

21 c. 124

# HISTÓRIA DE PORTUGAL

DIRECÇÃO DE JOSÉ MATTOSO

QUINTO VOLUME  
O LIBERALISMO (1807-1890)

COORDENADORES:  
Prof. Doutor Luís Reis Torgal  
Prof. Doutor João Lourenço Roque

AUTORES:  
Doutora Regina Anacleto · Dr.<sup>a</sup> Ana Cristina Araújo · Dr. Rui Bebiano  
Prof. Doutor Joaquim Gomes Canotilho · Doutor Rui Cascão  
Doutor Fernando Catroga · Doutor Fernando Taveira da Fonseca  
Doutor Amadeu Carvalho Homem · Dr.<sup>a</sup> Maria Antónia Figueiredo Lopes  
Dr.<sup>a</sup> Maria Manuela Lucas · Dr. Mário Reis Marques  
Prof. Doutor José Maria Amado Mendes · Doutora Maria Margarida Neto  
Dr. Vítor Neto · Dr.<sup>a</sup> Ana Leonor Pereira · Dr. João Rui Pita  
Doutora Maria Manuela Ribeiro · Doutor António Martins da Silva  
Prof. Doutor Luís Reis Torgal · Doutora Irene Maria Vaquinhas  
Dr.<sup>a</sup> Isabel Nobre Vargues

946.9  
H58  
v.5

DEDALUS - Acervo - FFLCH-LE  
Historia De Portugal.



21300081880

TOMBO : 86089



SBD-FFLCH-USP

EDITORIAL ESTAMPA

124  
A. Corpias

# Cientismo, política e anticlericalismo

Fernando Catroga

A CRENÇA EM QUE A VERDADEIRA e definitiva transformação e reorganização da sociedade teria de se inspirar nos ditames da ciência foi, logicamente, compartilhada por boa parte dos intelectuais da nova geração, e, em consequência, teria de se repercutir nos seus juízos sobre as incoerências e malefícios da ordem estabelecida. Como se sabe, esta estava consubstanciada na Carta Constitucional, texto que, apesar dos aditamentos que sofreu, instituiu, com uma estabilidade digna de registo a partir de 1850, um sistema fundamentado num eclectismo filosófico (invocava-se tanto a soberania nacional como a graça divina), no Estado confessional (o catolicismo era a religião do Estado, embora este pretendesse, igualmente, garantir os direitos fundamentais dos cidadãos), no voto censitário, na divisão quadripartida dos poderes (o rei exercia o poder moderador). Enfim, constituía um regime liberal, mas não democrático. Naturalmente, a tradução política da «ideia nova» tinha de se defrontar com estes postulados.

## ROMANTISMO SOCIAL, AUTORITARISMO E DEMOCRACIA

ALEXANDRE HERCULANO, apesar das suas críticas à excessiva centralização do regime e aos costumes políticos que ele tinha segregado, é um bom representante do pensamento político da primeira geração romântica e das diferenças entre esta e a «geração nova». Com efeito, em carta a Oliveira Martins datada dos princípios da década de 70, escrevia: «O socialismo vê no indivíduo a *cousa* da sociedade; o liberal vê na sociedade a *cousa* do indivíduo. *Fim* para o socialista, ela não é para o liberal senão um *meio*, criação do indivíduo, que a precedeu, que lhe estampou o seu selo, porque, faça ela o que fizer, nunca poderá manifestar a sua existência e a sua acção senão por actos individuais, unidos ou separados.» Em suma: a lição kantiana mostrava-lhe, como escrevia Oliveira Martins (*Portugal contemporâneo*, 1881), «no Indivíduo um rei, na Consciência um deus», pois, para Herculano, a liberdade individual era «uma verdade da consciência, como Deus».

Para a nova geração, formada na lição de Hegel, Proudhon, Spencer, Comte, Littré e outros, a sociedade possuía um estatuto ôntico, que não se esgotava na soma das vontades individuais. A ontificação da sociedade é, com efeito, um postulado que, independentemente das ilações políticas que dele se retiravam, encontramos tanto nos positivistas como em Antero e Oliveira Martins, dado que era convicção comum que uma política inspirada numa concepção atomista seria incapaz de corresponder às exigências da regeneração orgânica de uma sociedade, que, a seus olhos, estava num estado de decadência quase irreversível. Para o cientismo, também não bastavam as propostas precursoramente avançadas pelo primeiro pensamento socialista português.

A nova filosofia social pretendia ser dessubjectivada e científica e rejeitava tanto o ordeirismo como o voluntarismo revolucionário à 1848, pois acreditava que as ciências em geral e as ciências sociais em particular estavam a ensinar, na opinião de Antero, a «considerar a sociedade como um organismo dotado de uma vitalidade própria, com leis suas que não se alteram impunemente». Significa isto que não se poderá compreender a ideia de revolução de que a nova geração era portadora se não se perceber que, por exigência de análises que tinham por científicas, ela era sinónimo de evolução. Antero

◁ O *Sorvete*, jornal satírico editado no Porto entre 1878 e 1885. Foi seu director artístico e principal caricaturista Sebastião Sanhudo. Tinha como director literário Júlio Vasco e como um dos seus principais redactores Sá de Albergaria. Na linha de Rafael Bordalo Pinheiro, este periódico comentava a vida política e cultural não só do Porto como também do País, sendo frequente a caricaturização de temas ligados à luta anticongreganista.

FOTO: VARELA PÉCURTO.

é claro a este respeito já desde os finais da década de 60, no próprio texto «*O que é a internacional*» (1871) e no destruído *Programa dos trabalhos para as gerações novas*. Por outro lado, a teorização dessa sinonímia é o escopo essencial da *Teoria do socialismo* (1872) e do *Portugal e o socialismo* (1873), de Oliveira Martins, e sabe-se que a lei da evolução, vista como um processo de desenvolvimento cósmico que caminha da máxima homogeneidade para a máxima heterogeneidade (Spencer), ou do simples para o complexo (Comte), constituía a chave da mundividência e da sociologia cientistas.

