e, em seguida, ao desterro dos Estados Pontifícios (1771). A partir daí viveu em São Miniato, somente retornando a Roma em 1781, onde morreu em 1792. Antes, porém, havia sido eleito sócio correspondente da Academia das Ciências de Lisboa (1780) e nomeado por D. Maria deputado honorário do Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens (1790).

² Também opositores dos jesuítas e próximos aos oratorianos, os jansenistas muitas vezes adotaram posturas regalistas e galicanas que viriam a influenciar as reformas pombalinas. Entre as fontes lidas que contribuíram para a divulgação de tais ideias em Portugal, pode-se destacar o Catecismo de Montpellier, de François-Aimé Pouget. Os jansenistas apregoavam uma liturgia mais autêntica, e, por isso, eram mais adeptos do uso das línguas nacionais como parte do método de ensino – como propôs Verney (VAZ 1988).

merecer maior atenção de alunos e deve ser reservada somente àqueles que revelarem maior aptidão. Os demais devem se preocupar com as questões de maior utilidade. A filosofia é uma dessas questões. Subdividida em quatro partes (lógica, metafísica, física e ética), ela é definida como “conhecer as coisas pelas suas causas; ou conhecer a verdadeira causa das coisas” (VERNEY 1950b, p. 39). As duas primeiras, respectivamente apresentadas nas cartas 8ª e 9ª, são praticamente diluídas nas duas subseqüentes (10ª e 11ª). A medicina (carta 12ª), concebida quase que como uma seqüência da física, é necessária para a conservação da saúde, enquanto que o direito (13ª) é compreendido como uma extensão da ética e voltado a uma reforma que tornasse as leis mais simples, breves e pautadas na “boa razão” (a 15ª carta, sobre direito canônico, também é uma proposta de reforma). Para a elaboração de toda essa proposta de reestruturação curricular da educação, o ambiente intelectual vivenciado na Itália certamente foi um estímulo. Foi lá que Verney conheceu a maioria das obras cujas leituras sugere.

Para além do já mencionado ideário relacionado ao “Iluminismo radical”, Verney conheceu na Itália um meio com maior abertura à filosofia moderna, particularmente às ideias de Descartes, Newton e Locke. Na Roma sob o papado de Bento XIV (1740-1758), o ensino da física experimental havia ganhado impulso, especialmente pela contribuição de três religiosos estrangeiros: o jesuíta Boscovich (1711-1787), e os frades mínimos Le Seur (1703-1770) e Jacquier (1711-1788). Os dois últimos foram autores de uma tradução dos *Principia* de Newton, que chegou a ser mencionada por Verney. Jacquier foi também professor de física da Universidade de Roma, a *Sapienza*. Àquela altura, as obras de Newton já se encontravam nas bibliotecas italianas (CASINI 1995, p. 222).

234

Verney manifesta preferência pela “estrada moderníssima” inaugurada por Newton, e estabelecida nas academias científicas europeias (VERNEY 1950b, p. 201). A física é concebida como “a parte principal da Filosofia”, sendo definida como “a ciência que examina a natureza do Corpo e Espírito mediante os efeitos que conhecemos” (VERNEY 1950b, p. 207). Portanto, o filósofo, depois de fazer uma “verdadeira ideia dos Corpos”, deve “examinar a [natureza] dos Espíritos” (VERNEY 1950b, p.238). O seu “principal empenho” deveria ser “examinar a existência do espírito incriado, causa e princípio de todas as coisas [...], pois este é o fundamento de toda a Filosofia e Religião, e tudo se examina com a luz da boa razão” (VERNEY 1950b, p. 244). Isso significa que mesmo a existência de Deus deveria ser objeto de um exame racional, tarefa a ser empreendida pelo físico (filósofo). Em outras palavras, a filosofia natural (física) deveria se voltar também para o campo da religião, e justamente para ajudar a provar a existência da divindade católica, cuja existência estava sendo questionada. Nesse sentido, Verney defendia uma conciliação da filosofia moderna com a teologia, que muitos à época entendiam não ser possível, de maneira a preservar a segunda.

