

# A Disputa Entre “Cientistas Jesuítas” e “Cientistas Iluministas” no Mundo Ibero-Americano

*Beatriz Helena Domingues\**

## Sinopse

---

O objetivo é distinguir, nos escritos jesuítas e nas formulações dos reformadores iluministas ligados ao Despotismo Esclarecido, continuidades e descontinuidades com a tradição eclética que vinha caracterizando as sociedades ibéricas, particularmente a espanhola, desde o século XVI, representada então pela hegemonia da Companhia de Jesus, com a qual os reformadores ilustrados do século XVIII se propõem a romper. A idéia é abordar a disputa entre os reformadores iluministas e os jesuítas enquanto uma competição entre duas diferentes apropriações de um conjunto de proposições filosóficas em voga no século XVIII, considerando que tanto os jesuítas quanto os chamados ‘iluministas ibéricos’ tentavam conciliar as novas idéias com premissas tradicionais, ainda que em diferentes direções. O embate trava-se, portanto, no interior do iluminismo ibérico, tanto metropolitano quanto colonial. A oposição metrópole-colônia vem à tona devido à influência exercida pelos jesuítas na Nova Espanha para a emergência de uma consciência crioula, expressa em uma ‘ciência patriótica’, misturando história natural, teologia e política.

---

Palavras-Chave: Jesuítas, Iluminismo, Despotismo Esclarecido, Barroco, Modernidade

---

---

\* Professora do Departamento de História da UFJF; pesquisadora do NEPREL e professora participante no PPCIR-UFJF.

## Abstract

The aim of this article is to demonstrate, in the Jesuit writings and in the formulations of the reformers linked to enlightened despotism, the continuities and discontinuities with the eclectic tradition that had characterized Iberian societies, particularly Spain, since the sixteenth century. This tradition was well represented by the hegemony of the Society of Jesus, with which the eighteenth century Enlightenment reformers intended to break. The idea is to approach the dispute between Enlightenment reformers and Jesuits as a competition between two different interpretations of a body of philosophical propositions in vogue during the eighteenth century, considering that both the Jesuits and the named "enlightened Iberians" were trying to reconcile new ideas with traditional ones, although in different directions. Actually this battle takes place within the Iberian Enlightenment, both in its metropolitan and colonial versions. The "motherland-colony" opposition surfaces due to the Jesuit influence in New Spain on the emergence of Creole consciousness, expressed in a "patriotic science", mixing natural history, theology and politics.

Key Words: Jesuits, Enlightenment, Enlightened Despotism, Baroque, Modernity

## 1 Introdução

Este artigo discute a expulsão dos jesuítas e as reformas borbônicas e pombalinas enquanto uma disputa entre modernidade e tradição ou entre dois modelos de 'iluminismo católico'. Propõe-se também a polemizar com a tese que associa a expulsão dos jesuítas com a introdução, de fato, do iluminismo na Hispano-América.

A história dos jesuítas na América Latina é apenas em parte um tema latino-americano. Particularmente a expulsão dos "soldados de Cristo" do Novo Mundo teve a ver com motivações que foram essencialmente européias.<sup>1</sup> A expulsão dos jesuítas de Portugal, França, Espanha e colônias americanas constituiu não somente um evento histórico, mas a matéria-prima de muitos mitos forjados tanto pelas vítimas quanto por seus adversários. A expulsão da ordem religiosa que mais efetivamente havia incorporado o espírito da expansão católica, da Contra-Reforma e do espírito de missão universal (os

1 O envolvimento político dos jesuítas, bem ilustrado pelo fato de serem confesores dos reis Bourbon na França e Espanha, foi um importante fator motivador da queda de prestígio da ordem. Magnus MÖRNER (ed.). *The Expulsion of the Jesuits from Latin America*, p. 6.

mais proeminentes objetivos da Monarquia Católica na Era do Barroco) foi profundamente simbólica. O tema da expulsão dos jesuítas de Portugal, França, Espanha e colônias americanas assume características um tanto extraordinárias na medida em que produziu mitos, através de uma extensiva propaganda, tanto por parte dos jesuítas quanto de seus adversários. Uma das principais características da Companhia de Jesus é sua estrutura internacionalizada e centralizada. Por esse motivo, a cadeia de eventos que levou à expulsão de um país após outro, de um império seguido do seguinte, terminando com a supressão da ordem em 1773, é composto de elementos heterogêneos: desde teologia moral e teoria política até práticas de comércio, compreendendo eventos acontecidos na China, Martinica, Paraguai, e Europa.