Como é óbvio, existiam diferenças no modo como o evolucionismo era fundamentado bem como na fixação do fim último para onde apontava o devir universal, e também não havia unanimidade na maneira como, dentro do todo social, se relacionavam as partes. No entanto, tudo isto assentava numa base comum: a crítica ao individualismo liberal e a convicção de que só o conhecimento científico poderia elevar o homem ao controle racional do seu destino e, assim, através das reformas, evitar a surpresa das deflagrações revolucionárias. É que, enquanto Antero de Quental e os socialistas da sua geração defendiam que a transformação cultural das consciências se devia traduzir, prioritariamente, na reorganização da ordem económica e só depois da ordem política, Teófilo e os republicanos pensavam de outra maneira: a cientificação da «opinião pública» procurava demonstrar que só com o derrube da monarquia, isto é, com a prévia mudança de regime, estariam reunidas as condições políticas aptas ao lançamento de reformas económicas e sociais.

A prioridade da «questão económica» e a busca de uma nova organicidade que fosse capaz de ultrapassar a crise, que, a seu ver, era provocada pelo individualismo liberal, estão na base da fundamentação das críticas avançadas por Oliveira Martins ao sistema representativo e aos ideais democráticos, em nome de uma representação orgânico-corporativa que fosse capaz, como escrevia em *As eleições* (1878), de representar os indivíduos, como cidadãos, na sua realidade social — «as classes, e ao lado delas as instituições e o meio físico e moral, eis aí o princípio ousamos dizer novo, por que é esta a primeira vez que aparece formulado no campo das modernas doutrinas políticas».

E é aqui que é possível detectar, afinal, a afinidade romântica do pensamento político de Martins. O sistema representativo que propunha, sendo ditado pela preocupação de obter a conciliação social, não deixa de reflectir uma certa nostalgia da ordem que pensava ter existido durante a Idade Média. E esta evocação era feita com o intuito de apelar à reconstituição de uma nova organicidade. Com os olhos postos na Alemanha e no exemplo de Bismarck, afirmava pretender «remediar os inconvenientes do actual estado de coisas estabelecendo a *Ordem*, não com o velho conteúdo deste termo, mas com a realidade de todas as forças, de todos os elementos activos, que são o nervo e a substância das nações». E, romanticamente, sustentava, à luz de um princípio metafísico, que cada organismo particular constituía, tão-somente, um modo específico de objectivar a vontade universal.

Deste modo, sendo o Estado a tradução da vontade dos organismos intermédios, tinha de constituir a emanação directa da vontade dos corpos sociais, pelo que, enquanto encarnação de um princípio unitivo, surgia não como um fim em si mesmo, mas como a entidade que materializava a vontade colectiva, e, assim, a sua vocação só seria sintetizadora (como em Hegel) desde que a racionalização das relações sociais estivesse subordinada, como ensinavam o krausismo (Ahrens), Proudhon e o «socialismo catedrático», ao imperativo ético da justiça. Por isso, enquanto objectivador de um princípio metafísico e último garante da organicidade social, o Estado não podia ser «neutro» (como pretendiam os liberais), mas devia ser «um poder forte no seio de uma sociedade livre». E, se não devia ser, por outro lado, «universal distribuidor de riqueza», como defendiam alguns socialismos revolucionários, teria de ser, porém, «o constante órgão da justiça».

Na década de 80, Oliveira Martins procurou organizar algumas destas ideias no quadro de um partido monárquico (o Partido Progressista). Fracassados os seus intentos reformadores, lançou-se, a partir de 1889, e com o apoio, directo ou indirecto, do Grupo Vencidos da Vida (Oliveira Martins, Eça de

Queirós, Guerra Junqueiro, Carlos Lobo de Ávila, António Cândido, conde de Sabugosa, Carlos Mayer Garção, conde de Arnoso, marquês de Soveral), na defesa da política do «engrandecimento do poder real». Pretendia esta, perante a iminência da crise financeira e a incapacidade dos partidos, demonstrar que só havia um caminho salvador: a passagem da neutralidade real ao cumprimento deste preceito — «o rei reina e tem de governar». Tal como em Roma, o Senado, em situação de crise, deu lugar a César, assim teria de acontecer na sociedade portuguesa: o rei, qual novo César, tinha de colocar-se diante do povo, cujos interesses devia directamente encarnar.

As ideias de Martins influenciaram o jovem rei D. Carlos e não foram estranhas ao grupo dos Vencidos da Vida. «A teoria do “engrandecimento do poder real”», lembrará Ramalho Ortigão em 1908, «enunciada por alguns intelectuais do grupo a que pertencia Oliveira Martins, o que era, no íntimo da sua palpável inconstitucionalidade, senão um desenvolvimento da convicção de todos os espíritos independentes acerca da estéril e perigosa passividade do poder moderador?» E o próprio Eça, de longe, incentivava o amigo com estas palavras: «Enquanto à Causa Pública, que te direi? Nada compreendo do que se está passando [...] Em todo o caso, não vejo senão uma solução simplista — uma Tirania. É necessário um *sabre*, tendo ao lado um *pensamento*. Tu és capaz de ser o homem que *pensa* — mas onde está o homem que *acutila*? [...] Em antigas cavaqueiras falámos por vezes do Rei. Mas é ele um *Homem*? Ou é ele um simples *Cepto*?» Pela mesma altura, Alberto Sampaio defendia a necessidade de se instaurar «um governo violento, com o rei ou com a república», e Carlos Lobo de Ávila, em carta dirigida ao próprio monarca (20 de Outubro de 1889), anunciava: «o parlamentarismo, Senhor, teve o seu tempo [...] Reconhecido que o sufrágio, como significação da vontade nacional, é uma utopia generosa irrealizável, Vossa Majestade não pode sujeitar o seu Governo ao capricho das votações parlamentares».

