

Ler para discutir. Livros e leituras na *Harmonia da Razão e da Religião* (1793) de Teodoro de Almeida*.

«Baronesa: Mas emfim, Theodosio, dizei-me como hei-de fazer com estes livros?»

Teodoro de Almeida, *Harmonia da Razão e da Religião*, 1793

A frase em epígrafe, extraída da Tarde Quarta da *Harmonia da Razão e da Religião* (1793)¹ do oratoriano Teodoro de Almeida, sintetiza a(s) área(s) de reflexão que neste estudo se pretendem equacionar. Tributário do filão de literatura «apologética», tão comum na França e Itália da segunda metade do século XVIII – e de incomparavelmente menor representação na Península Ibérica do mesmo tempo² –, o texto de T. de Almeida procura responder aos argumentos de «Ímpios e Incredulos» contra a Religião, deslocando a discussão das «Dissertações Theologicas» para a «conversação familiar».

As quinze «Tardes» que constituem a obra, seleccionando como guia discursivo a «Razão» – e perseguindo a *Harmonia* indiciada pelo título –, procedem ao exame sequencial e particularizante dos temas que tanto as obras de ataque como as de defesa do Cristianismo haviam tornado nucleares neste debate: a «Existencia de Deos», «...os Mystérios da nossa Religião», «a Espiritualidade e Immortalidade da Alma», «...a Religião Revelada em commum»... É justamente neste amplo enquadramento de «resposta» e não de ataque – como aliás o próprio autor sublinha na

* Investigação subsidiada por JNICT/PRAXIS XXI.

¹ Teodoro de ALMEIDA, *Harmonia da Razão, e da Religião ou Repostas Filosoficas aos Argumentos dos Incredulos, que reputão a Religião contraria á Boa Razão. Dialogo do Author da Recreação Filosofica sobre a parte da Metafysica, que se chama Theologia Natural*, Lisboa, Na Officina Patriarcal, MDCCXCIII.

² Basta percorrer o repertório cronológico de obras proposto pelo clássico estudo de A. MONOD, *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du Christianisme* (Paris, 1916) ou o inventário – incompleto... – traçado pelo *Dictionnaire de Théologie Catholique*, para verificar o enorme conjunto de textos que, sobretudo em França, mas também em Itália – embora aqui em menor número –, tiveram como objecto a defesa da Religião Cristã. Pelo que diz respeito a Espanha, o reeditado *Evangelio en triunfo o Historia de un filosofo desengañado* de Pablo de Olavide, é apenas de 1788 e 1789 (cf. Miguel BENITEZ, *El sueño de la razón produce monstruos: El Evangelio en triunfo de Pablo de Olavide*, in *Actas del Congreso Internacional sobre Carlos III y la Ilustración*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1989).

«Prefação»: «Não faço aqui a figura de quem ataca, mas sim de quem se defende, não tanto a si, mas a Religião que professa...» –, que se organizam as reflexões sobre a leitura, cujos contornos nos propomos estudar, tendo em atenção que o texto implica, por assim dizer, um duplo contexto: por um lado, o tempo e o lugar da publicação, Portugal dos anos 90, por outro, as coordenadas intratextuais seleccionadas pelo autor, a França da década de 70. Locais diversos e, sobretudo, tempos diversos, na evocação nostálgica e «exemplar» de alguém para quem os recentes e contemporâneos acontecimentos da Revolução Francesa eram interpretados como consequência da multiplicidade de livros «Ímpios» que haviam retirado à Religião a qualidade de factor de coesão e estabilidade social.

A distinção entre livros «pessimos» e livros «excelentes» desvendada por um «mestre», que o era também de Geometria, Matemática, Física e Lógica – Teodósio – a uma discípula do sul de França – a Baronesa de Armendariz –, inscreve-se num complexo de «saberes» polarizado por pautas de leitura, cujo domínio permite o acesso a textos considerados «Ímpios e Incredulos». O que ler, mas sobretudo como ler – qual a «gramática» de leitura – constituem interrogações a que T. de Almeida procura responder, no quadro de um complexo de obras e autores que se movem no cenário dos ataques e defesas do cristianismo que percorreram o século XVIII.

O trabalho que nos propomos efectuar desenvolver-se-á, assim, em três momentos diferentes: em primeiro lugar, demonstraremos que apesar de uma tradição que consagra o título *Harmonia da Razão e da Religião* para os dois volumes, verdadeiramente, ele convém apenas ao primeiro, objecto deste trabalho; procuraremos, em seguida, reconstruir o duplo universo para que o texto remete, pelo que diz respeito à circulação e mecanismos de divulgação das obras a favor e contra o Cristianismo e, finalmente, estudaremos, enquadrando-o no contexto estudado no ponto anterior, o complexo de referências a livros, leituras e formas de ler.

1. O texto: uma ou duas *Harmonias*?

Para fazer a minha leitura mais amena, e os meus argumentos mais vivos, me valho do estilo de Dialogo, como felizmente fiz no meu nono Volume da Theologia Natural, a que dei o Título de Harmonia da Razão, e Religião.

T. de Almeida, *Recreação Filosófica sobre a Filosofia Moral em que se trata dos Costumes*, 1800.

No conjunto da *Recreação Filosófica*, a mais longa e significativa

obra de Teodoro de Almeida publicada, como é sabido, ao longo de quase 50 anos (1751-1800)³, a *Harmonia da Razão e da Religião* tem vindo a ser entendida autonomamente como um texto dividido em dois tomos, mas submetido, todavia, a um título comum. Deste modo, o primeiro tomo da *Harmonia*, editado em 1793, é o nono da *Recreação*, enquanto o segundo, de 1800, é o décimo e último. E, no entanto, esta unidade de funcionamento, aparentemente original, parece ter resultado mais de estratégias editoriais muito provavelmente estranhas ao autor do que de uma intenção inicialmente assumida.

Ao terminar o tomo VIII, publicado apenas um ano antes, em 1792, Teodoro de Almeida anunciava o seguinte, sublinhando a diferença entre este e os anteriores: «Theod. E he o que me ocorre, Eugenio, que possa interessar a vossa instrução: o demais que alguns tratam, não merece o trabalho da disputa, nem he cousa que de luz para caminhar sem ella. Os pontos que aqui faltão, e são essenciaes, como v. gr. A Imortalidade da Alma, e sua espiritalidade, a nossa liberdade, &c. não são pontos, em que Sílvio duvide, nem temos diferente modo de pensar: eu vos farei ver esses pontos disputados com os inimigos da nossa Religião, e essa disputa viva nos pode interessar mais...»⁴.

Teodoro de Almeida procedia, assim, à alteração das personagens que havia conservado ao longo dos oito tomos anteriores, durante 41 anos. Enquanto até ao tomo oitavo, o peripatético Sílvio tinha servido para explicitar, pelo contraste, a «Filosofia Moderna», no presente quadro das disputas sobre a Religião a sua permanência não se afigurava necessária ao autor, já que as habituais diferenças de opinião que permitiam e justificavam a evolução discursiva tecida pelo diálogo não teriam lugar. Em matéria religiosa, o peripatético Sílvio e o «moderno» Teodósio estavam de acordo. Por isso, Teodósio pretende enviar a Eugénio uma cópia das disputas que teve com os «Incredulos», «quando vivia no meio delles», transformadas em diálogos que havia denominado «Harmonia da Razão e da Religião», ficando «desse modo completa a Instrução» pedida «em materia de Filosofia»⁵.

Enquanto os oito primeiros tomos da *Recreação*, independentemente de diferenças que não importam a este estudo, se estribavam globalmente na antinomia Peripatéticos/Modernos, o tomo IX visava um inimigo que o autor acreditava comum – os Incredulos – e

³ Constituída por 10 volumes, a *Recreação Filosófica* foi publicada entre 1751, data do Tomo I, e 1800, ano do último. Os sete primeiros tiveram, pelo que respeita a Portugal, várias edições.

⁴ T. de ALMEIDA, *Recreação...*, ed. cit., t. VIII, 310-311.

⁵ T. de ALMEIDA, *Recreação...*, ed. cit., t. VIII, 310-311.

enfileirava assim na larga panóplia de literatura apologética que procurava desde há várias décadas, e sobretudo em França e Itália⁶, se bem que não rigorosamente nos mesmos anos⁷, responder aos variadíssimos textos – em registo discursivo, formatos e autorias – construtores do «processo ao cristianismo»⁸.

O título completo não deixava, aliás, qualquer dúvida: *Harmonia da Razão, e da Religião, ou Repostas Filosóficas aos Argumentos dos Incredulos que refutam a Religião contrária à Boa Razão, Dialogo do Autor da Recreação Filosófica sobre a parte da Metafysica que se chama Theologia Natural*. Na dedicatória ao Bispo do Algarve e Inquisidor-mor, D. José Maria de Mello, o autor explicava ter sido persuadido pelo prelado a «completar» a *Recreação Filosófica* com esta obra: «...e também que deste modo completava aquella Obra, cuja Metafysica tendo já a *Ontologia* e *Psicologia*, necessitava da *Theologia Natural*, que por este modo ficava supprida, bem como a *Ethica* o ficou com o *Feliz Independente*»⁹. Isto é, T. de Almeida considerava terminada a *Recreação*, entendendo que os nove volumes impressos abarcavam exaustivamente os diferentes domínios da Filosofia, circunstância que permite concluir que o projecto inicial da *Harmonia* continha apenas um tomo, o nono.

Aliás o rosto do tomo X não inclui qualquer alusão à possibilidade de poder ser encarado como o tomo II da *Harmonia: Recreação Filosófica sobre a Filosofia Moral Em que se trata dos Costumes*¹⁰. Na Dedicatória e no Prólogo não existe nenhum elemento – ou mesmo sugestão – que leve o leitor a pensar tratar-se de um tomo II. Tão só os esclarecimentos de que esta última parte da Filosofia Moral era a *Ética* que, desta vez, T. de Almeida não considera já «supprida» pelo *Feliz Independente*: «faltava esta última parte da Filosofia Moral, a que chamão *Ethica* no que empregamos este decimo e último volume».¹¹ O tomo X, editado em 1800, mantinha as

⁶ Daí que, em nome de uma verosimilhança que continuava a ser a pedra de toque da opção pelo diálogo como registo discursivo, Almeida situe o texto em França e faça da residência de uma família da nobreza rural o cenário das disputas.