Quando examinamos outros escritos temporalmente próximos ao *Verdadeiro método*, essa intenção fica clara. Na oração lida em 1746 na *Sapienza*, intitulada *De conjugenda lectissima Philosophia cum Theologia*, Verney advogava pela união entre filosofia moderna e teologia como maneira de defender o dogma e

a tradição dos Santos Padres frente a epicuristas e heréticos em geral, como Lucrécio, Hobbes, Espinosa e Bayle. Os católicos deveriam estar preparados para a batalha de ideias, e por isso sugere que conheçam as línguas orientais (grego, hebraico, siríaco, arábico, caldeu), a história hebraica, a história sacra e profana, os decretos de pontífices e concílios, a lição de padres gregos e latinos e até mesmo a filosofia secular e as sentenças dos mesmos “hereges” (MARTINS 1962). Como mostrou José Vitorino de Pina Martins, esse mesmo raciocínio apareceria na carta que Verney remeteu em 1748 a D. Francisco de Paula de Portugal e Castro (1679-1749), o 2º Marquês de Valença, na qual comunicava seu plano de escrever uma grande obra teológica em doze volumes (nunca concretizada), em que discorreria sobre como essa conciliação seria possível. Para ele, as fontes peripatéticas (escolásticas) deveriam ser abandonadas, e até mesmo doutrinas de autores não católicos poderiam ser usadas no intuito de combater ateus, politeístas, deístas, hebreus e heréticos (MARTINS 1961).

O *Verdadeiro método de estudar* tem como ponto central, portanto, a proposta de uma renovação do pensamento teológico em Portugal. Toda a estrutura da obra é composta para que se chegue até a 14ª carta (sobre teologia), que é o campo do saber que mais lhe interessava (boa parte da discussão teológica se encontrava nas cartas sobre ética, como dissemos). Verney propõe a adoção de uma teologia dogmática (não escolástica) passível de ser harmonizada com certas tendências da filosofia moderna. O autor postula a inutilidade das discussões escolásticas para o que deveria ser o verdadeiro papel do cristão naquele momento: defender a religião católica justamente perante as vertentes filosóficas modernas mais radicais em termos políticos e religiosos.

A presença da Companhia de Jesus na educação portuguesa era assente numa rede de colégios e universidades, criada a partir do século XVI. Até meados do século XVIII, os jesuítas exerciam um virtual monopólio do ensino de filosofia, rompido pelos cursos filosóficos dos oratorianos na primeira metade do Setecentos. O fundamento do ensino ministrado pelos inacianos era a escolástica, um corpo de doutrinas constituído pela união de elementos tirados do pensamento aristotélico com procedimentos da fé. No século XVIII, as críticas dirigidas à teologia jesuítica (inclusive da parte de Verney) acusavam a inutilidade das discussões escolásticas, desenvolvidas em longos tratados nos quais não se detinha no essencial da religião: os dogmas e a tradição dos Santos Padres. A isto se pode identificar uma tentativa de se estabelecer uma religião pautada em bases mais racionais, isto é, com propósitos mais claros e de forma mais breve, e de maneira a fazer a religião chegar a um público maior, o que era o propósito de Verney.

Sua concepção teológica parte da ideia agostiniana do pecado original. Para ele, “o pecado de nosso primeiro pai nos trouxe por castigo sermos sujeitos ao engano”, sendo por isso os homens “mais sujeitos a conhecer o mal” (VERNEY 1950b, p. 80). Porém, numa contestação da tese espinosista da única substância, Verney afirma que o homem é formado por corpo e alma, sendo esta racional e, portanto, propensa a buscar a verdade. A separação entre corpo e alma é uma contestação da tese espinosista da única substância. Conhecer a

verdade significa ser feliz, porém, a filosofia proporciona uma felicidade apenas incompleta, pois a “verdadeira felicidade” somente poderia ser adquirida por meio dos fundamentos da religião, mostrados pela ética e pela teologia. Em outras palavras, pela filosofia (ética), conhece-se o que é o “sumo bem”, mas apenas a teologia poderia proporcionar os meios necessários, isto é, a religião revelada (“Escritura”) e os ensinamentos da Igreja (“Tradição”) para atingi-lo. Nesse sentido, a razão e a fé praticamente se confundiam. Já vimos como a física também tem um papel teológico.