Ao invés, uma parte significativa dos doutrinadores do republicanismo invocava a ciência para demonstrar que a monarquia, sendo filosoficamente uma instituição fundamentada em Deus e na teoria da soberania nacional, era já anacrónica à luz da inevitável evolução do espírito da humanidade. Por outro lado, a análise da hierarquia das partes dentro dos organismos mostrava que a função política era a que exercia o papel principal na coesão do todo (e não a função económica, como defendiam os socialistas). Neste



Grupo dos «Vencidos da Vida». Da esquerda para a direita, de pé: conde de Sabugosa, Carlos Lima Mayer, Carlos Lobo de Ávila, J. P. Oliveira Martins, marquês de Soveral, Guerra Junqueiro e conde de Arnoso; da esquerda para a direita, sentados: Ramalho Ortigão, Eça de Queirós, conde de Ficalho e António Cândido. Este grupo jantante tomou este nome devido ao facto de alguns dos seus membros terem ficado desiludidos com o fracasso do movimento de renovação política Vida Nova liderado por Oliveira Martins. Reuniram-se, a partir de 1886, com alguma periodicidade em restaurantes como o Tavares e o Bragança, ou em famosas casas de pasto da região de Lisboa (o Perna de Pau, Colete Encarnado, Tripeiras), com o propósito de «continuar a jantar com alegria» (Oliveira Martins). No entanto, embora rejeitassem a pretensão de fundar um partido, o certo é que os unia alguma solidariedade política — Guerra Junqueiro será o único dissidente — e exerciam uma grande influência sobre o príncipe e depois rei D. Carlos — que se considerava membro «suplente» do grupo —, junto do qual defendiam o antiparlamentarismo e a necessidade de um maior engrandecimento do poder real.

FOTO: ARQUIVO CIRCULO DE LEITORES.

HISTÓRIA  
 DAS  
**IDEIAS REPUBLICANAS**

EM PORTUGAL

THEOPHILO BRAGA



LISBOA  
 NOVA LIVRARIA INTERNACIONAL  
 96, Rua do Arsenal, 00  
 1880

Rosto de *História das ideias republicanas em Portugal*. Trata-se de uma pequena síntese publicada em 1880, em que Teófilo Braga, articulando argumentos oriundos do historicismo romântico com o positivismo de A. Comte, procurou fazer a história da aspiração democrática desde a Idade Média, tendo em vista mostrar, à maneira de Michelet, que o povo é o verdadeiro motor da história e que o desfecho dessa diacronia culminará, não na revolução que os socialistas propagandeavam, mas na revolução republicana já anunciada pela III República Francesa.

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

contexto, a monarquia e a cultura que a justificava seriam obstáculos à normal evolução da sociedade portuguesa, constituindo, ao contrário, factores patológicos, que estariam a acelerar a sua degenerescência. Daí que, prioritariamente, fosse necessário, como defende Teófilo Braga no opúsculo *História das ideias republicanas em Portugal* (1880), em polémica com Antero de Quental, a instauração da república. Para isso, mais do que conspirar (pensava-se nesta conjuntura), impunha-se fazer propaganda, ou melhor, combater por uma nova educação que fosse capaz de, gradualmente, ir formando uma nova «opinião pública».

Diga-se que a dominância do positivismo (e do cientismo) na justificação do ideário republicano provocou alguns embaraços teóricos, já que o pensamento de Comte é radicalmente antidemocrático (e alguns ideólogos republicanos, como Basílio Teles, defenderão a necessidade de o novo regime instaurar, transitoriamente, uma ditadura). Mas a busca de uma harmonização entre positivismo e democracia explica o maior peso da interpretação do positivismo feita por Littré, bem como a integração de outros contributos teóricos, a fim de se poder compatibilizar o sociologismo de fundo comtiano com uma aspiração que visava construir uma alternativa mais científica que a dos socialistas e mais democrática do que a dos monárquicos liberais. Para isso, teria de postular o indivíduo como base da sociedade (o que Comte negava), embora, recolhendo lições várias (Herculano, Stuart Mill, Proudhon, Tocqueville), o integrasse em outros degraus da sociabilidade natural (paróquia, município, província, nação), seguindo, assim, a ideia segundo a qual só um Estado descentralizado, ou mesmo federalizado, seria verdadeiramente democrático.

Este modelo, em maior ou menor grau, teve muitos defensores no seio do movimento republicano (Teófilo Braga, Manuel Emídio Garcia, Eduardo Maia, Cecílio de Sousa, Horácio Esk Ferrari, Manuel de Arriaga, Sebastião de Magalhães Lima, entre outros) durante as décadas de 70 e de 80, pelo que não admira que, conquanto numa solução de compromisso entre a ideia de Estado unitário e a de Estado federado, ainda o encontremos subjacente ao programa que, ao contrário dos anteriores, não expressava as posições de uma tendência dentro do movimento. Referimo-nos ao programa do Partido Republicano aprovado no congresso realizado nas vésperas do 31 de Janeiro de 1891.

Uma outra incompatibilidade com a ortodoxia residiu no problema da universalização do sufrágio. Os republicanos, e particularmente os federalistas, surgiram desde logo — aliás, actualizando uma proposta que já vinha de Henriques Nogueira — a defendê-la. O programa do grupo federal de Lisboa (1873) avançou com a proposta da instauração do «sufrágio universal para todos os membros da Federação Portuguesa, tanto do sexo masculino como do sexo feminino, que tiverem completados 18 anos». No entanto, comumente, a universalização do sufrágio dizia respeito à população masculina maior. Foi neste sentido que o republicano moderado José Elias Garcia defendeu, em 1873, o «direito universal do sufrágio», ideia que, neste período, encontramos em propagandistas como Manuel Emídio Garcia e Consiglieri Pedroso (*O sufrágio universal ou a intervenção das classes trabalhadoras no governo do país*, 1876). Significa isto que esta reivindicação — no entanto, uma vez no Poder, e com argumentos vários, os republicanos não a irão cumprir — era agitada como uma promessa que se inscrevia num ideal de sociedade, que, em termos gerais, pretendia democratizar um pouco mais as instituições criadas pela Revolução Liberal de 1820.