⁷ As obras italianas de refutação de escritos «irreligiosos» franceses publicam-se, sobretudo, a partir da década de 70. Cf. A. PRANDI, *Cristianesimo offeso e difeso. Deismo e apologetica cristiana nel secondo settecento*, Bologna, 1975; Daniel MENOZZI, «*Philosophes*» et «*Chrétiens Éclairés*». *Politica e religione nella collaborazione di G. H. Mirabeau e A. A. Lamourette (1774-1794)*, 1976; Mario ROSA, *Riformatori e ribelli nel '700 religioso europeo*, 1969; *Politica e religione nel '700 europeo*, Firenze, 1974.

⁸ Na feliz e conhecida expressão de P. Hazard (*La Pensée européenne au XVIII siècle. De Montesquieu à Lessing*, 1946, 58).

⁹ T. de ALMEIDA, *Recreação...*, Tomo IX, ed. cit.

¹⁰ O rosto comporta ainda as indicações «Composta e offerecida ao Principe Regente o Senhor D. João por T.A.D.C.O., Tomo X, Lisboa, Na Regia Officina Typografica, Anno M:DCCC.»

¹¹ T. de ALMEIDA, *Recreação...*, Tomo X, Prologo.

personagens, repetia o registo discursivo, ordenava até sequencialmente as Tardes (começando na décima sexta, quando o tomo IX havia terminado na décima quinta), mas não reiterava o título, retomando, no rosto, a directa filiação na *Recreação*... como o haviam feito todos os anteriores com excepção do nono. Logo, tendo em conta apenas a leitura dos rostos nada autoriza a suposição de que se trata, no interior da *Recreação*, de um texto autónomo intitulado *Harmonia da Razão e da Religião*, dividido em duas partes. Aliás na dedicatória do Tomo X, T. de Almeida afirma claramente: «Para fazer a minha leitura mais amena, e os meus argumentos mais vivos, me valho do estilo de Dialogo, como felizmente fiz no meu nono volume da *Theologia Natural*, a que dei o titulo de *Harmonia da Razão e Religião*».

Como explicar, então, que em muitos dos exemplares, mas não em todos..., datados de 1793 – a única edição portuguesa – surja uma folha prévia ao rosto, isto é, uma espécie de ante-rosto que, contrariando as afirmações de Teodoro de Almeida acima enunciadas, regista o título seguinte: *Harmonia da Razão e da Religião, Parte I. No que toca aos Dogmas da Fé ou Theologia Natural*. Como sabia quem forneceu a informação, em 1793, que haveria um tomo segundo, quando o autor escrevia, três folhas depois, na Dedicatória, que havia completado a obra?¹² E no Tomo X, de que se conhece apenas a edição de 1800, como explicar que, quando o autor procede à resenha dos diferentes volumes, esclarecendo que os primeiros seis eram sobre a Filosofia Natural, o VII sobre a Racional e o VIII sobre a Transnatural, «o nono tomo que he da *Theologia Moral*» que implicava a falta da filosofia Moral a «que chamão *Ethica*, no que empregamos este decimo e ultimo volume»¹³, em alguns exemplares exista também um ante-rosto que umbilicalmente liga o tomo décimo ao nono? – *Harmonia da Razão, e da Religião, dividida em duas Partes. Parte I. Do que Pertence aos dogmas da nossa Santa fé, Que faz o nono Tomo da Recreação filosófica, e he a Theologia Natural. Parte II. Do que pertence aos costumes da nossa Religião. Que faz o decimo Tomo da Recreação Filosófica e he a Filosofia Moral ou Ethica*. Apenas uma explicação possível. Não se tendo esgotado as tiragens primitivas e, seguramente, para tirar proveito da independência que estes dois volumes efectivamente possuíam face à *Recreação* – tinham temas e personagens próprios – os editores acrescentaram, mais tarde, não sabemos exactamente quando, mas

¹² T. de ALMEIDA, *Recreação*..., ed. cit., Tomo IX, Dedicatória: «... e tambem que deste modo completava aquella Obra, cuja Metafysica tendo ja a Ontologia e Psicologia, necessitava da *Theologia Natural*, que por este modo ficava supprida, bem como a *Ethica* o ficou com o *Feliz Independente*».

¹³ T. de ALMEIDA, *Recreação*..., ed. cit., Tomo X, Prologo.

sempre depois de 1800, estes dois ante-rostos que, verdadeiramente, em relação aos exemplares primitivos, são falsos. Como podia saber-se em 1793, quando T. de Almeida afirmava ter escrito o último tomo da *Recreação*, pois que a *Ética* ficava suprida pelo *Feliz Independente*, que surgiria um outro e, sobretudo, que a *Harmonia* constituía um Tomo I? Estratégia editorial que, com toda a probabilidade, procurava aproveitar o relativo sucesso indiciado pelas traduções que trataram sempre estes dois tomos da *Recreação* como autónomos¹⁴.

Aliás, parece corroborar a nossa tese o facto de o tradutor, o Padre Vasquez¹⁵ – ou o editor... – da versão espanhola terem retirado a Dedicatória do Tomo IX, em que Teodoro de Almeida assinalava, como atrás sublinhámos, tratar-se do último volume da *Recreação* mantendo, tão somente, o «Prologo» e acrescentando um outro da responsabilidade do tradutor. Esta atitude estende-se ao Tomo X, onde Vasquez utiliza, no «Prologo do Tradutor» por ele redigido, corrigindo-as até, informações da

¹⁴ O problema das traduções dos tomos IX e X merece alguma atenção. Menendez y Pelayo, nos seus *Heterodoxos* mencionou, pela primeira vez, uma tradução do volume IX em 1798 (*Armonia de la razón y de la religion o Teologia Natural*, obra escogida del P. D: Teodoro de Almeida contra las abondas opiniones de los filosofos del día. Este tratado particular sirve de tomo IX, y es el complemento de la Recreacion Filosofica. Madrid, 1798 en la Imprenta de la Rifa del Real Estudio de Medicina Prática). Sempre citada tendo como fonte Menendez Pelayo, esta informação é repetida por Robert Ricard e M. H. Piwnick, que parecem, assim, não ter compulsado a edição mencionada (R. RICARD, *Sur la diffusion des oeuvres du P. Teodoro de Almeida*, in *Boletim Internacional de bibliografia luso-brasileira*, 1963, IV, 4, 626-630 e *Les ouvrages du P. Teodoro de Almeida en Espagne (complément)*, ibid, 1964, V, 632-634; M. H. PIWNIK, *Les souscripteurs espagnols du P. Teodoro de Almeida (1722-1804)* in *Bulletin des Études Portugaises et brésiliennes*, Nouvelle Série, t. 42, Paris, 1981, 95-119). No entanto, lida com cuidado, a nota do autor de *Heterodoxos* em que se anota o título da obra, revela alguma confusão: «Hay muchas ediciones, entre ellas una reciente de la Libreria Religiosa». Na verdade, as «Muchas ediciones» não são apenas do Tomo IX, mas sim dos Tomos IX e X, subordinados ambos ao título «Armonia de la Razón y de la Religion» e designados por Tomo I e II. Todas as traduções espanholas da *Harmonia* ... que conseguimos encontrar – a última, de 1850, da Libreria Religiosa, deve ser justamente aquela que Menendez Pelayo menciona – são constituídas por dois volumes e não um. Carmen Rovira trata a *Armonia*... sempre como uma obra em dois tomos: «semejante es el título que lleva su obra es la que reúne varios argumentos contra los incredulos: *Armonia de la Razón y de la Religion*. El primer tomo aparece dedicado a Don Jose Maria de Mello... El segundo tomo esta dedicado al Principe Regente» (C. ROVIRA, *Eclecticos Portugueses*..). Acreditando, com Robert Ricard e M. H. Piwnick, que Menendez Pelayo viu a edição de 1798 – que nunca conseguimos encontrar – deve ter havido uma primeira tradução da *Harmonia*..., quando ainda não estava publicado o Tomo X, e posteriormente o tradutor, persuadido pela manutenção das personagens, pela semelhança do tema, pela sequência das «Tardes», criou uma unidade que acabou, em termos editoriais, por se autonomizar do conjunto da *Recreação*, e que, com grande dose de probabilidade, influenciou os círculos editoriais portugueses.

¹⁵ O P. Vasquez foi, pelo menos em número de trabalhos, o mais constante dos tradutores espanhóis de T. de Almeida (Zulmira C. SANTOS, *As traduções das obras de espiritualidade de Teodoro de Almeida (1722-1804) em Espanha e França: estado da questão, formas e tempos* in *Via Spiritus*, I, 1994, 185-208).

omitida Dedicatória. Por uma confusão difícil de perceber se da inteira e completa responsabilidade do oratoriano português, pode ler-se na Dedicatória a D. João, futuro D. João VI: «...porém nada disto basta, porque a ouvir os ímpios Voltaire, Rousseau, L'Esprit, Les Moeurs, d'Alembert, Diderot, e outros...». F. Vasquez, sem mencionar a citada Dedicatória, integralmente esquecida pelas traduções, como observámos, escreve: «...mas no sé yo si hallarán ocacione para esto en la filosofia moral del Padre Almeida, el cual, y las consecuencias que de principios solidos ha sacado por el metodo socratico, no solo los deja sin respuesta, sino que los hace un la ridiculez de los sistemas de aquellos libros de *L'Esprit, Les Moeurs, Homo Planta*, y de los autores favoritos de los ignorantes, Voltaire, Rousseau, D'Alembert, Diderot, etc»¹⁶. A leitura comparada das duas passagens evidencia o conhecimento do texto português, não apenas pela identidade do universo referencial, mas também pela correcção da confusão entre autores e obras no texto de origem¹⁷.