É justamente para defender essa concepção de teologia que entra o método crítico. Verney proclama a necessidade do conhecimento da história de cada uma das áreas do saber. Em seu “novo método”, a história é propedêutica e serve ao católico como arma para que defenda sua religião, ou seja, para provar a veracidade do catolicismo e afirmar a falsidade dos argumentos dos adversários.

A crítica histórica como arma da religião

O impacto causado pelo novo ambiente intelectual – em particular pela crítica – em suas ideias é relatado pelo próprio Verney:

Quando eu era rapaz e somente conhecia os autores por sobrescrito, considerava mais felizes e doutos aqueles homens que possuíam mais livros do que os que tinham menos [...]. Mas, depois que me familiarizei com aqueles mortos; que revolvi muitas e grandes livrarias; que consultei homens doutíssimos; que li atentamente os Críticos; e, finalmente, que tomei o trabalho de examinar, com meus próprios olhos, o merecimento de muitas das ditas obras, transformei-me neste particular, e formo tão diferente conceito do mundo, que, se explicasse tudo o que entendo, não conservaria tão boa correspondência com tanta gente (VERNEY 1950b, p. 140-141).

236

Portanto, Verney aponta que a crítica o ajudou a refazer sua visão de mundo e o juízo que tinha sobre os autores. Um bom autor é aquele que sabe fazer bom uso de seus procedimentos.

Em carta remetida a Verney a 26 de abril de 1745, Muratori afirma ter lido o primeiro volume da Academia Real da História Portuguesa (até sua extinção foram publicados quinze) e lamenta que não encontrou nele “uma crítica mais sã”, já que os estudos ainda não tinham sido “suficientemente expurgados da ferrugem das épocas bárbaras” (MONCADA 1950, p. 256). Na carta em resposta, Verney concorda com a afirmação, acusando o peripatismo (aristotelismo) de seus membros como responsável por essa má qualidade da crítica, uma vez que eles estariam imbuídos por uma filosofia que “se preocupa só com bagatelas e cavilações” (MONCADA 1950, p. 259). Ainda assim, afirma que também existem bons eruditos entre os acadêmicos, que, no entanto, são “obrigados a ocultar o que sentem”.

No *Verdadeiro método de estudar*, também há uma menção a um dos membros da Academia Real. Verney afirma que Manuel Caetano de Sousa, apesar de “douto”, não pode ser comparado aos “grandes homens” de “uma crítica mais purgada” da Europa, entre os quais lista Mabillon (VERNEY 1950a, p. 126-128).

Caetano de Sousa havia escrito uma defesa da antiga ideia de evangelização da Hispânia pelo apóstolo Tiago na obra *Expeditio Hispanica S. Jacobi Maioris Asserta* (1732), o que desagradou Verney. Sendo assim, o Barbadinho pode ser inserido na tradição voltada à crítica dos “falsos cronicões” medievais, que à época vinham sendo postos em dúvida ou negados. O catolicismo deveria ser defendido por meio da razão, e, nesse sentido, deveria ser “purificado” de determinadas “crendices” que o desqualificavam perante uma elite intelectual ilustrada. Nesse processo de racionalização da religião, também a teologia deveria ser purificada, abandonando-se a vertente escolástica em prol da dogmática.

Em cada uma das cartas do *Verdadeiro método*, Verney traça uma história dos saberes sobre os quais discorre, de forma a mostrar como eles chegaram ao estado de decadência. Com o intuito de responsabilizar os jesuítas pelo atraso, couberam elogios até mesmo aos protestantes na história que teceu da teologia. Depois de narrar a história do que seria a decadência da teologia provocada pelo advento da Escolástica, Verney afirma que não estavam Lutero, Calvino e “outros modernos” completamente errados em suas proposições, dado que mostraram terem os católicos se apartado “do verdadeiro método da Teologia”, pois “falavam muito, mas não sabiam nada de Teologia” (VERNEY 1952, p. 248-249). Fica clara uma preferência pela Teologia dogmática, tal como apregoada pelos Santos Padres do início da era cristã, cuja autoridade defende constantemente. O problema dos “hereges”, segundo Verney, é que atacaram o fundamento da doutrina cristã, mas “se tudo o que dizem os Hereges fosse contrário aos nossos dogmas, seriam Idólatras ou Ateus, e não Hereges, quero dizer, Cristãos. Não é o método o que se condena nos Hereges; é a má interpretação” (VERNEY 1952, p. 231).