Muitas destas posições ganharam alguma ênfase nos períodos em que se discutiram reformas da Carta Constitucional. No entanto, da parte dos teóricos monárquicos, as únicas questões políticas que debateram prenderam-se, regra geral, com o debate sobre os mecanismos eleitorais, a composição da Câmara Alta, ou com as competências do poder político em matéria religiosa, e não com problemas de fundo (casos de Emídio Navarro, *Questão constituinte*, 1881, do conde de Samodães, *A reforma da Carta. Beneplácito régio*, 1884, de José Dias Ferreira, *Discurso sobre a reforma da lei eleitoral*, 1884). Mesmo obras de pendor mais teórico, que, sintomaticamente, mobilizavam modelos de onde outros tiravam ilações opostas, não iam muito mais longe. António de Serpa Pimentel, futuro líder regenerador

(*Questões de política positiva*, 1881), acabava por propor, tão-somente, a morigeração da administração pública, enquanto António Cândido, progressista, se limitava a denunciar as deficiências da representatividade política garantida pelo método uninominal (*Princípios e questões de filosofia política*, 1878, 1881).

## A LUTA POR UMA NOVA «OPINIÃO PÚBLICA»

SEJA COMO FOR, O CERTO É QUE, fosse para ser colocada como o motor decisivo da «revolução», ou fosse para garantir a capacidade racional para o bom uso do sufrágio, toda a «questão política», para a esmagadora maioria dos intelectuais que se interessaram pela «coisa pública» desde os primórdios do liberalismo, se reduzia, em última instância, a um «problema educativo» e à formação de uma nova «opinião pública». Esta conclusão é particularmente visível na primeira geração romântica, no romantismo social dos anos 50, e a «geração nova» só se distingue pela pretensão de conferir uma dimensão científica à questão. Sabe-se como os intelectuais, particularmente a partir do século XVIII, começaram a afirmar-se como participantes de uma «república das letras», que os vocacionava, pelo seu próprio ofício, a reivindicarem um comércio mais íntimo com a verdade. Daí o seu estatuto não só crítico, mas também de grupo de pressão face ao poder político, e a atitude ambígua que em relação a este manifestaram: atracção, repulsa e, muitas vezes, sentimentos de fracasso e de incompreensão. É que, como aconteceu no liberalismo português, o escol sentia que não conseguia levar «os que detêm as alavancas a tomar as decisões inovadoras», enquanto «debaixo não surdem os movimentos capazes de as impor» (Vitorino Magalhães Godinho, 1973). De qualquer modo, continuaram a almejar exercer um papel, se não de detentores do poder político, pelo menos de guias espirituais da nova sociedade.

E, devido ao lugar dominante do positivismo (a melhor expressão filosófica das aspirações potestáticas dos intelectuais), não deve surpreender a ênfase com que foi formulada a necessidade de se criar um novo «poder espiritual», capaz de promover uma profunda reforma das mentalidades numa sociedade em que boa parte da população era analfabeta e católica, sem grande desenvolvimento urbano e industrial (apesar do apostolado nesta direcção feito por Oliveira Marreca, Fradesso da Silva, Rebelo da Silva, Rodrigues de Freitas, Oliveira Martins, entre outros), bases materiais do crescimento de uma cultura secularizada. Sem esta transformação profunda nos modos de pensar e de agir, seria fraca, como escrevia Teófilo Braga em 1880, «a manifestação de uma nova força social — a opinião pública». Ora, esta era fundamental para o funcionamento das estruturas políticas representativas, pelo que só uma nova cultura, de cariz secular e científico, poderia combater as influências das concepções teológicas e metafísicas.

À luz do que ficou escrito, compreende-se que eles pugnassem por demonstrar esta necessidade. Mas, com isso, davam continuidade a uma reivindicação que já vinha, afinal, do iluminismo e do primeiro romantismo: a cultura devia ter uma função emancipadora. E se esta politização explica as várias clivagens que dividiram as novas elites, explica também que tudo isto assentasse nesta convicção comum: a crescente secularização dos intelectuais e da cultura e a certeza de que não se poderia radicar profundamente a nova ordem representativa, ou superar a decadência nacional e impulsionar projectos de regeneração, se não se diminuísse o peso económico, político e sobretudo cultural da Igreja. Daí que os debates sobre a política ou sobre a «questão social» tenham aparecido cada vez mais interconexionados com a «questão religiosa».

COMUMMENTE, A CARACTERIZAÇÃO dos motivos e das expectativas que comandaram o pensamento político português do século XIX, sobretudo após a Revolução de 1820, revela um diagnóstico decadentista (nem sempre cor-

RELIGIÃO E ANTICLERICALISMO

recto, diga-se) sobre o estado da sociedade portuguesa, apresentando-se como medidas capazes de superar esta situação o regresso à velha ordem, que a modernidade estava a destruir, ou, o que foi mais frequente, o lançamento de programas regeneradores, cujo conteúdo variava de acordo com o posicionamento político-ideológico dos que os emitiam. Como se compreende, a regeneração do primeiro tipo desaguava em soluções tradicionalistas; a segunda, que já se encontra claramente patente em muitos constituintes vintistas (para quem «revolução» era sinónimo de «regeneração»), foi compartilhada por movimentos que, desde o setembrismo, a Regeneração propriamente dita, os vários socialismos, o republicanismo, fizeram da dicotomia decadência/regeneração uma das bases essenciais de fundamentação das suas propostas.

No entanto, nem sempre se tem sublinhado que estas promessas regeneradoras, se tinham uma face crítica (a denúncia da decadência), defendiam, igualmente, que a superação da crise passava pela construção de uma nova organicidade, de um novo consenso nacional. Daí que muito do pensamento romântico tivesse por finalidade última legitimar a nova ordem burguesa, o que exigia uma espécie de «refundação da nação». E a religião, quer como instituição, quer como uma vivência colectiva, devia continuar a ser, embora reformada, uma instância decisiva de sociabilidade. Daqui decorreram algumas consequências aparentemente contraditórias. Por um lado, o novo poder liberal teve de acentuar a tradição regalista do poder político português, combatendo a velha aliança entre o trono e o altar; mas, por outro lado, sentia que os alicerces da sua legitimação e da própria sociabilidade ficavam feridos de radicalismo se, a par do princípio da soberania nacional, não continuasse a invocar Deus como fonte do poder monárquico (artigo 1.º da Carta Constitucional) e se não impusesse a religião católica como a religião do Estado (artigo 6.º). Ora, este último preceito colidia com os direitos fundamentais dos indivíduos (liberdade de pensamento), que a Carta também procurava garantir, e abria uma contradição, que, a par dos crescentes compromissos de vários governos monárquicos com a Igreja, não deixará de ser denunciada pelos monárquicos liberais mais fiéis à linha antiultramontana do primitivo liberalismo burguês e, sobretudo, pelos anticlericais das últimas décadas do século XIX, interessados em inserir esta última tendência num projecto cultural apostado na completa laicização da sociedade portuguesa.