## 2 Uma Disputa Entre Dois Modelos de "Iluminismo Católico"

Os jesuítas, embora em constante atrito com o Despotismo Ilustrado Ibérico, eram uma variante do iluminismo católico característico do mundo ibérico. O desenvolvimento de um clima anti-jesuíta na Europa envolve, por certo, os conflitos que opunham jansenistas e iluministas aos jesuítas, mas também aos representantes do Despotismo Ilustrado combatido pelos "soldados de Cristo".

Dentre os fatores que contribuíram para a expulsão dos jesuítas da Europa, da qual a expulsão do Novo Mundo foi consequência, pelo menos *quatro* merecem ser destacados. Um primeiro seria a não observância por alguns dos membros da Companhia de Jesus da proibição expressa de sua própria ordem quanto à aquisição de propriedades ou envolvimento em atividades lucrativas. De fato, a ordem jesuíta, na qualidade de filha da era do capitalismo comercial, parece não ter conseguido impedir que seus seguidores deixassem de seguir as orientações medievais no que dizia respeito a lucros e outras atividades comerciais. Robertson chega mesmo a apontar as contribuições pioneiras por parte de jesuítas para bancos e em-

presas.<sup>2</sup> Tais atividades econômicas provavelmente aumentavam as suspeitas e criavam idéias exageradas sobre a riqueza dos jesuítas, tornando-se um dos principais elementos do sentimento anti-jesuíta. Em segundo lugar, a atitude mais flexível da Ordem dos Jesuítas no campo da teologia moral e da evangelização. As missões na China, por exemplo, floresceram devido a um compromisso com tradições orientais indianas e chinesas. Mas, no século XVIII, os chamados ritos chineses foram solenemente condenados por Roma, contribuindo para a perda de prestígio da Companhia de Jesus. Acrescenta-se a isso o fato de a ética oferecida pelos teólogos jesuítas apresentar uma curiosa imagem de compromisso. Eles adotavam a doutrina do *Minus Probabilismo* que argumentava que, em caso de dúvida sobre a aplicação da lei moral a um determinado caso, é preferível seguir a opinião mais verdadeiramente provável - uma opinião baseada em uma reconhecida autoridade teológica - mesmo se a opinião contrária parecer mais provável. Tal doutrina era considerada suspeita por muitos teólogos e mesmo por certos jesuítas, pois temiam que poderia redundar em abuso. Finalmente, a relação estabelecida pelos inicianos entre livre-arbítrio e graça divina. Esse ponto era talvez o mais polêmico na contenda entre jesuítas, enfatizando o livre-arbítrio, e jansenistas franceses do século XVII, que interpretavam os ensinamentos de Santo Agostinho enquanto doutrina da predestinação, no que foram condenados pelo Papa.<sup>3</sup> O padre jesuíta Luis Molina tentou reconciliar os dois conceitos atraindo para si e para a Ordem dos Jesuítas o ódio implacável de outros teólogos, particularmente os agostinianos, mas também alguns dominicanos. Os jesuítas, por sua vez, rotulavam todos os seus oponentes “jansenistas”, e conseguiram influenciar a Inquisição espanhola para que proibisse, em 1747, os escritos do grande teólogo agostiniano Cardeal Enrico Noras, apesar dos protestos do Vaticano.

---

2 Ver a discussão entre H. M. ROBERTSON, *Aspects of the Rise of Economic Individualism*; e o jesuíta J. BRODRICK, *The Economic Morals of the Jesuits*.

3 Os jansenistas eram seguidores da doutrina de Jansênio (1585-1638), teólogo holandês e bispo de Ypres, sobre a graça e a predestinação e sobre a capacidade moral do homem presente, e que foi adotada na abadia de Port-Royal por várias correntes espirituais com tendência ao rigorismo moral.