Deste modo, limitar-nos-emos ao estudo do tomo IX, o único verdadeiramente intitulado *Harmonia da Razão e da Religião*, na medida em que este explicitamente se inscreve no contexto da literatura de controvérsia que percorreu a segunda metade do século XVIII, enquanto o tomo X, embora refutando ocasionalmente Voltaire e Rousseau, se dedica essencialmente «aos costumes», ignorando o registo da polémica e as questões relativas à leitura.

2. Os Contextos

«Prevenir com esta especie de antidoto o mal que começa a grassar no nosso clima... Porém como esta empresa he alta, e no nosso Paiz nova...»

Harmonia da Razão..., Dedicatória, 1793

Na já citada Dedicatória ao Tomo IX, T. de Almeida esclarece as condições de produção da obra, fazendo-a enfileirar no vasto conjunto de texto contra «Ímpios e Incredulos»: «Trata-se de publicar as Repostas aos

¹⁶ T. de ALMEIDA, *Armonia de la Razón y la Religion ó Respuestas Filosoficas à los Argumentos de los Incredulos*, Dedicatória.

¹⁷ Curiosamente, uma estratégia editorial idêntica foi também usada para alguns exemplares da segunda edição, corrigida e aumentada, de *O Feliz Independente* (1786), que deve ter sido objecto de maiores tiragens. Com efeito, alguns volumes integram um retrato do autor, acrescentado, com toda a certeza, alguns anos depois, já que na respectiva legenda se pode ler a data de nascimento e de morte de Teodoro de Almeida ocorrida apenas em 1804: «Theodorus de Almeida, congreg. Oratorii olys natus die VII Jan ano MDCCXXII obit die XVIII April an. MDCCCIV».

argumentos, que pela parte da nossa Religião dei n'outro tempo aos Ímpios e Incredulos quando as circunstancias me fizerão brigar com elles com armas iguaes; isto he, com as da pura Razão.»¹⁸ Se bem que publicado em 1793 – em pleno período do «Terror», o que não deixa de funcionar como um «contexto» significativo – o texto remete para o anos 1768-1777, quando da estadia de T. de Almeida em França¹⁹, e também na Sabóia, conferindo-lhe, desta forma, a verosimilhança que o autor não deixa de sublinhar nas palavras introdutórias: «Feita pois esta posterior reflexão sobre o que nos casuaes encontros, e disputas imprevistas havia ouvido e respondido, julguei ser importante pôr em ordem esses argumentos e repostas; e isto tinha feito muito tempo ha, em forma de cartas aos meus Discipulos e Amigos os Senhores d'Armendariz, a quem eu tinha instruído, junto com a Fysica e Mathematica, na solidez da nossa Religião; por quanto servindo elles então nos Reaes Carabineiros em França, muitas vezes se me queixavão dos ataques, que os seus amigos lhes davam nas materias da Religião»²⁰.

Do mesmo modo que o espaço é a França, circunstância de que decorre um «aumento» de verosimilhança, o tempo é a década de 70, como se Teodoro de Almeida sugerisse, sem nunca verdadeiramente o afirmar, o conjunto de consequências a que, em sua opinião, tinham conduzido os ataques à Religião. Remetido para um tempo anterior, o texto joga implicitamente com o universo de conhecimentos actuais do leitor, criando uma dupla relação de diálogo, instituída simultaneamente face à matriz textual – a literatura «apologista» que procura responder aos ataques dos «philosophes» – e as circunstâncias históricas dos anos 90.

Sabe-se como sobretudo a partir da década de 60, em França, e muito nas consequências da publicação da *Encyclopédie*²¹, a questão religiosa alimentada por textos a favor e contra se começou a revestir de particular acuidade.

¹⁸ T. de ALMEIDA, *Harmonia...* (1793), Dedicatória.

¹⁹ T. de Almeida partiu de Portugal, tencionando dirigir-se à Holanda, onde já estava o P. Chevalier, em Setembro de 1768, fugindo a alegadas ordens de prisão da responsabilidade de Sebastião José de Carvalho e Melo. As dificuldades experimentadas na viagem por mar fizeram-no mudar de ideias e acabou por permanecer durante quase 10 anos - regressou a Lisboa apenas em Março de 1778 – em Bayonne, com estadias esporádicas em Auch e Annecy.

²⁰ T. de ALMEIDA, *Harmonia*, ed. cit., Prefação.

²¹ O episcopado francês havia tomado posição contra a *incredulidade* na assembleia do clero de 1755. Contudo é no *Procès verbal de l'Assemblée générale du Clergé de France tenue à Paris... en l'année de 1775* que se enunciam com clareza as vantagens da Religião e os efeitos ditos perniciosos da incredulidade, mostrando que as tendências materialistas e ateísticas constituíam ameaças à ordem social. Sobre esta questão, para além do clássico trabalho de R. PALMER, *Catholics and Unbelievers in Eighteenth Century France*, Princeton, 1939, M. ROSA, *Politica e religione nel '700 europeo*, Firenze, 1974.

A discussão filosófica – metafísica – sobre a existência, natureza e atributos de Deus, relações com o mundo e com o homem em particular implicava para muitos uma enorme erudição filológica, histórica e exegética que obrigava a situar a discussão no campo de um saber profundamente especializado²². Contudo, o «processo ao cristianismo», cujas raízes os defensores da Religião Cristã faziam recuar bem longe²³, mas que assumiu particular importância na França dos anos 60-70 e na Itália de 70-80 escorava-se, se assim pode dizer-se, em dois tipos de texto fundamentais: por um lado a literatura do tipo do *Examen Critique des Apologistes de la Religion Chrétienne* (1766), título da célebre obra atribuída a Nicolas Fréret²⁴, tão apreciada por Voltaire²⁵, de uma tão larga e diferenciada erudição que mesmo os mais directos opositores lhe reconheciam valor²⁶, por outro a produção textual que pode ser paradigmaticamente pelo «patriarca de Ferney», isto é, um conjunto compósito de obras que, embora utilizando um saber histórico que não ignora a exegese bíblica, tem menos rigor filológico, mas muito mais variedade formal, na medida em que passa do

²² Sobre o problema da erudição no quadro das provas históricas e de exegese bíblica, veja-se a notável reunião de estudos de Bruno NEVEU, *Erudition et Religion aux XVII e XVIII siècles*, Paris, 1994.

²³ A maioria dos chamados «apologistas» chega, naturalmente, a Erasmo, na medida em que a questão se coloca essencialmente em termos de erudição em matéria bíblica. Contudo, os nomes e obras mais citados pertencem à segunda metade do século XVII e aos primeiros decénios da centúria seguinte. Veja-se, sobre esta questão, o muito informativo capítulo «L'attacco finale: la demolizione della Bibbia, l'impossibile certificazione della rivelazione, confutazione del «pari» pascaliano» da obra de A. PRANDI, *Cristianesimo offeso e diffuso...*, ed. cit., 113-155.

²⁴ Nicolas Fréret (1688-1714) foi também considerado o autor de *Lettre de Trasybule à Leucippe* editada por Holbach-Naigeon em 1765, sem indicação de impressor nem lugar de edição. Publicados postumamente, permanece ainda hoje não só a dúvida sobre a veracidade da atribuição, como o desconhecimento de alguma eventual circulação dos manuscritos antes deste aparecimento público consideravelmente tardio. Veja-se, para a biografia de Fréret, R. SIMON, *Nicolas Fréret académicien, Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Genève, 1961, vol. XVII. Sobre o *Examen Critique...* o muito útil estudo de A. PRANDI, *Cristianesimo offeso e diffuso. Deismo e apologetica cristiana nel secondo settecento*, Bologna, 1975.

²⁵ *Voltaire's Correspondance*, Genève, 1953.

²⁶ O italiano Nicola Spedalieri, professor na Universidade de Pisa, fez publicar, refutando a obra de Fréret, em Roma, em 1778 (com reedição em 1791) a *Analisi dell'Esame Critico del Signor Fréret*, afirmando no prefácio: «il suo è un esame critico, nel qual si discute se gli cristiani hanno ridotti gli argomenti che provano il fatto ossia l'esistenza della Rivelazione, ad un grado di certezza capace di convincere un uomo ragionevole» (*Analisi...* fl. xi; citamos da edição de 1791, apenas por razões de comodidade). No mesmo prefácio (fl. v) sublinha: «è stato letto con piacere un libro in cui, invece di epigrammi, si trovano sillogismi, riflessioni in luogo di satire ed anziché vanamente declamare, si aspettano in silenzio i decreti della ragione per obbligar la verità a scoprire il suo volto e per questo arduo sentiero, da cui l'entusiasmo e la bile la maggior parte degli scrittori allontanano, è salito presso gli spiriti forti in alto grado di stima».

epigrama à novela, do poema épico ao panfleto ou ao teatro²⁷. Esta dimensão de «qualidade de estilo» que tornava as obras contra o Cristianismo – e não só as de Voltaire – particularmente atraentes para o leitor, continha em si, no sentir dos «apologistas», o germe da multiplicação, na medida em que a novela, o teatro, o poema épico obtinham uma circulação bem mais diferenciada e alargada que os pesados tratados a favor da Religião, que supunham uma competência de leitura comum a muito poucos. Para o Abbé Gauchat, que escreve contra Rousseau, Voltaire, Montesquieu e Pope, estes autores reúnem contra a «verdade», «l'étalage de l'érudition, le sel de l'ironie, l'amertume de la critique, l'équivoque du sophisme, la noirceur de la calomnie...»²⁸.

Obviamente os «apologistas da religião cristã» procuraram responder, palmo a palmo²⁹, aos sucessivos ataques, porém não conseguiram nunca abandonar o registo «sério», de tratado erudito, a única forma que reputavam conveniente para tratar as questões relativas à religião³⁰.