237

Eis que temos aí colocado o problema da verdadeira interpretação dos textos, o que nos leva ao método crítico. Teriam sido os protestantes os que abriram os olhos dos católicos da República das Letras para a busca de um “novo método” hermenêutico. Para Verney, a partir do século XVII, o método crítico se consolidou:

A Crítica, que então nasceu, ou renasceu, e se aumentou, abriu os olhos ao Mundo Literário para se adiantar nas Ciências. Nesta era, não basta que um homem afirme uma coisa; é necessário que a prove e mostre que os monumentos de que tira as suas provas são livres de toda a corrupção. Antigamente, citavam um texto de Sto. Agostinho e, sem outro exame, o admitiram; hoje não basta isso, mas a Crítica dá um passo adiante, e examina se o texto é verdadeiro, ou suposto; e, ainda admitido isso, examina-se qual foi o intento do Santo, com os socorros tirados da História. O grande desejo que tinham os doutos de gozar as obras dos SS. PP. puras fez que revolvessem os arquivos, conferissem os manuscritos, e, com perfeita crítica, os examinassem (VERNEY 1952, p. 266).

Está claro, portanto, o sentido da crítica relacionado a uma purificação da teologia. Ele está consciente de que essa renovação dos estudos católicos se deve em grande parte à atividade dos beneditinos maurinos. Ele chega a comparar o trabalho dos “Benetidos de S. Mauro” (VERNEY 1952, p. 241) aos escritos de Santo Agostinho, do papa Leão Magno e do padre oratoriano

Pasquier Quesnel (1634-1719), jansenista cujas proposições chegaram a ser condenadas pelo papa Clemente XI (1700-1701). Em outro momento, Antoine Augustin Calmet (1672-1757) – beneditino, mas da Saint-Vanne (Verdun) –, autor da *História do Antigo e Novo Testamento e dos judeus*, é relacionado como “o melhor comentador literal [da Bíblia] que até aqui tem aparecido” (VERNEY 1950b, p. 230). Há menção até mesmo a Pierre Bayle, cujo nome é arrolado juntamente ao de outros modernos (Malebranche, Descartes, Galilei, Gassendi, Newton e outros) para acusar os portugueses de ignorantes por não os conhecerem (VERNEY 1950b, p. 9). Lembremos que mesmo jesuítas de outras nações já haviam abraçado regras da erudição nos séculos XVII e XVIII (FERRÃO 1928, p. 11), o que supostamente não havia sucedido em Portugal.

O problema era, portanto, que mesmo autores não católicos seriam detentores de conhecimentos, tanto filosóficos e científicos quanto teológicos, que os portugueses supostamente desconheciam. No campo da teologia, os católicos portugueses deveriam aprender inclusive com os “hereges”, que, como vimos, não estariam de todo errados. De certa forma, seriam até superiores aos jesuítas, pois não escolásticos e bons conhecedores da Bíblia. Mas por não crerem na tradição da Igreja (dogmas, concílios, ensinamentos dos Santos Padres), estariam errados. O fundamental é que esses mesmos conhecimentos se mostravam muito úteis para refutar o que seria uma ameaça maior do que a existência de religiosos de outras denominações: aqueles que negavam os fundamentos da religião cristã (e, quiçá, de todas as religiões).

238

São vários os momentos em que Verney se refere a autores considerados heterodoxos, em particular aos que denomina “ateístas”. Na carta sobre ética, o nome de Espinosa aparece como uma ameaça à religião católica. Verney arrola uma relação de autores “ímpios”, cujas obras seriam “nocivas”, situando o filósofo holandês ao lado de Thomas Hobbes (1588-1679), Locke (aqui provavelmente em função de seus escritos políticos), Emanuele Tesauro (1592-1675), Jean Barbeirac (1674-1744) e Nicolau Maquiavel (1469-1527). Embora reconheça que esses autores “têm muita coisa boa”, “não servem senão para homens feitos e bem fundados nos princípios da Religião Católica, que os podem ler sem perigo e deles tirar o que é útil” (VERNEY 1950b, p. 298). Ou seja, a leitura de um desses autores constituiria um perigo ao jovem estudante católico, que correria o risco de se “contaminar” pelas doutrinas de pensadores anticatólicos, caso não estivesse preparado. A *Ética* de Espinosa é apontada como uma obra “ímpia”, pois “tira a liberdade ao Homem e confunde o Homem com Deus, e tudo isto debaixo de belíssimas expressões que podem enganar qualquer” (VERNEY 1950b, p. 297).