Estas posições requerem algumas clarificações, sob pena de não se poder compreender uma das questões que mais continuada e apaixonadamente marcou a construção do Portugal contemporâneo. Como primeira nota, é importante frisar que esse anticlericalismo foi, antes de mais, um anticongreganismo que alargava a tradição antijesuítica, que já vinha do tempo de Pombal, e que se foi definindo como um projecto secularizador, apostado em destruir a hegemonia cultural e o poder económico da Igreja (expropriação dos bens das ordens religiosas), em ordem a reforçar a tradição regalista do Estado português funcionarizando o próprio clero, a libertar a terra e a reformar a educação e o ensino, nacionalizando-o de acordo com as necessidades de um sistema representativo capaz de criar uma nova «opinião pública» e uma nova ideia de cidadania e de nação. É, deste modo, correcto definir o anticlericalismo liberal como um anticongreganismo, que não tinha no seu horizonte, por razões de crença e por algum pragmatismo político, questionar a verdade do catolicismo como religião revelada, ou sequer pôr em causa o papel nuclear da Igreja na reprodução do consenso social. Isto ajuda a explicar porque é que o romantismo português se demarcou das propostas agnósticas e voltairianas de origem iluminista e apostou na revitalização do sentimento religioso. Mas explica, igualmente, porque é que foi aguerridamente antiultramontano no respeitante ao relacionamento das igrejas nacionais com Roma.

Assim, não surpreende que, para os constituintes vintistas, mais do que o clero secular, o seu alvo privilegiado tivesse sido o clero regular, cujos votos e riqueza acumulada («bens de mão-morta») estariam em contradição com os valores essenciais do liberalismo consubstanciados nos ideais de liberdade política e económica, de racionalidade e de valorização do trabalho (José Eduardo Horta Correia, 1974). Por outro lado, os votos e a obediência às

regras tuteladas por autoridades estrangeiras (como era o caso das ordens regulares) separavam uma parte do clero da sociedade e feriam o princípio tanto da liberdade individual como da soberania nacional. Consequentemente, o antiultramontanismo também é a expressão, no plano religioso, da luta dos liberais em prol da construção da soberania una e indivisível do Estado-nação.

Veja-se o caso de Herculano. A virulência das suas críticas, feitas depois da expropriação dos conventos (medida que apoiou, mas cujos excessos de aplicação também condenou), tinha por alvo a ignorância de boa parte do clero e o ultramontanismo, ao mesmo tempo que visava pôr em cheque o relaxamento e as concessões de alguns governos liberais em relação ao cumprimento da legislação anticongreganista. A primeira acusação ganhou maior ênfase quando se instalou a polémica à volta das suas teses sobre a inveracidade histórica do milagre de Ourique. Anatematizado nos jornais católicos mais reaccionários e em alguns púlpitos, Herculano respondeu com os opúsculos *Eu e o clero* (1850) e *Solemnia verba* (1850) e com a obra, com intenções mais científicas, *Da origem e do estabelecimento da Inquisição em Portugal* (1854-1855), abrindo uma das polémicas mais significativas do anticlericalismo liberal português. A segunda encontra-se ligada à sua denúncia dos novos dogmas e à defesa de uma reforma educativa de inspiração verdadeiramente nacional, à reafirmação dos valores regalistas, que deviam enformar o novo Estado liberal, e teve a sua melhor expressão na campanha contra as Irmãs da Caridade (1857-1862), movimento que, afirmando-se contra os sectores legitimistas e alguns meios liberais mais conservadores, conseguiu aglutinar os principais líderes de opinião ligados às correntes herdeiras do setembrismo e do cartismo mais progressista (José Estêvão, Alexandre Herculano, Mendes Leal, Vicente Ferrer Neto Paiva, Rebelo da Silva, Lobo d'Ávila).

Por outro lado, o anticlericalismo liberal emitia ainda um juízo negativo sobre o papel que a Igreja, depois de Trento e da introdução da Inquisição, tinha exercido na sociedade portuguesa, apresentando-a como a principal responsável pela decadência do País. E a sua evolução recente, particularmente com a dogmatização do culto da Imaculada Conceição, com a anatematização da modernidade na encíclica *Quanta cura* e no *Syllabus* e com a dogmatização da «infallibilidade papal», a par da ilegal e sub-reptícia reintrodução das ordens religiosas no País desde a década de 50, fez que a chama do anticongreganismo se mantivesse acesa nos anos seguintes.

Em suma: os compromissos históricos da Igreja e o modo como esta estruturava o seu poder (espiritual e temporal) eram apresentados como sendo contrários aos ensinamentos de Cristo. Herculano, como muitos liberais do seu tempo, sonhou com um catolicismo reformado à luz dos princípios evangélicos fundantes da sociedade moderna: a liberdade e a caridade — «a liberdade», escrevia Herculano, «é a filha primogénita do Evangelho.»

A aliança entre o cristianismo e a revolução foi igualmente propugnada por muitos dos doutrinadores que influenciaram as revoluções europeias de 1848. Nestes, porém, ao ideal de um Cristo precursor do liberalismo, sucedeu o do «Cristo das barricadas» ou do «Cristo socialista». Entre nós, esta apropriação cristológica está particularmente presente em alguns escritores da geração de 50. Estes, como o caso de Henriques Nogueira bem revela, acreditavam que a Igreja reformada iria finalmente abraçar os valores terrenos da igualdade, da liberdade e da fraternidade.