²⁷ Vejam-se, a título de exemplo, as palavras do «Préface» que o Abbé Gauchat escreveu para as suas *Lettres Critiques ou Analyse et réfutation de divers écrits modernes contre la Religion* (Paris, Chez Claude Hérisant, 1751): «Mais, osons le dire, nul siècle où l'incrédulité se soit produite avec plus d'audace, répandue avec plus de progrès. Il ne suffit pas de gémir sur ce scandale, il faut tâcher d'en découvrir les sources, d'y remédier s'il est possible. Il en est plusieurs sans doute; mais un des plus générales, c'est ce déluge de malheureux Libelles qui inondent le Christianisme. Les vérités capitales que l'impie même jusques ici n'avait osé attaquer, ne sont plus à l'abri des traits de ces plumes noires & hardies, qui tâchent de répandre leur vénin, leurs ténèbres sur la Religion & sur le trône même de Dieu. Une licence effrénée conduit aux dernières bornes certains Auteurs nés avec des talents pour le malheur de l'univers. Ils réunissent contre la vérité l'étalage de l'érudition, le sel de l'ironie, l'amertume de la critique, l'équivoque du sophisme, la noirceur de la calomnie, le spécieux d'une morale sèche et sans principes. On dévore hardiment ces productions de malice & d'erreur, sans autre motif que la légèreté & la curiosité; peut-être, avec un secret esprit d'incrédulité & de révolte: du moins sans avoir une connaissance exacte & de la Religion, on ose lire tout ce qui l'attaque.»

²⁸ GAUCHAT, *Lettres Critiques*, Préface.

²⁹ A propósito deste complexo de fenómenos eclesiástico-religiosos ou sócio-religiosos que, verdadeiramente, enquadraram a apologética e a controvérsia no cenário das Luzes, permitimo-nos transcrever as palavras de M. Rosa que, em nossa opinião, traduzem com clareza a situação em causa: «D'ora in avanti [depois da condenação romana do *Esprit des Lois* (1751)], però, la lotta tra cattolicesimo e Lumi verrà condotta dai contendenti senza esclusione di colpi: dai Lumi, con la critica sempre più radicale alla morale e alla teologia della Chiesa, nel desiderio di liberarsi dai modelli tradizionali dell'autorità religiosa dominante e di una ortodossia privilegiata e persecutrice; dal cattolicesimo, con l'uso sempre più frequente degli strumenti propri di una politica repressiva ereditati dalla Controriforma, indirizzati, sebbene senza grande successo, contro le espressioni più significative della nuova cultura. In effetti, di fronte alle critiche dei Lumi, che andavano mutando la cultura e la società, la Chiesa non solo perderà il controllo della vita intellettuale europea, ma darà complessivamente, sino alla Rivoluzione e alle soglie dell' Ottocento, una risposta inadeguata ai *philosophes*.» (*Le Chiese Cristiane fra tradizione e rinnovamento* in AA. VV., *Europa 1700-1992: storia d'un'identità. La disgregazione dell' Ancien Régime*, Roma, 1992, 163.

³⁰ Vejam-se, como tom de um conjunto, as afirmações de Gauchat no prefácio das *Lettres Critiques*: «On a choisi le style épistolaire, comme plus facile & plus convenable. Les Lettres

Evidentemente que a questão global se centrava nas provas da existência de Deus: nem a sublimidade da doutrina, nem os sinais extrínsecos (profecias e milagres) podiam continuar a ser atribuídos a causas misteriosas e sobrenaturais e, bem pelo contrário, mediante a pesquisa de uma razão convenientemente orientada, teriam de ser obrigatoriamente despojadas do proclamado carácter extraordinário. Durante longo tempo, os apologistas cristãos foram obrigados a mover-se sobre o terreno dos princípios resistindo às impugnações, em primeiro lugar, da existência de Deus, depois defendendo o Deus cristão contra o Deus dos «philosophes» a quem, como autor e conservador da Natureza, se queria negar a acção do milagre, da profecia, da revelação sobrenatural.

Ao situar no seio da nobreza rural francesa dos anos 70 o debate sobre a «Existencia de Deos» e os seus atributos – recordemos que as questões fundamentais se jogavam em duas frentes: os ateus negavam a existência Deus, os deístas, a perfeição – T. de Almeida aproveitava da experiência vivida, mas colhia também a «mais valia» que representaria para um leitor da década de 90, em Portugal, saber a que havia conduzido a admiração pelos livros «Ímpios», manifestada pelos diferentes intervenientes do diálogo, que curiosamente não cita explicitamente um único texto, nem anterior nem contemporâneo, a favor da Religião.

E, no entanto, a década de 60 tinha assistido, em França, à publicação de um conjunto de escritos que directamente visavam textos contra a Religião: em 1762, Claude Nonotte publica *Les erreurs de Voltaire*³¹, em 1765, Nicolas-Sylvestre Bergier (1718-1790) faz editar, contra Rousseau, *Le deïsme réfuté par lui-même ou examen des principes de l'incrédulité dans les divers ouvrages de M. Rousseau en forme de lettres*³² e em 1767, contra o *Examen...* de Fréret, *La certitude des preuves du Christianisme*³³; entre 1768 e 1770 saem os quatro tomos do *Accord du christianisme et de la raison* de Gauchat,³⁴ que em 1751 havia editado as *Lettres Critiques ou analyse et réfutation de divers écrits modernes contre*

exigent moins de contention: elles séparent les matières: elles présentent une discussion simple & naturelle à la portée de tout le monde. Elles ont si bien réussi aux partisans de l'erreur, pourquoi ne pas profiter de cet avantage en faveur de la vérité? Il n'est pas possible de les rendre amusantes. Le ton badin, les railleries, les contes, les relations; en un mot tout ce qui a donné tant de cours à de certaines Lettres doit être banni de celles-ci. Bornées aux matières de Religion elles exigent un style grave et sérieux. Pour les goûter il faut aimer le vrai & le solide.»(sublinhado nosso).

³¹ C. NONNOTTE, *Les erreurs de Voltaire*, Avignon, 1762.

³² Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Le Deïsme Réfuté par lui-même ou examen des principes de l'incrédulité dans les divers ouvrages de M. Rousseau en forme de lettres*, Paris, 1765 (em 1774 tinham saído já cinco edições).

³³ N.S. BERGIER, *La Certitude des preuves du Christianisme*, Paris, 1767.

³⁴ GAUCHAT, *Accord du Christianisme et de la Raison*, Paris, 1768-1770.

la religion, e em 1769 as *Lettres de quelques juifs*³⁵ do Abbé Guénéé. A mesma década tinha sido também, em França, o teatro em que os textos do «processo ao cristianismo» haviam assumido particular relevo, em virtude de uma cadência editorial praticamente anual: em 1761, atribuído a N. Boulanger, mas verdadeiramente da autoria de d'Holbach, vê a luz *Le christianisme Dévoilé, ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne par feu M. Boulanger*³⁶, em 1764, o opúsculo satírico do mesmo d'Holbach, *L'abbé et le rabin*, em 1765 a *Lettre de Trasybule à Leucippe*, assacada a Fréret, em 1766 o *Examen...* do mesmo Fréret, em 1767 a *Théologie portative*, também de d'Holbach e Naigeon³⁷, *L'Impostura Sacerdotale ou recueil de pièces sur le clergé traduites de l'anglais*³⁸, *Les Prêtres démasqués ou des iniquités du clergé chrétien*³⁹, *L'Esprit du clergé* e ainda o muito célebre *Le Militaire Philosophe* que havia circulado clandestinamente em manuscrito⁴⁰; em 1768, de novo d'Holbach fazia publicar, como tradução, *La Contagion Sacrée ou Histoire Naturelle de la superstition* e como anónimo, *Lettres à Eugénie ou Préservatif contre les préjugés*⁴¹, e em 1770, o mesmo d'Holbach, sob o nome de Mirabaud, apresentava o famoso *Système de la Nature*, a cuja refutação o italiano Valsecchi procederá em 1776, na primeira parte de *La Religione Vincitrice*⁴².

Era este o cenário, pelo menos em termos editoriais, para o qual remetia T. de Almeida ao mencionar «os oito annos de continuas disputas»⁴³ a que em França tinha sido submetido pelos «ímpios e Incredulos»⁴⁴.

³⁵ GUENÉE, *Lettres de quelques juifs*, Paris, Amsterdam, 1769 (data que tem vindo a ser considerada falsa).

³⁶ No mesmo ano *Les Recherches sur l'origine du despotisme oriental e L'Antiquité dévoilé* (sobre Boulanger continuam válidas as considerações de F. VENTURI, *L'Antichità svelata e l'idea di progresso in N. A. Boulanger*, Bari, 1947 e *Postille inedite di Voltaire ad alcune opere di N. A. Boulanger e del barone d'Holbach*, Studi Francesi, 1958, n 2).

³⁷ *Théologie portative ou dictionnaire abrégé de la religion chrétienne* par M. l'abbé Bernier (1767).

³⁸ Recolha de opúsculos ingleses com a indicação de Londres, 1767.

³⁹ Tradução de *The Ax Laid to the Root of Christian Priestcraft, by a Layman* (cf. A. PRANDI, *Cristianesimo Offeso...*, ed. cit., 9).

⁴⁰ *Le Militaire Philosophe ou Difficultés sur la Religion, proposées au R.P. Malebranche, prêtre de l'Oratoire, par un ancien officier*. (R. MORTIER publicou-o, em edição crítica, em Bruxelas, 1970.)

⁴¹ Sobre as condições de aparecimento desta obra, v. A. PRANDI, *Cristianesimo Offeso e diffuso...*, ed. cit., 7-10.

⁴² VALSECCHI, *La Religione Vincitrice*, Padova, 1776 (A primeira parte refuta o *Système de la Nature*, a segunda é uma crítica ao *Examen...* de Fréret).

⁴³ T. de ALMEIDA, *Harmonia...*, Dedicatória.

⁴⁴ T. de ALMEIDA, *Harmonia...*, Dedicatória.

Porém, ao equacionar as condições de publicação da obra, em 1793, frisa que duvidou «por muitos tempos publicar... estas disputas, pela julgar (a Patria) isenta do contagio, que hia devastando Paizes bem florentes, e temia que os ouvidos pios, ignorando os meus intentos, me levassem a mal o vulgarizar eu as blasfêmias, que nessas disputas se ouvem da boca dos nossos inimigos»⁴⁵. Contudo, o facto de «que por centos de livros pestíferos, que nos curiosos se achão contra a Religião, apenas se acha hum, ou outro dos muitos que se tem publicado em sua defeza» acabou por persuadi-lo⁴⁶. Ao sintetizar os perigos – tópicos – que a vulgarização sempre acarretava, Almeida alude a uma situação que, do seu ponto de vista, fazia de Portugal um país onde apenas «começava a grassar»⁴⁷ o mal, e entendia a empresa a que se propunha como «alta e no nosso Paiz nova»⁴⁸.