Não há como saber se a *Ética* – ou outro escrito de Espinosa – foi mesmo lida por Verney, ou por qual meio formou esse juízo. Importa mesmo é o sentido com que o nome do filósofo holandês aparece no *Verdadeiro método*. Os indícios que fornecemos sobre o “Iluminismo radical” no contexto intelectual italiano e as referências apresentadas por Verney nos permitem afirmar que Espinosa era compreendido como o principal nome entre os designados como “ateístas”. Afinal, o Barbadinho não poderia aceitar que a Bíblia fosse entendida apenas como um texto histórico, sem inspiração divina. Ambos valorizavam o conhecimento

histórico e assinalavam a necessidade do conhecimento das línguas originais e antigas (grego, hebraico e latim) em que os textos bíblicos foram escritos para a efetivação de um procedimento hermenêutico mais apropriado, mas para o português as escrituras e a tradição católica representavam um limite cuja transposição seria intolerável.

As verdades da religião são incontestáveis para Verney, muito embora, em função das dúvidas que vinham sendo levantadas naquele contexto, elas mesmas devessem ser provadas. Deve-se “provar estas verdades reveladas” para “nos certificarmos da verdade da nossa religião e reconhecermos que devemos crer com toda a segurança os nossos Dogmas”, e, além disso, para “taparmos a boca aos Infieis e Hereges, que negam, ou duvidam, de alguma delas” (VERNEY 1952, p. 281-282) – afirmação que deixa clara a sua intenção de estabelecer um método útil para a defesa do catolicismo. A existência de Deus deveria ser tomada como um pressuposto. Mas, infelizmente, era necessário prová-la, já que este ponto

foi sempre, e ainda por nossos pecados é, debatido entre alguns Filósofos; pois em todos os séculos se acham homens que procuraram obscurecer esta verdade; e ainda no passado houveram [*sic*] alguns engenhos sublimes que escreveram largamente contra esta matéria, e arrastaram muitos para a sua parte (VERNEY 1950b, p. 244-245).

Provavelmente, Verney estava pensando especificamente em Espinosa ao referir-se a “alguns Filósofos”. O que é curioso é que ele parecia não estar encontrando facilidade para levantar as tais provas: “Devo dizer a V. P. que, ainda que esta verdade seja tão clara, contudo ainda até aqui não se acharam provas que a pusessem longe de toda a objecção e tapassem a boca dos Ateístas” (VERNEY 1950b, p. 245).

239

Conclusões

Uma vez que, quando publicou o *Verdadeiro método de estudar*, Verney achava-se longe de Portugal havia dez anos, pode-se concluir que a obra diz mais sobre o contexto intelectual italiano do que do português. Todavia, as referências que conheceu no exterior são usadas para propor uma ampla reforma no ensino em Portugal. Pode-se supor que tinha o temor de que sua terra natal pudesse passar pelo mesmo “perigo” que vivenciava em Roma, isto é, a possibilidade de que lá se difundissem as ideias “ímpias” e “ateístas” das vertentes radicais do Iluminismo. Seja como for, está mais do que clara sua insatisfação em relação ao ensino ministrado pela Companhia de Jesus, assim como seu encantamento pela filosofia moderna, que possivelmente pouco conheceu antes de partir. Se o juízo que fez do ensino iniciano português se desenvolveu antes ou depois de chegar a Roma (ou as duas alternativas) é algo que não se pode desvendar. Mas se lá já chegou com alguma insatisfação, a vivência no novo ambiente certamente reforçou o que trouxe consigo.