Na conjuntura em apreço, os católicos liberais (Herculano, António Alves Martins) limitaram-se a criticar os novos dogmas e a defender, mesmo dentro da Igreja, uma reforma que conduzisse à compatibilização do catolicismo com o liberalismo. No fundo, os liberais e românticos portugueses apoiavam o reforço de uma igreja nacional e defendiam que a sede do Poder devia ser o concílio e não o papa. Um papa com poder temporal e revestido de uma autoridade espiritual infalível aparecia-lhes como um anacronismo. Assim sendo, eram antiultramontanos e defendiam um clero nacionalizado, que devia perfilhar os ideais liberais e exercer de um modo simples e pedagógico o seu múnus, numa comunhão de base com a vida das próprias populações. De facto, outra não é a lição que Herculano pretendeu dar com o romance *O pároco da aldeia*, obra que inaugurou uma temática de actualidade que terá Júlio Dinis como seu imediato continuador (*As pupilas do senhor reitor*).

## EU E O CLERO

CARTA AO SEM. CARDEAL-PATRIARCA

1850

A. HERCULANO



2404) - A



LISBOA

NA IMPRETTA NACIONAL

1850

Rosto de *Eu e o clero*. As teses de Herculano sobre o milagre de Ourique desencadearam uma intensa polémica. Entre 1846 e 1853 saíram mais vinte e cinco opúsculos a debater o tema. Irritado com algumas das críticas vindas dos sectores mais reaccionários da Igreja e com a campanha que lhe moviam, respondeu com virulência no opúsculo *Eu e o clero* (1850) a denunciar os malefícios do clericalismo e o estado de decadência intelectual e moral em que tinha caído grande parte do clero secular. Com esta atitude, e com os seus posteriores prolongamentos, Alexandre Herculano definiu algumas das coordenadas essenciais do anticlericalismo liberal, que o laicismo das últimas décadas do século XIX incorporará para as levar a consequências exteriores ao horizonte ideológico do historiador.

FOTO: VARELA PÉCURTO.

Por outro lado, muita da literatura romântica dará continuidade a este antiultramontanismo, ao condenar, amiúde, o papel desempenhado pelo clero regular na propagação de valores religiosos contrários aos ideais liberais. Sob este aspecto, vejam-se certos romances de Júlio Dinis e muitas das novelas de Camilo. E a denúncia da dimensão «padresca» ou «fradesca» da Igreja foi prolongada pelas correntes realistas e naturalistas, conforme se pode inferir dos romances de Eça de Queirós (*O crime do padre Amaro* e *A relíquia*), de muitos escritos de Ramalho Ortigão em *As farpas*, de *A velhice do padre eterno*, de Junqueiro, do *Anticristo*, de Gomes Leal, do *Amor divino* (1877), de Teixeira de Queirós, e, como se viu atrás, dos temas que a poesia e o teatro da actualidade e a poesia privilegiaram no decurso das décadas de 70 e 80: entre outros, Silva Pinto (*O padre maldito*, 1873, *Homens de Roma*, 1875, *O padre Gabriel*, 1877), Cunha Belém (*O pedreiro livre*, 1873), António Enes (*Os lazaris*, 1877), Guilherme Braga (*Falsos apóstolos*, 1872, *O bispo*, 1874).

A esta luz, é explicável que os ataques à ignorância e aos costumes de algum clero fossem acompanhados, não raras vezes, pela contestação da sua função sagrada. Aquela atitude encontra-se expressa já nos primórdios da literatura romântica. Em *O Arco de Sant'Ana* (1845, 1850), de Almeida Garrett, o herói (Vasco) é filho natural do bispo do Porto e, nas *Viagens na minha terra* (1843, 1845), Carlos, símbolo da nova ordem liberal e da passagem da fase revolucionária para a sua consolidação, é igualmente filho de um eclesiástico, bem como são frequentes as denúncias da acção negativa dos frades. E foi sem dúvida para humanizar a função sacerdotal e melhor inserir o padre na vida civil que alguns liberais, na linha de anteriores alvitres iluministas, se pronunciaram abertamente contra o celibato eclesiástico. Logo na constituinte vintista, encontramos alguns deputados a insurgirem-se contra ele e, em 1822, foi apresentada à Universidade de Coimbra uma tese de análoga orientação, texto que, aliás, será reeditado em 1864 (José Manuel Veiga, *O celibato clerical*). Durante o setembrismo, Passos Manuel tentou proibi-lo. Por outro lado, em 1861, a tradução de um texto de Michelet sobre o assunto e o eco na imprensa de alguns despadramentos ocorridos no estrangeiro (caso Loyson) e em Portugal (os de João Bonança e de Henrique Ribeiro Ferreira Coelho) revelam que a questão se mantinha viva (Tomás Ribeiro, irmão de Henriques Ribeiro, glosou poeticamente o acontecimento em *Delfina do mal*, 1868, tema que Guilherme Braga virá a parodiar). Deste modo, compreende-se que, na conjuntura ideologicamente agitada dos inícios dos anos 70, o tema continuasse a alimentar polémica e a servir de assunto para a literatura de combate. Em 1872, Costa Gooldofim publicou o ensaio *O celibato clerical*, ano em que um dos mais promissores intelectuais da nova geração (Luciano Cordeiro) contestava a condição celibatária do padre à luz dos novos paradigmas cientistas, isto é, em termos que se distanciavam do modo como o primeiro romantismo tinha equacionado o problema (por exemplo, Herculano, em *Eurico, o presbítero*).

Por outro lado, convém lembrar que esta campanha surgia interligada à contestação, por parte de alguns intelectuais mais radicais, da confissão auricular e do juramento religioso. O que prova que, em nome de filosofias agnósticas ou materialistas, já se procurava pôr em causa a dimensão sacramental e mediática do padre. E isto atesta que se estava na presença de uma contestação muito mais profunda do que aquela que tinha sido movida contra o clero pela primeira geração romântica.