Embora não seja fácil avaliar com rigor da justeza das palavras do oratoriano, na medida em que, em relação à primeira parte da afirmação, não existem estudos sistemáticos sobre a circulação dos chamados folhetos clandestinos, nem sequer trabalhos que analisem exaustivamente o teor das censuras que contêm em muitos casos apreciações sobre a circulação dos «philosophes», teremos que limitar-nos às informações sobre os mecanismos de divulgação, que acabam por passar por um conjunto composto de informações contemplando desde pareceres da Mesa Censória, a algumas pastorais⁴⁹ ou ao muito preciso *Catalogo dos Livros Defesos neste Reyno, desde o dia da Criação da Real Mesa Censória athe ao prezente*⁵⁰. Se bem que aparentemente dispersas, estas indicações tornam, todavia, possível traçar um cenário cuja clareza depende dos conhecimentos existentes e que, nesse sentido, preserva ainda muitas zonas de sombra. Importa-nos, assim,

⁴⁵ T. de ALMEIDA, *Harmonia...*, Dedicatória.

⁴⁶ A alusão à multiplicidade de obras contra a Religião publicadas por estes anos 60-70 torna-se verdadeiramente uma espécie de *leit-motiv* nos prefácios dos textos dos «apologistas». Sirvam-nos como exemplo as palavras do Abbé Gauchat no prefácio às *Lettres Critiques ou Analyse et Réfutation de divers écrits contre la Religion* (A Paris, Chez Claude Herissant, MCCLVIII): «Il en est plusieurs sans doute; mais une des plus générales, c'est ce déluge de malheureux Libelles qui inondent le Christianisme...», corroboradas, aliás, pelo impressor da obra que no *Avis du Libraire*, acrescentado à segunda edição, sublinhava: «mais les écrits de l'Incredulité se multipliant chaque jour, il ne peut encore fixer les bornes précises d'une discussion aussi nécessaire».

⁴⁷ T. de ALMEIDA, *Harmonia*, ed. cit., Dedicatória.

⁴⁸ T. de ALMEIDA, *Harmonia*, ed. cit., Dedicatória.

⁴⁹ E não apenas a tão célebre de D. Miguel de Anunciação (M. A. RODRIGUES, *Pombal e D. Miguel da Anunciação bispo de Coimbra* in *Revista de História das Ideias – O Marquês de Pombal e o seu Tempo*, Coimbra, I.H.T.I., 1982, 207-298), mas também, e apenas como exemplo, a do franciscano Frei Manuel do Cenáculo, datada de 1 de Janeiro de 1778 (Cf. F. da Gama CAEIRO, *Frei Manuel do Cenáculo. Aspectos da sua actuação filosófica.*, Lisboa, 1959).

⁵⁰ Cf. M. Adelaide Salvador. MARQUES, *A Real Mesa Censória e a cultura nacional-Aspectos da geografia cultural portuguesa no século XVIII*, Coimbra, 1963.

por um lado destacar, desse mosaico de conhecimentos, algumas das referências a Voltaire, Rousseau, Bayle e d'Holbach, que demonstram que o esforço para conter a divulgação dos «philosophes» remonta aos anos 60-70 e por outro que a «empresa» de Teodoro de Almeida não era tão nova quanto o autor a presumia.

Se privilegiarmos, pelas razões atrás apontadas – e sobretudo pela regularidade de produção editorial das obras contra o cristianismo –, as décadas de 60-70, vale a pena ter em conta o teor da autorização concedida em 25 de Janeiro de 1760, a Frei Gonçalo de Oliveira O.S.H., a quem, apesar do Breve pontifício, o Tribunal Régio concedeu licença para ler livros proibidos durante cinco anos, exceptuando, todavia, «Hereziarcas, os de Astrologia judiciária, os de Materialismo, o livro L'Esprit, as obras de Nicolao Machiavelo, Carlos du Moulin, Thomas Hobbes, o Adonis de Marine e aquelles que a sua própria consciência entender que a podem offender e cauzar damno»⁵¹. Aliás, a regra 14^a do conjunto das que no Regimento da Real Mesa Censória (1768) precisavam as normas a seguir na censura dos livros visava directamente «as obras dos prevertidos Filozofos destes ultimos tempos, que continuamente estão inundando e inficionando o Orbe Literario com methafisicas tendentes ao Pyrronismo ou incredolidades: a impiedade ou à libertinagem»⁵².

Dos diferentes pareceres que na actividade da Real Mesa Censória enquadram simultaneamente a circulação das obras dos «philosophes»⁵³ e respectivas traduções, vale a pena atentar, como marca de uma atmosfera, na forma como os deputados António Pereira de Figueiredo, Frei Luís de Monte Carmelo e Frei Francisco de S. Bento decidiram, em 1770, da circulação das obras de Voltaire. Enquanto os dois primeiros pretendiam a proibição pura e simples de todos os textos⁵⁴, Frei Francisco de S. Bento considerou que se deviam deixar correr as obras de Teatro, por não terem «couza mais digna

⁵¹ ANTT, Santo Officio. Requerimentos, certidões e Petições, Est. 163, Prat. 6.

⁵² Cf. os clássicos trabalhos de J. T. da Silva BASTOS, *História da Censura Intelectual em Portugal*, Coimbra, 1926; A. FERRÃO, *A censura Literária durante o governo pombalino*, Coimbra, 1927; A. A. Banha de ANDRADE, *Vernei e a cultura do seu tempo*, Coimbra, 1966.

⁵³ Pelo Edital de 24 de Setembro de 1770, a Mesa havia proibido o *Émile ou de l'Education*, o *Contract Social ou Principes ...*, *Dedicatória du Droit Politique* de Rousseau, o *Dictionnaire Historique de Bayle*, os *Elementa Philosophica de cive de Hobbes*, as *Lettres Philosophiques*, *Candide ou l'Optimisme* e o *Dictionnaire Philosophique* de Voltaire (Cf. T. BRAGA, *História da Universidade de Coimbra*, Tomo III, Lisboa, 1898).

⁵⁴ Registem-se as palavras de A. Pereira de Figueiredo: «Elle he pessimo, ainda quando parece bom: elle diffunde o veneno, ainda quando faz oraçoens a Deos: elle inspira insensivelmente hum desprezo de tudo o que he Religião e piedade, ainda quando quer persuadir que so a piedade e a Religião o obriga a manifestar os seus sentimentos: elle emfim he impio e blasfemo ate quando se lamenta de o preseguiem por impio e blasfemo...». ANTT, Real Mesa Censória, Censuras, Caixa 2 (1770).

de censura que as muitas obras deste genero que continuamente se permitem» e porque «correm em toda a Europa e se representam nos Theatros com aplauzos», sendo «para esta real Meza hum grande desdouro, se as prohibir com todas as mais obras»⁵⁵, e também as de História, na medida em que «Hum censor, se fosse possível, devia ignorar o nome dos Authores, cujas obras examina, e atender unicamente ao que se acha escripto; pois que deste modo mostraria não ser movido nas suas censuras pelas paixões do ódio ou do amor, mas so pelo verdadeiro merecimento das obras»⁵⁶.

Alguns anos mais tarde, em 5 de Dezembro 1775, e a propósito da condenação da obra de Helvécio, *Le Vrai sens du système de la nature* (1774), um edital da Mesa Censória chamava a atenção para o perigo representado por aqueles que se escondiam debaixo do «pomposo título de espiritos fortes» e se «hão elevado como mestres do género humano, pretendendo extinguir a verdadeira crença... espalhando para isto livros cheios de máximas perniciosas».

Ao mesmo tempo que os mecanismos de censura de livros procuravam conter a divulgação dos autores ditos «espiritos fortes», as décadas de 70 e 80 assistiam em Portugal à tradução de obras dos apologistas cristãos. Porém, se examinarmos, com a precisão possível, o quadro das traduções, entre 1770 e 1793, data da publicação da *Harmonia*, verificaremos que, pelo que diz respeito aos «apologistas», as traduções se reduzem a Bergier: em 1780, a tradução da obra escrita contra o *Examen Critique* de Fréret, *La Certitude des preuves du Christianisme*, sob o título *A certeza das provas do Cristianismo, ou refutação do Exame critico dos apologistas da religião christã*, reeditada, pela Régia Oficina Tipográfica, em 1785 e 1789 e em 1787, do mesmo autor, o *Deismo refutado por si mesmo*, reimpresso também pela Régia Oficina em 1789, enquanto, no mesmo lapso de tempo, contámos 15 traduções de Voltaire⁵⁷ e uma de

⁵⁵ ANTT, Real Mesa Censória, Censuras, Caixa 2. Vejam-se as indicações facultadas pelo *Catalogo de livros defesos... : «Voltaire/ F. M. A. / Theatre de = Hê permitido, porem deve-se notar que algumas Edições trasem no fim l'Ingenu, et la Princesse de Babilone =Sup»*(M. Adelaide S. MARQUES, *A Real Mesa Censória...*, ed. cit., 204.

⁵⁶ ANTT, Real Mesa Censória, Censuras, Caixa 2.

⁵⁷ Verdadeiramente 18, pois que 3 se encontram repetidas: 1772 – *Historia de Carlos XII Rei da Suecia*; 1773 – *Alzira ou os Americanos, tradução de Monsieur de Voltaire*; 1781 – *Os Scytas*; 1782 – *Historia do Imperio da Rússia no tempo de Pedro o Grande*; 1783 – *O Orfão da China*; *Morte de César, ou do mundo a maior crueldade*; *Zaira*; 1784 – *O discreto ou o jactancioso*; 1785 – *Historia do Imperio da Russia...*; 1785 – *Alzira*; 1786 – *Méroe*; 1788 – *Alzira ou os Americanos*; 1789 – *Henriade*; 1790 – *Marianne*; *Orestes*; *Sofonisba*; 1791 – *Morte de César...*; *As Vinganças de Hermione* (recorremos, como instrumento de consulta, à muito útil publicação de A. A. Gonçalves RODRIGUES, *A Tradução em Portugal*, Lisboa, 1992).