A proposta de Verney deve ser compreendida dentro do quadro das iniciativas de renovação dos estudos católicos já vivenciadas na França, na

Itália e em Portugal (em particular na Academia Real da História Portuguesa). O método crítico apregoado por Mabillon, Muratori e Verney estava relacionado à disputa entre católicos, protestantes, pirrônicos e o "Iluminismo radical". Como Jonathan Israel demonstrou, havia forte presença do pensamento "espinosiano" na Itália em que Verney viveu; da mesma maneira estava presente no *Verdadeiro método de estudar*, bem como em outros escritos seus dos anos 1740 – ainda que, na prática, encontrasse dificuldades para cumprir a tarefa de combatê-los pela comprovação das verdades da religião por meio do método crítico. As referências a Espinosa e a autores "ateus" e "ímpios" são uma constante na obra. Da mesma forma, por todas as dezesseis cartas que a compõem, o autor adotou uma linguagem que o tempo todo coloca a discussão em termos de vencer intelectualmente o debate. Na carta sobre teologia, afirma que a "doutrina revelada" deve ser defendida "contra todos os inimigos" (VERNEY 1952, p. 284-285), numa expressão que sintetiza bem o sentido da obra. Os jesuítas são tomados como adversários também, mas principalmente por estarem supostamente desconectados com as principais linhas de pensamento modernas, não podendo, assim, defender satisfatoriamente a religião.

A teologia de Verney se apresentava em bases racionais, não se tratando de um discurso edificante, com abertura para milagres e discussões metafísicas. Constituindo-se como uma proposta aberta à chamada ciência moderna, nela a religião é defendida dentro do campo da razão. Nesse sentido, podemos dizer que se trata de uma reflexão tipicamente iluminista, podendo Verney ser compreendido dentro dos quadros do Iluminismo católico (MONCADA 1941). Trata-se de um discurso que, em cada um dos campos do saber, sempre remonta aos primeiros séculos da era cristã, relatando uma história cuja decadência se inicia com o advento da escolástica, na Idade Média. A modernidade está associada à renovação dos estudos e das concepções efetuados no Renascimento, constituindo o século XVIII, de Mabillon, Newton, Locke e tantos outros citados por ele, o momento do ápice do progresso do conhecimento. A permanência em Portugal de um ensino em que predominava a escolástica no século XVIII se tornou a sua maior preocupação, e o "método" a que refere o título da obra corresponde tanto ao método crítico quanto ao empírico-experimental.

As reformas pombalinas da educação vieram a instituir na Universidade de Coimbra um ensino amparado na experiência e na razão, concretizando-se, nesse particular, a proposta de Verney. Essa é uma história contada por muitos livros. Há, porém, certamente uma história da crítica na segunda metade do século XVIII em Portugal, inclusive relacionada às reformas (FERRÃO 1928, p. 29-32; SILVA 2010, p. 22-89). Trata-se de um assunto com menos referências na historiografia, mas que também envolve uma dimensão fundamental do pensamento de Verney.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Luís Ferrand de. O absolutismo de D. João V. In: _____. **Páginas dispersas**: Estudos de História Moderna de Portugal. Coimbra: Faculdade de Letras, 1995.

ANDRADE, António Alberto Banha de. **Vernei e a filosofia portuguesa**. Braga: Livraria Cruz, 1946.

_____. **Vernei e a cultura do seu tempo**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1965.

_____. **A reforma pombalina dos estudos secundários no Brasil**. São Paulo: Saraiva/EDUSP, 1978.

BERTELLI, Sergio. **Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el barroco**. Barcelona: Edicions 62, 1984.

BLOCH, Marc. **Apologia da história, ou, O ofício do historiador**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

CASINI, Paolo. **Newton e a consciência europeia**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Ed. UNESP, 1995.

CUNHA, Norberto Ferreira da. **Elites e acadêmicos na cultura portuguesa setecentista**. Lisboa: Imprensa Nacional, 2006.

DEJEAN, Joan. **Antigos contra modernos**: as guerras culturais e a construção de um *fin de siècle*. Tradução de Zaida Maldonado. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

ESPINOSA, Baruch de. **Tratado teológico-político**. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003 [1670].

_____. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008 [1677].

241

FERRÃO, António. **Os estudos de erudição em Portugal nos fins do século XVIII**. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1928.