De facto, a geração intelectual que despertou nos anos 60 e 70, fosse em nome de uma filosofia da história de fundo hegeliano, que definia a religião como um estádio da objectivação do espírito (Antero de Quental), fosse através da invocação do relativismo positivista, que a definia como uma manifestação somente adequada à primeira fase da história da humanidade, tinha-se lançado na problematização da essência das religiões. Para isso, o desenvolvimento da crítica filológica à *Bíblia* (Renan, escola de Tübingen) e a interpretação simbólica da figura de Cristo (Strauss) forneciam argumentos tidos por científicos, reforçando, assim, as convicções secularistas de boa parte da nova intelectualidade portuguesa. Esta estava convencida de que era chegada a hora de mostrar que a emancipação política e social da humanidade passava pelo «exílio» ou pela «morte de Deus». Daí que, para alguns,

nem fizesse sentido o esforço dos católicos liberais em prol da modernização da Igreja, pelo que, pensava Antero de Quental no polémico (e irónico) texto «Defesa da carta encíclica de Sua Santidade Pio IX contra a chamada opinião liberal» (1865), o papa era coerente nas suas ideias, pois uma instituição assente no dogma, se se reformasse, assinaria a sua própria queda, pelo que, vistas as coisas nesta perspectiva, seriam infrutíferos — e até incoerentes — os propósitos reformadores dos católicos liberais. Toda e qualquer igreja seria irreformável. *A Bíblia da Humanidade de Michelet* (1865), texto à luz do qual se deve interpretar o anterior, que é do mesmo ano, aparece, assim, como o manifesto em que Antero proclama, inspirando-se em Feuerbach e em Michelet, a necessidade de a humanidade se apropriar do seu próprio destino, descobrindo a essência divina que existe dentro de si, mas que, até aí, tinha projectado em entidades que lhe eram transcendentais, tornando-se escrava das suas próprias criações.

No entanto, foram os positivistas (e os científicistas) que levaram às últimas consequências esta base antropocêntrica de crítica à religião, inscrevendo-a no fundo agnóstico que as estratégias políticas que visavam consolidar o Estado moderno traduziam. Reactualizavam, deste modo, algumas experiências da Revolução Francesa, como a exigência da separação das igrejas do Estado. Na verdade, alguns movimentos culturais e políticos passaram a defender que o Estado só garantiria plenamente os direitos fundamentais dos cidadãos e poderia construir um novo consenso nacional se fosse religiosamente neutro.

## O CASAMENTO CIVIL

POR TUDO ISTO SE PODE CONCLUIR que o anticlericalismo das primeiras décadas da Revolução Liberal portuguesa deve ser visto como um secularismo típico de alguns comportamentos gerados pelas sociedades modernas. De facto, as exigências sintetizadas na fórmula «igrejas livres no Estado indiferente» começaram a surgir com mais frequência somente no decurso da década de 70, pela voz de alguns ideólogos republicanos. O anticlericalismo liberal, pelas razões que ficaram expostas, foi mais limitado, e pode mesmo afirmar-se que a corrente laicista, se veio a incorporar aquela corrente, procurou, no entanto, ir mais longe, nomeadamente ao sublinhar a contradição de princípios em que assentava a política religiosa da monarquia constitucional: por um lado, declarava respeitar os direitos fundamentais — que incluíam a liberdade de pensar e a liberdade de consciência; mas, por outro, impunha o catolicismo como religião do Estado.

É um facto que a população portuguesa era esmagadoramente católica. Todavia, a existência de outros credos religiosos nas colónias, a reivindicação de direitos por parte de grupos protestantes — que se intensificou nos finais da década de 60 —, o aparecimento de alguns cidadãos, que perfilhavam posições agnósticas em matéria religiosa, foram razões que começaram a manifestar-se na contestação ao monopólio da Igreja católica em nome da liberdade de pensamento e de consciência e contra um constantinismo, que se traduzia no controle simbólico dos actos essenciais da vida dos indivíduos: o nascimento, o casamento e a morte.

A questão da sepultura eclesiástica surgiu neste contexto e teve reflexos tanto ao nível do debate de ideias como no terreno da legislação sobre os cemitérios (polémica entre o futuro bispo de Beja, António Xavier de Sousa Monteiro, e o católico liberal António Maria Couto Monteiro, em 1872-1873, e portarias de 17 de Dezembro de 1866, 24 de Janeiro de 1872 e 29 de Maio de 1877, que mandavam erguer muros nos cemitérios para que as sepulturas dos católicos ficassem separadas das dos não católicos). Mas, sem dúvida, foi na discussão acerca do reconhecimento, ou não, do casamento civil pelo novo código e à volta da luta pela regulamentação das suas disposições que o choque entre os princípios jusnaturalistas e a religião do Estado começou a ganhar um maior relevo, dando origem a um dos maiores debates de ideias ocorrido no período monárquico-constitucional. Sintomaticamente, este surgiu numa conjuntura em que um outro debate agitava a opinião públi-

ESTUDOS  
 SOBRE O  
**Casamento Civil**

Por a Comissão de Legislação do Conselho de Regência  
 sobre este assunto

A. HERCULANO

TERCEIRA EDIÇÃO



Aluga Casa Bertrand — JOSE BASTOS & C. — Editores  
 73, Rua Garrett, 73 LISBOA

Rosto de *Estudos sobre o casamento civil*. A polémica sobre o casamento civil (1865-1867), suscitada pela elaboração do novo Código Civil, constitui uma das peças maiores do debate de ideias em Portugal na segunda metade do século XIX. E Alexandre Herculano desempenhou um papel fundamental na justificação historicista do casamento civil facultativo: apesar de ele e dos seus correligionários não desejarem pôr em causa a indissolubilidade do contrato matrimonial, a verdade é que os defensores da ideia de casamento-contrato e do divórcio virão posteriormente a exigir que as teses que o grupo de Herculano conseguiu fazer aprovar fossem levadas às suas últimas consequências.