Rousseau⁵⁸, sendo as de d'Holbach posteriores à data limite. Tanto quanto nos é lícito afirmar neste momento, mais nenhuma obra dos «apologistas» foi traduzida para português, até à data da publicação da *Harmonia*⁵⁹.

A única tradução que circulou por estes anos, com o objectivo confesso de contraditar sobretudo Rousseau, mas também Voltaire, foram as *Cartas de huma mãe a seu filho pelas quaes lhe prova a verdade da Religião Cristã* (1786 e 1787). Esta versão de um original francês anónimo, de que conhecemos duas edições, uma de 1786 e outra de 1787, a primeira da Oficina de Francisco Luís Ameno e a segunda da Oficina de António Gomes, recria um universo muito semelhante ao escolhido por Teodoro de Almeida, ao considerar no diálogo entre um cavaleiro e um filósofo, prévio às cartas – e que funciona como uma espécie de prefácio – que, para ser bem recebido em determinados círculos, que a qualidade das personagens faz identificar com a nobreza, «he preciso zombar do Evangelho, e declarar-se affoitamente inimigo dos prejuizos vulgares».

Se a este pequeno grupo, juntarmos, como produção nacional, a *Dissertação sobre a alma racional, onde se mostram os fundamentos da sua immortalidade* (1778) do franciscano Frei José Mayne e a *Verdade da Religião Cristã* (1787) de António Ribeiro dos Santos⁶⁰, teremos preenchido,

Alzira ou os Americanos; 1789 – *Henriade*; 1790 – *Marianne*; *Orestes*; *Sofonisba*; 1791 – *Morte de César...: As Vinganças de Hermione* (recorremos, como instrumento de consulta, à muito útil publicação de A. A. Gonçalves RODRIGUES, *A Tradução em Portugal*, Lisboa, 1992).

⁵⁸ Verdadeiramente, a tradução de Rousseau é ligeiramente anterior à data que definimos. Trata-se de *O cinto mágico do senhor João Baptista Rousseau*, datada de 1768. A informação, que não conseguimos confirmar, provém de Gonçalves RODRIGUES, *A Tradução...*, ed. cit., 153. As outras duas traduções de Rousseau, dentro do lapso temporal considerado, 1770-1793, que vêm anotadas no índice desta obra, não o são verdadeiramente, pois que pertencem às traduções em que Bergier refuta este autor.

⁵⁹ A obra do Abbé Lamourette *Pensamentos sobre a filosofia da incredulidade ou reflexões sobre o espirito e desígnio dos filósofos sem religião do presente século* (Lisboa, Régia Oficina Tipográfica) foi traduzida apenas em 1796 e reeditada em 1816.

⁶⁰ Publicada anonimamente, em Coimbra, na Real Impressão da Universidade, *A Verdade da Religião Cristã* tem sido desde sempre (veja-se Inocêncio) atribuída a António Ribeiro dos Santos. Desenvolvendo as mesmas questões dos «Defensores da Religião Cristã» (Prefácio, XII), o autor anota explicitamente as fontes utilizadas: «Esta Obra foi recopilada principalmente dos seguintes escritos, a saber, da *Demonstração Evangelica* do Ilustre Bispo de Avranches, Pedro Daniel Huet; da *Certeza das Provas do Cristianismo*, de Mr. Bergier; do *Deísmo Refutado por si mesmo*, do mesmo Autor; da *Apologia da Religião Cristã*, também do mesmo autor; do *Oraculo dos Novos Filósofos*; *Cartas de huma mãe a seu Filho sobre a Religião*; da *historia do Povo de Deos* do P. Isaac José Berruyer; do *Diccionario Anti-filosofico*; da *Verdade da Religião Christã*, de Jacome Abbadie; da *Verdade da Religião Christã*, de Hugo Grocio; da *Theologia Physica, e Astronomica* de Guilherme Derham; da *Religio Cristã provada por factos*, do Abbade Houteville & c.» (A. R. dos SANTOS, *A Verdade da Religião Cristã*, Coimbra, 1787, Prefácio, XII- XIII). V. J. Esteves PEREIRA, *O Pensamento Político em Portugal no século XVIII*, Lisboa, 1983 e João Luís LISBOA, *Enciclopédismo e Anti-Enciclopédismo in Prelo*, 4, Julho-Set., 1984.

tão completamente quanto nos é dado saber, o quadro no qual T. de Almeida entendia como «nova» a «empresa» que a *Harmonia da Razão e da Religião* representava.

3. Livros e leituras

«Ora mandai-me vir o Poema de Mr. Voltaire sobre a Religião natural dedicado a El-rei da Prússia»

T. de Almeida, *Harmonia...*, 1793

Do conjunto de personagens que participam nos diálogos que constituem a *Harmonia da Razão e da Religião*, há duas, Teodósio e a Baronesa, que não só conferem unidade ao texto, no sentido em que permanecem do princípio ao fim, garantindo a verosimilhança, como são, de alguma maneira, os elementos que mais directamente se envolvem nas questões relativas à leitura ou, mais rigorosamente, à definição de uma pauta de modos de ler.

Através da Baronesa, aluna de Teodósio em Geometria, Matemática, Física e Geografia, o autor precisa os cenários da discussão: o sul de França (Bayonne) e a nobreza rural dos anos 70. Através de Teodósio, o contexto argumentativo: assim como ensinou à jovem aristocrata as disciplinas entendidas como necessárias, assim procurará ensinar, desta vez não na ambiência de aula mas numa espécie de prática quotidiana, como resistir aos argumentos de «Ímpios e Incredulos», sublinhando os *estilos próprios para conhecer a verdade* e os modos de ler⁶¹.

Apesar do título, a *Harmonia da Razão e da Religião* não é um texto inscrito em sede de provas históricas ou exegese bíblica, mas sim um grupo de diálogos que procura «acudir às invectivas... contra a Religião», privilegiando a *conversação familiar*⁶². Daí que cada uma das quinze Tardes em que a obra se divide enquadre diferentes espaços da sociabilidade, das conversas à mesa aos passeios e assembleias, remetendo frequentemente para discussões havidas em dias anteriores, em contextos idênticos⁶³. Estes

⁶¹ Curiosamente, as *Cartas de uma mãe a seu filho...* sublinham que a educação da «Mãe» que vai permitir-lhe provar as «Verdades da Religião Cristã» pela «Razão», pela «Revelação» e pelas «Contradições em que incorrem os que a combatem» dependem da «felicidade de [ter sido] instruída pelo Abade ***, sujeito muito zeloso, e muito sabio. Em todo o tempo, que elle esteve encarregado da educação de meus Irmãos, nas instruções que nos dava, cuidou em ajuntar as provas da doutrina da revelação...». *Cartas de huma mãe...*, ed. cit., 14.

⁶² Teodoro de ALMEIDA, *Armonia...*, ed. cit., Prefação: «só quero acudir às invectivas, que na conversação familiar costumão fazer contra a Religião...»

⁶³ A definição dos espaços contribui, no quadro da verosimilhança, para a organização de um universo referencial, que torna possível, seguindo os nossos sublinhados, reconstruir,

curtos apontamentos, muitas vezes simples alusões, se tecem e fundamentam a coerência e coesão textuais, contribuem também para deslocar as questões discutidas das «Dissertações Theologicas» para a conversa de salão, justificando, de alguma forma, a aparente simplicidade de argumentação, ao mesmo tempo que recriam o viver quotidiano de uma certa nobreza francesa antes da Revolução.

É à Baronesa que cabe suscitar a questão do *mal* que chegou e ao qual não sabe como resistir, instada pelos diferentes hóspedes e visitas que constantemente abordam os temas relacionados com a Religião⁶⁴. Não deixa de ser curioso notar que à excepção da Baronesa e da Mãe – e obviamente de

cadencialmente, o viver dessa nobreza rural, pautado por visitas, ceias, passeios, idas à capela: *Tarde I*: «hoje tereis Vós á meza hum que não he dos peiores», 3; «e passeando com elle os dias passados sobre o Glacis», 3; *Tarde II*: «Não sabeis quanto eu me regalei hontem á noite, que ceei aqui com o Chevalier Sansfond ...», 25; «Se Vós quereis, Theodosio, vamos todos tres para o meu quarto; eu digo aos criados, que quando vierem visitas, as levem ao quarto de minha Mãe, ou de meu Irmão o Chevalier; e que eu sahi com o Barão a passeio», 27; «Vamos a passeio, Theodosio, antes que venhão visitas, que nos incommodem», 43; *Tarde III*: «Não vos posso ponderar, meu Theodosio, a admiração que me fez hontem em huma certa assemblea hum nosso amigo que eu não nomeio.», 44; «Esse sujeito não he hum, cujo nome principia por H, e ceou comnosco ha cousa de quinze dias?», 46; «Vamos a passeio.», 63; «Eu dei a palavra a Madama Governadora que me mandou convidar para lhe dar o braço no passeio esta tarde...», 63; «Vamos a passeio: chamai o Barão, que elle assim que percebeo que estava cá o Coronel com suas Filosofias, não quiz entrar; mas eu bem o senti.», 64; *Tarde IV*: «Eu o convidei hoje para o passeio;», 65; *Tarde V*: «Eu reparei hontem á noite, meu Amigo Theodosio, que Vós á meza notastes huma cousa...», 104; «...vamos a passeio, Theodosio.», 126; *Tarde VI*: «Chegão carruagens, ponhamo-nos em tom de passeio, antes que nos empatem em casa.», 143; *Tarde VII*: «Por ora basta de especulações: vem visitas, vou recebellas: Adeos.», 172; *Tarde VIII*: «Tomara, que vos fosse permitido apparecerdes assim como estais á tarde na Assemblea;», 176; «Sendo assim, vamos para a meza, que ja ouço, que são horas.», 206; *Tarde IX*: «Não vos retireis, que elle em percebendo, que Vós estais no meu quarto, não tarda.», 208; *Tarde X*: «Aposto eu, Senhor Brigadeiro, que Vós estaveis fazendo horas para me irdes buscar ao passeio costumado: aqui temos Theodosio; vamos nós sómente os tres passear até o bosque, que he frondoso, e grande abrigo para o tempo de calma; e depois acabada a nossa conversação (que será importante) sahiremos para os Jardins lá pela fresca, para nos ajuntar ao rancho grande dos Cavalheiros, e Senhoras, que aqui se ajuntão.», 250; *Tarde XI*: «A estas horas já ella está bem interessada no jogo, e bem pouco se lhe dá dos argumentos, que lhe fizemos.», 316; «Vamos a passear, que hoje não quero a companhia brilhante das mais senhoras; porque não acabo de admirar a facilidade com que se admittem absurdos horrendissimos, e de consequencias de maior importancia.», 316; *Tarde XII*: «...quando me encontrou sahindo da Capella...», 317; «Crede-me Balio; pouca gente reflecte como deve ser antes que falle: não sejais assim. Vamos ao jogo.», 317; *Tarde XIII*: «Vós estaveis tão influídos na disputa, que vindo eu por toda esta rua do Jardim, nenhum de Vós me vio, até que junto de Vós vos saudei.», 341; «Basta, meus Amigos, que vem gente.», 362; *Tarde XIV*: «...hoje creio que não temos ninguém, porque o casamento do vosso vizinho leva todas as nossas amigas, e esta tarde estaremos sós, Eu, e a Baroneza, e Vós.», 363; «Agora se quereis, vamos a passear todos tres.», 387; *Tarde XV*: «Vamos passear», 403.