FERREIRA, Breno Ferraz Leal. **Contra todos os inimigos**. Luís António Verney: historiografia e método crítico (1736-1750). Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História Social. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

FERREIRA, Joaquim. Luís António Verney. In: VERNEY, Luís António. **Verdadeiro método de estudar**. Porto: Editorial Domingos Barreira, s/d.

GLENISSON, Jean. **Iniciação aos estudos históricos**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1991.

GRELL, Chantal. **L'histoire entre erudition et philosophie**: Etude sur la connaissance historique à l'âge des lumières. Paris: PUF, 1993.

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

HOLANDA, Sérgio Buarque de. O ideal arcádico. In: _____. **Capítulos de literatura colonial**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

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

- ISRAEL, Jonathan. **A revolução das Luzes**: o Iluminismo Radical e as origens intelectuais da democracia moderna. Tradução de Daniel Moreira Miranda. São Paulo: EDIPRO, 2013.
- KANTOR, Íris. **Esquecidos e renascidos**: historiografia acadêmica luso-americana (1724-1759). São Paulo-Salvador: Editora Hucitec/Centro de Estudos Baianos, 2004.
- MARTINS, José Vitorino de Pina. A epístola de Luís António Verney ao marquês de Valença. **Miscelânea de Estudos a Joaquim de Carvalho**, n. 6, 1961.
- _____. Um discurso de Luís António Verney sobre a aliança da filosofia moderna com a Teologia. **Revista da Universidade de Coimbra**, v. 20, 1962.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. Los discípulos italianos de Mabillón. In: _____. **Ensayos de historiografía antiga y moderna**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- _____. **As raízes clássicas da historiografia moderna**. Tradução de Maria Beatriz Borba Florenzano. Bauru: EDUSC, 2004.
- MONCADA, Luís Cabral de. **Um "iluminista" português no século XVIII**: Luís António Verney. São Paulo: Saraiva, 1941.
- _____. **Estudos de História do Direito**. Século XVIII – Iluminismo Católico. Verney: Muratori. Por Ordem da Universidade, 1950.
- 242 MORAIS, Regina Célia de Melo. **L. A. Muratori e o Cristianismo Feliz na missão dos padres da Companhia de Jesus no Paraguai**. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.
- NEVEU, Bruno. **Erudition et religion aux XVIIe et XVIIIe siècles**. Paris: Éditions Albin Michel, 1994.
- POPKIN, Richard. **História do ceticismo de Erasmo a Spinoza**. Tradução de Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.
- SÉRGIO, António. Luís Verney, apóstolo cívico. In: JUNQUEIRA, Celina (Dir.). **O nascimento da moderna pedagogia**: Verney. Rio de Janeiro: PUC-Rio/ Conselho Federal de Cultura/ Editora Documentário, 1979.
- SILVA, Taíse Tatiana Quadros da. **Maquinações da razão discreta**: operação historiográfica e experiência do tempo na Classe de Literatura Portuguesa da Academia Real das Ciências de Lisboa (1779-1814). Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.
- SILVEIRA, Pedro Telles da. O relato de um paradoxo: A verdade da ficção e a utilidade da história em um discurso de José da Cunha Brochado na Academia Real da História Portuguesa (1730). **História da Historiografia**, n. 12, p. 273-287, 2013.

TORGAL, Luís Reis. **História e ideologia**. Coimbra: Livraria Minerva, 1989.

VAZ, Francisco. O catecismo no discurso da Ilustração portuguesa no século XVIII. **Cultura** – Revista de História e Teoria das Ideias, vol. X, 1988. Disponível em: goo.gl/hpeYx1. Acessado em 29 jul. 2014.

VERNEY, Luís António. **Verdadeiro método de estudar**. Volume I: Estudos Literários. Edição organizada por António Salgado Júnior. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1949 [1746].

_____. **Verdadeiro método de estudar**. Volume II: Estudos Literários. Edição organizada por António Salgado Júnior. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1950a [1746].

_____. **Verdadeiro método de estudar**. Volume III: Estudos Filosóficos. Edição organizada por António Salgado Júnior. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1950b [1746].

_____. **Verdadeiro método de estudar**. Volume IV: Estudos Médicos, Jurídicos e Teológicos. Edição organizada por António Salgado Júnior. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1952 [1746].