FOTO: VARELA PÉCURTO.

ca do País: a Questão Coimbrã. Se esta envolveu principalmente os meios literários, a polémica sobre o casamento civil foi bem mais profunda, pois a par de discussões teóricas e históricas interessantes, provocou inúmeras acções de protesto junto do poder político, e uma delas, promovida pelos jornais católicos liderados pelo *Bem Público* e contando com o apoio dos párocos, recolheu cerca de 50 000 assinaturas.

O que é que estava verdadeiramente em causa nesta contenda, que se arrastou de 1865 a 1867? Em primeiro lugar, é indiscutível que se tratou de um debate jurídico sobre o casamento, suscitado pelos postulados jusnaturalistas em que assentava o novo Código Civil, cuja comissão redactora era coordenada pelo visconde de Seabra. Todavia, nem todos os seus membros estiveram de acordo sobre a matéria em causa, e um grupo, de que faziam parte Alexandre Herculano, Vicente Ferrer Neto Paiva, Oliveira Marreca, Levy Maria Jordão, José Júlio, conseguiu que tivesse vencimento a proposta segundo a qual o novo código devia reconhecer o casamento civil facultativo. Como se compreende, tal disposição não podia agradar às autoridades eclesiásticas e aos católicos em geral, para quem o casamento era, antes de tudo, um sacramento e uma união indissolúvel. O reconhecimento, ainda que optativo, do casamento civil aparecia-lhes em contradição com o preceituado na Carta Constitucional e, por outro lado, ao postulá-lo como um mero contrato, abria as portas à sua dessacralização e à introdução do divórcio: aos olhos da Igreja, o casamento civil não passava de um «concubinato».

Em face destes perigos, o clero e os bispos mobilizaram os católicos, numa campanha que passou por quase todos os jornais do País, por representações ao rei e ao Parlamento, por negociações políticas e diplomáticas. Abriu-se, assim, um dissídio na opinião pública, em que, mais uma vez, se destacou Alexandre Herculano, ao defender o casamento civil em nome dos postulados em que assentava a nova ordem liberal e da melhor tradição medieval portuguesa (*Estudos sobre o casamento civil*, 1865). É uma verdade que os adeptos do casamento civil — que acabaram por sair vencedores da contenda — não pretendiam pôr em causa a estrutura da família, nem libertar a mulher do seu estatuto jurídico de subalternidade, e muito menos defendiam o divórcio, por mais que os seus opositores, não só eclesiásticos mas também profanos — como foram os casos do duque de Saldanha, marquês do Lavradio, Pereira Coutinho, Almeida Braga, D. António da Costa e, embora numa posição mais moderada, do próprio visconde de Seabra —, procurassem demonstrar o contrário.

De qualquer maneira, a definição do casamento como um contrato situava-o, indiscutivelmente, num plano mais secularizado, pelo que não admira que, nas décadas seguintes, a luta pela regulamentação do seu articulado, que se arrastou até finais de 1878, e depois pela popularização do registo civil, tenha sido integrada num processo reivindicativo mais amplo, apostado em laicizar a sociedade portuguesa. Com efeito, pondo o acento tónico na luta a favor da revogação do artigo 6.º e pelo respeito da liberdade de pensamento, exigindo a separação das igrejas do Estado e da igreja da escola, pugnando pelo estabelecimento do registo civil obrigatório, o anticlericalismo das últimas décadas do século XIX, animado por grupos de livres-pensadores, pela maçonaria e pelos movimentos republicanos, socialistas e anarquistas, bem como por alguns monárquicos liberais, alargou e aprofundou o anticlericalismo anterior, inserindo-o, porém, numa estratégia cultural mais ampla, que passava pela legalização do divórcio e pela secularização dos actos essenciais da existência.

Todavia, importa frisar que, mesmo nos mais radicais, ou nos projectos políticos que defendiam a separação das igrejas do Estado, a secularização foi vivida em termos de algum dramatismo pessoal, ou, então, foi frequentemente apresentada como uma decorrência derivada dos próprios ensinamentos evangélicos. Com efeito, no itinerário pessoal de alguns escritores, a «morte de Deus» não supriu a necessidade de se continuar a perguntar se, afinal, o sentimento religioso, ou algo que preenchesse a sua função, não tinha por fonte as inquietações metafísicas do homem. Deste modo, deve-se registar que a crítica à religião ou à Igreja foi feita, em alguns casos, como já no primeiro romantismo, em nome do contraste entre a pobreza de Cris-

to e a lição dos Evangelhos, por um lado, e, por outro, entre a figura despótica de Jeová (Gomes Leal, Guerra Junqueiro) e os compromissos históricos da Igreja; outros, cantaram a «morte de Deus», mas definiram-se a si próprios como seres naturalmente religiosos e buscaram na metafísica (Antero de Quental, Sampaio Bruno) o fundamento que mostrasse que a vida autêntica estava na imitação secular do ideal cristão de santidade ou na resposta às angústias suscitadas pela dimensão dolorosa da existência. E é ainda no horizonte desta reacção contra as insuficiências do cientismo e do utilitarismo que se devem explicar as apologéticas franciscanas do último Eça de Queirós, ou franciscano-tolstoianas de um Jaime Magalhães Lima ou de um Raul Brandão.

Mas os próprios projectos que visavam institucionalizar um Estado laico tinham implícita a defesa de uma sentimentalidade religadora análoga às religiões cívicas já teorizadas por Rousseau e postas em prática pela Revolução Francesa. É certo que a religião propriamente dita devia ser remetida para a esfera da privacidade. Porém, havia a consciência de que a radicação e legitimação do Estado passava pela promoção de valores capazes de serem interiorizados pelos indivíduos e fazerem deles cidadãos. Daí o propósito de se fundamentar uma moral cívica e de se reproduzir um novo consenso nacional. Ora, a compreensão cabal deste objectivo só será possível se se levar em conta o modo como a sensibilidade romântica foi modelando não só uma nova consciência nacional e uma nova visão histórica da nação, mas também como foi estruturando um novo culto dos mortos — recorde-se que o século XIX é o século da história e o século da morte —, barómetro excelente para se estudarem as relações (e tensões) entre os projectos de modernização defendidos pelas elites políticas e culturais e o grau de adesão ou de resistência de outros grupos da sociedade.