⁶⁴ Consideremos uma vez mais o texto das *Cartas de huma mãe...*: «vos levanteis brevemente Apologista da Religião Cristã; porque todo o mundo hoje se intromette com ella». *Cartas de huma Mãe...*, ed. cit., xviii.

Teodósio –, todas as outras personagens, representantes de extractos vários da nobreza – militares como o Chevalier (ironicamente denominado Sansfond)⁶⁵, o Coronel (tido por ateu)⁶⁶, o Major (criado com protestantes),⁶⁷ o Brigadeiro (douto nas ciências naturais)⁶⁸, o Barão (irmão da Baronesa), o Conde, a Marquesa (tia da Baronesa, possuidora de estudos de «bellas letras» e autora de peças de teatro)⁶⁹, o Balio – constituem adversários a convencer, como se o autor quisesse sublinhar, pela variedade e qualidade dos opositores, por um lado, a dimensão da controvérsia religiosa na França da década de 70 e, por outro, os círculos da divulgação: «Baronesa: O mal, que receáveis veio; e os remedios que então me daveis como preservativo do mal, agora talvez que sirvam de o curar: pelo menos eu agora temo o que então não temia: espero qualquer dia meus irmãos, que chegarão de Saumur, e a vivenda no regimento não sei se lhes terá sido prejudicial; por quanto se eu aqui em minha casa me vejo summamente atacada sobre a Religião, sendo meus pais tão catholicos, e tão attentos, que succederá a meus irmãos entre toda a variedade de sentimentos que terão os seus companheiros?... Estes hospedes, que nos fazem favor, especialmente quando vem a jantar; porque já da mesa vai a questão armada, que dura até à hora do passeio; e huns com os outros se divertem em mil invectivas contra quem não quer sentir como eles: hoje tereis vós à mesa hum que não he dos peiores; mas afflige-me, e he pena, por quanto he homem de juizo, e não deixa de ter graça; mas pela sua conversação creio que he dos da moda: he o *Chevalier Sansfond*.»⁷⁰

Ainda que o conjunto das quinze Tardes que constitui a obra procure tratar exaustivamente as questões mais debatidas pelos *apologistas* – das provas sobre a Existência de Deus à Imortalidade da Alma, Revelação, Pecado Original, «Culto devido a Deos Interior e Exterior», «Immutabilidade Divina e... Fogo vingador da outra vida»⁷¹ –, apenas as primeiras quatro se prendem directamente com problemas de leitura, desenvolvendo-os de formas diversas: discutem-se, na Tarde I, as diferenças

⁶⁵ Teodoro de ALMEIDA, *Harmonia...*, ed. cit., 3: «...homem bem instruido, especialmente na Artilharia; sabe bem a fundo esta materia, e tem servido com grande distincção».

⁶⁶ Teodoro de ALMEIDA, *Harmonia...*, ed. cit., 51: «de quem ha pouco vos dizia que o tinha por Atheo.»

⁶⁷ Teodoro de ALMEIDA, *Harmonia...*, ed. cit., 390: «Todos os Protestantes seguem isso; e eu, ainda que sou Catholico Romano, como me criei com elles, não estou muito longe de os seguir».

⁶⁸ Teodoro de ALMEIDA, *Harmonia...*, ed. cit., 66: «Douto he elle: nas sciencias naturaes julgo que discorre bem...».

⁶⁹ Teodoro de ALMEIDA, *Harmonia...*, ed. cit., 289: «Tem muitos estudos de bellas letras; e tem composto varias peças de Theatro».

⁷⁰ T. de ALMEIDA, *Harmonia...*, ed. cit., 2-3.

⁷¹ Teodoro de ALMEIDA, *Harmonia...*, Appendix.

entre livros *pessimos* e livros *excelentes*, qualificação que naturalmente se altera em função do ponto de vista do leitor; considera-se, em sequência, na Tarde II, o estilo dos livros a favor ou contra a Religião, enquanto as Tardes III e IV põem em prática, refutando Voltaire e Rousseau, métodos de leitura tidos como aconselháveis. Esta espécie de consideração propedêutica revela e define a importância da leitura para tratar as questões da Religião. Para discutir é preciso ler. Como? De que formas?

Livros *pessimos* para a Baronesa e *excelentes* para o Chevalier são as obras «contra a Religião» definidas como «muitas» e «eloquentes». Para esta última personagem, que não para a Baronesa, também os textos a favor não faltam, mas «como não são escritos com tanta eloquência, não mettem appetite»⁷². A diferença fundamental entre os dois grupos equaciona-se, assim, em termos da «beleza de estilo» que fundamenta e justifica a atracção exercida por um conjunto de escritos tidos como favoráveis às paixões. Neste sentido, Teodósio traça para a Baronesa, não uma «biblioteca» de livros aconselháveis – curiosamente não se cita um único –, mas uma «gramática de leitura» que sublinha, essencialmente, uma «arte de resistência» aos textos qualificados como perigosos, prendendo-se umbilicalmente a um conjunto de modos de ler.

Embora os textos a favor da Religião sejam muitos, eles funcionam como poucos, no sentido em que, qualificados como «insípidos», não têm leitores. Transportar a «Verdade» não basta. Pelo contrário, os livros «Ímpios» multiplicam a sua influência, por um lado porque são agradáveis – usam de «chistes» e ditos engraçados⁷³ – por outro, porque não apelam a uma competência de leitura específica, podendo ser lidos por todos. Contrariamente, os livros «a favor» requerem instâncias intermédias entre texto e leitor, pois que supõem codificações que os aproximam das obras de Física, Matemática ou Geometria...⁷⁴ e que ultrapassam o simples domínio linguístico. Não basta entender Francês, é preciso dominar uma panóplia de saberes que permitem superar a aridez do texto e aceder à Verdade.

⁷² Teodoro de ALMEIDA, *Harmonia...*, ed. cit., 8.

⁷³ Teodoro de ALMEIDA, *Harmonia...*, ed. cit., 27-28: «O outro he mui ornado com as figuras da mais brilhante eloquencia, semeado com alguns chistes, ou galanerias de hum genio feliz; e acompanhado de algumas pinturas agradaveis; e além disto animado por entusiasmo poetico (ainda fóra da Poesia) deixa escapar por aqui, ou por alli algumas graças encantadoras; e ás vezes injectivas engraçadas, como vemos commumente nos livros, que se escrevem contra a Religião».

⁷⁴ Teodoro de ALMEIDA, *Harmonia...*, ed. cit. «Na Geometria se ensina isso quando se trata da medição dos solidos.» – Thodosio: Ora quem nada disto tiver estudado a fundo, como poderá fallar, rir, e sentenciar sem dizer mil disparates? Pois o mesmo digo dos que fallão, e decidem, e zombão em materias de Religião, sem ter estudado estes pontos fundamentalmente ...dizei-me porque não estudastes vós a Mathematica deste modo? aqui hum bocado, acolá outro? e sem reflexão?».

Se esta é a solução para «entender» os livros a favor da Religião – que, apesar da aparente dificuldade, devem ser lidos antes dos outros⁷⁵ e convenientemente explicados, já que as convicções não sedimentadas se revelam mais fáceis de abalar – como proceder com os livros «perigosos»? Ignorá-los, conhecendo apenas um lado da questão? De maneira alguma.

É absolutamente necessário ler para poder discutir. E «ler» implica, neste caso, dominar uma «arte» de leitura que releva de uma técnica apresentada como rigorosa e eficaz. Se os livros «Ímpios», redigidos em estilo «ameno» – bem mais agradável que o sólido e «simples» dos livros a favor da Religião –, vivem de uma atracção que resulta da «Eloquência», disfarçando o erro pela beleza das palavras e a harmonia dos períodos, separem-se os vocábulos das ideias. Esqueçam-se as metáforas, as repetições, a prosa ritmada ou o verso bem soante e observem-se as frases nuas e sem enfeite.

Teodósio utiliza exemplarmente o poema de Voltaire sobre a Religião Natural e o *Émile* de Rousseau – um e outro disponíveis na residência da Baronesa: «Theodosio. Ora mandai-me vir o Poema de Mr. Voltaire sobre a Religião natural dedicado a ElRei da Prussia. – Barão. Eu o vou buscar» – para exercitar esta «arte» de leitura que anularia a sedução dos escritos dos «philosophes»: «Vós vereis, Baroneza, hum discurso bem aleijado, se o virmos nú, e sem ornatos; mas bem formoso, quando se vê com elles, como Voltaire o apresenta»... «Ora tiremos todo o enfeite, toda a roupagem desta figura; vejamo-la, como em si he, e então julgaremos, se he discurso direito, e bem formado, ou argumento corcovado, e monstruosos».⁷⁶

Deste ponto de vista, os textos a favor da Religião seriam, na essência, bem mais conformes à Razão que os textos contra, já que não precisariam de recursos, a não ser os da argumentação pura. Contudo, estes exercícios de «raciocínio» que sustentavam as doutrinas a favor não possuíam a enorme vantagem do enfeite literário que podia traduzir a proximidade ao «dito agudo», mas se afastava das «razões sólidas»: «A poder ser, meu Theodosio, eu prefiro o estilo ameno, que hoje todos preferem: nem hoje se lem os outros livros. Elles serão muito doutos, e scientificos, mas eu os vejo cobertos de pó, e comidos do caruncho, quando casualmente tópo com algum nessa estantes, em que se não bolem».⁷⁷

De resto, a sedução estilística, equacionada por T. de Almeida como perigo maior dos textos contra a Religião, mais não era que a

⁷⁵T. de ALMEIDA, *Harmonia*, ed. cit., 41: «Não os ler sem primeiro ter lido seriamente os livros a favor da vossa crença; porque sem vós estardes armada com o conhecimento da verdade, não podereis suspeitar que haja nos outros livros mentira».

⁷⁶T. de ALMEIDA, *Harmonia*, ed. cit., 36-37.

⁷⁷T. de ALMEIDA, *Harmonia*, ed. cit., 31.

reprodução dos argumentos que os críticos dos «philosophes» e sobretudo de Voltaire e Rousseau vinham utilizando desde a década de 50. Todos os «apologistas» sublinhavam a «eloquência» dos escritos contra a Religião, lamentando, e tendo em vista sobretudo Voltaire, que os Poetas se quisessem tornar filósofos e teólogos⁷⁸. O estilo «poético», dito impróprio para tratar assuntos desta natureza, funcionava como um polo mais de atracção de textos que só por si já eram entendidos como favoráveis às paixões: «Theod. – ...haveis de reparar, Baroneza, que hoje todos os artigos, em que os Senhores Filósofos do tempo se affastão da crença de nossos Pais, são aquelles, em que a liberdade de costumes fica mais authorizada: nenhum se affasta de nós apertando».⁷⁹

Nesta perspectiva, T. de Almeida recupera um leque de argumentos e razões sem qualquer novidade. Aliás, nas *Lettres Critiques ou Analyse et Réfutation de divers Écrits Modernes* (1758) o Abbé Gauchat havia proposto uma metodologia semelhante, ao confrontar as «*Lettres & les Pensées Philosophiques, le livre des Moeurs, le Poeme de Pope sur l'Homme...les Lettres Persannes, Turques et juives...les Ouvrages de M. de Voltaire*» usando «la prééminence éclatante de la verité. Proposée simplement & sans fard, seule elle terrasse l'erreur, quoique embellie par le style & l'erudition, quoique armée de tout ce qui semblerait la rendre triomphant»⁸⁰.

Na «Lettre Première» de *Le deïsme Refuté par lui-même* (1765), Bergier acusava Rousseau de «un style, aigre, mordant, passionné...»⁸¹ «...brillant, nerveux, tranchant...»⁸², enquanto por si tinha apenas «la raison et la verité»⁸³. Em Portugal, o mesmo fez Fr. José Mayne ao considerar, visando «Mr. de Volter e João Jacques Rousseau», que as razões dos filósofos naturalistas mais não eram «que huns poucos de enthymemas retóricos, os quaes apparecem na forma de miseraveis sofismas, logo que lhes separarmos a plumagem da Eloquencia»⁸⁴, o tradutor do *Deísmo Refutado* (1787), Francisco Coelho da Silva, no prefácio que acompanha a versão portuguesa – «Combinai agora esta licença popular que authorizais,

⁷⁸ Vejam-se as palavras de Francisco Coelho da Silva, no já citado prefácio ao *Deísmo Refutado* (ed. cit., XX): «Venha pois a juízo Mr. De Voltaire, e ouça de mim algumas graças moderadas em pena dos insultos que fez a Deos e à Religião, e do modo insolente com que zombou de quanto ha na terra de mais respeitavel, sel lhe lembrar nunca o papel ridiculo que fazia no mundo hum simples Poeta mettido a Filosofo, Legislador e Theologo».

⁷⁹ T. de ALMEIDA, *Harmonia*, ed. cit., 19.

⁸⁰ GAUCHAT, *Lettres Critiques...*, ed. cit., Préface.

⁸¹ N. S. BERGIER, *Le Deïsme...*, ed. cit., 4.

⁸² N. S. BERGIER, *Le Deïsme...*, ed. cit., 5.

⁸³ N. S. BERGIER, *Le Deïsme...*, ed. cit., 5.

⁸⁴ Fr. José MAYNE, *Dissertação Theologica sobre a Imortalidade da Alma Racional*, ed. cit., IV.

com o vosso systema de Religião Natural, que despido do enfeite, e hypocrisia das vossas palavras, propriamente se reduz a extinguir toda a casta de Religião no mundo...» ou Francisco Roussado, tradutor das já citadas *Cartas de huma mãe a seu filho...* (1786), que entendia que as palavras dos «philosophes» «eram doces, os seus escritos semeados de imagens, allusões agradáveis; mas entre estas se esconde mais perigosamente o veneno», enquanto o anónimo autor sublinhava que ler Voltaire e Rousseau «era beber por as bordas de um vaso untado de mel».

Ao fazer da Baroneza um modelo de «mulher leitora» – que sabe precisar de «intermediários» para os livros a «favor» e domina o saber que torna inócuos os livros «contra», argumento que no limite não impede a sua apreciação estética – T. de Almeida propõe um modelo alternativo à «dama nobre» de Fontenelle e Algarotti, dona de uma competência científica que, das leis físicas de Descartes e Newton, a leva a discutir, nos cenários da conversa de salão, os filósofos da moda. A Religião não seria, assim, para a Baronesa da *Harmonia...*, resultado da «credulidade» própria das mulheres, «as quaes entregavam o seu juizo a quem queria pegar d'elle, para o conduzir fosse para onde fosse...»⁸⁵ e a quem «clerigos velhos»⁸⁶ ensinaram três ou quatro normas, mas fruto de um conjunto *esclarecido* de principios, que não impediam mas antes fomentavam a leitura e o exercício da Razão.

Tivessem ou não sido do conhecimento do oratoriano as *Cartas de huma mãe a seu filho...*, parece indubitável que a sua Baronesa ecoa as considerações tecidas pelo anónimo autor a propósito da necessidade de encontrar «leitoras» que se aventurassem pelos «philosophes» armadas de cautelas e metodologias cuja divulgação parecia ser, em termos de eficácia, o único *antídoto* encontrado pela *Harmonia da Razão e da Religião*:

«Além disto pergunto, se a entrada no Paiz da Metaphysica he somente permitida às mulheres conduzidas pelos novos Filósofos, e he proibida a todas aquellas, que forem conduzidas pelos Mestres Christãos? Porventura não vemos todos os dias entre nós, raparigas, as mais ocupadas nas modas, e pompas, falar a linguagem dos novos Filósofos? Ellas tem a cabeça cheia de doutrinas de Voltaire, e de Rousseau; e as publicação pomposamente com hum tom decisivo».⁸⁷

Neste aspecto, em 1793, a *Harmonia...* aproveita exemplarmente um conjunto de argumentos que funcionariam, por este tempo, já bastante epigonalmente, embora, na verdade, a questão das leituras de «Ímpios e Incredulos» se revalorizasse por esses anos que iam assistindo à Revolução

⁸⁵ T. de ALMEIDA, *Harmonia...*, ed. cit., 65.

⁸⁶ T. de ALMEIDA, *Harmonia...*, ed. cit., 3-4.

⁸⁷ *Cartas de huma Mãe ...*, ed. cit., xviii.

Francesa e que muitos sectores consideravam como consequência mais evidente da destruição da função social da Religião. Embora a Baronesa, modelo de mulher culta, que não aderira por simples vaidade intelectual às doutrinas filosóficas da moda e se mantinha fiel ao bom uso da Razão e ao uso da boa Razão, consiga convencer todos os outros intervenientes, ajudada por Teodósio e armada dos «modos de leitura» enunciados nas quatro primeiras «Tardes», a *Harmonia...* sugere, assim mesmo, a penetração que os livros «Ímpios e Incredulos» tinham, ou o autor acreditava terem tido, nas camadas consideradas cultas. Por outro lado, ao fornecer pautas de leitura e ao insistir nos modos de ler, como se esta espécie de propedêutica fosse absolutamente necessária para discutir os assuntos relativos à Religião, T. de Almeida não realizava, em termos de objectivo global, uma empresa no nosso país «nova», como afirmara na «Prefação», mas conferia à forma de apresentar a discussão, e pelo que à nossa realidade «textual» dizia respeito, formulações e desenvolvimentos diversos. Deste ponto de vista, a organização discursiva – o diálogo – e a atenção pormenorizada aos problemas da leitura, mais até que à questão dos livros *perigosos* propriamente dita, constitui a muito relativa «novidade» que o autor poderia reivindicar para a sua obra. Não podemos esquecer que o público leitor dispunha desde 1786 da tradução das *Cartas de huma mãe a seu filho* que exploravam os mesmos temas dentro da mesma perspectiva. A diferença fundamental que a *Harmonia...* representava coagulava, essencialmente, no uso directo do diálogo entre a Baronesa, Teodósio e os diversos opositores, «o que tornava mais viva a disputa», e no acentuar do bom uso da Razão que conduzia, justamente, ao sublinhar das técnicas de leitura, como se dentro deste amplo quadro, e se as Luzes se identificavam com a Razão, elas devessem estar do lado da Religião Cristã, que resistia à discussão colocada neste campo, e não contra ela.

Zulmira C. Santos

Abstract:

This study deals with Harmonia da Razão e da Religião (1793) by the oratorian Teodoro de Almeida, in the context of the «apologetic» literature which was particularly relevant throughout the second half of the 18th century. The indications of books, readings and modes of reading presented and discussed by the author are emphasized.