Os motivos acima ajudam a explicar os abertos conflitos que então se estabeleceram entre os jesuítas e as demais ordens. Como os jesuítas, devido a seu próprio regulamento, não aceitavam cargos eclesiásticos tais como bispados (com raras exceções), eles perderam um suporte episcopal do qual poderiam ter-se utilizado.<sup>4</sup> Na Espanha, o ódio aos jesuítas aumentou significativamente quando o jesuíta Pe. José Francisco de Isla publicou, em 1758, uma novela satírica sobre pe. Gerundio, o protótipo do monge castelhano. Em Portugal, a publicação de 'Juízo sobre as causas do terremoto de Lisboa de 1755' pelo jesuíta Gabriel Malagrida, contribuiu para aumentar ainda mais a ira do Marquês de Pombal contra o referido padre e a ordem em geral.<sup>5</sup>

Em geral, pode-se considerar os jesuítas como sendo ultramontanos (sustentáculos da autoridade do Papa) em oposição às tendências nacionalistas que cresciam no interior da Igreja Católica. Na França, os galicanistas se uniram aos jansenistas para lutar contra os jesuítas.<sup>6</sup> Tal campanha anti-jesuíta foi finalmente vitoriosa cem anos depois com os iluministas. Na Espanha, autores quinhestistas como Suárez e Mariana escreveram trabalhos de filosofia política nos quais defendiam os direitos do povo em relação aos monarcas, uma concepção baseada em idéias escolásticas denominadas por muitos "doutrina populista". Muito antes de Rousseau, Suárez já havia formulado uma teoria contratualista sobre as origens da sociedade. Pe. Juan de Mariana foi adiante, defendendo o direito do povo matar o seu tirano. Não é nada surpreendente que o despotismo esclarecido do século XVIII tenha considerado tais formulações extremamente perigosas.

---

4 Uma dessas exceções foi D. Clemente José Collaço Leitão, Bispo de Cochim, que escreveu a D. Salvador dos Reis, Arcebispo de Cranganor, ambos jesuítas, sobre a Sentença que a Inquisição de Lisboa proferiu em setembro de 1761 contra o jesuíta Gabriel Malagrida. Cf. Joaquim de SANTANA, *Resposta e reflexões à carta de D. Clemente José Collaço Leitão, Bispo de Cochim, escreveo a D. Salvador dos Reis, Arcebispo de Cranganor sobre a Sentença que a Inquisição de Lisboa proferio em setembro de 1761 contra o herege, e heresiarca GABRIEL MALAGRIDA, todos três socios da suprimida, abolida e extinta Sociedade Jesuítica.*

5 Gabriel MALAGRIDA, *Juízo sobre as causas do terremoto de Lisboa de 1755*, in: Marcus ODILON, *Livro proibido do padre Malagrida.*

6 O Galicanismo era a doutrina que defendia a interferência dos reis franceses nos negócios eclesiásticos, e mais tarde, após o século XVII, a autonomia dos bispos franceses (Igreja galicana) em face da autoridade pontifícia romana.

O rei da Espanha parece ter tido sempre em mente o atentado ao rei francês Henrique IV, imputado a Jean Chastel, freqüentemente relacionado com os jesuítas - ele "havia escutado conferências jesuíticas" -, especialmente aos supostos seguidores de Juan de Mariana. Foi também registrada uma conspiração em 1642, tramada e dirigida pelo irlandês Guillén di Lampart, cujo objetivo era a independência da Nova Espanha. Quando foi apreendido pelo Santo Ofício, don Guillén declarou ter estudado em um colégio da Companhia de Jesus, em Dublin. Foi queimado em 1654, por sentença da Inquisição, como tendo sido o primeiro indivíduo que tentou libertar o México.<sup>7</sup>

A ironia da situação, segundo Mario Góngora, é que a Ordem dos Jesuítas, expulsa em nome da modernização orientada pelas idéias iluministas, era quem estava fazendo a maioria dos esforços para receber as correntes do Iluminismo. Infelizmente, a maioria das pesquisas sobre o tema têm se concentrado mais nas causas e efeitos imediatos da expulsão do que no significado do evento em uma perspectiva de longo prazo. No curto prazo, a decisão real dividiu as opiniões entre os clérigos, e essa divisão tornou-se ainda mais pronunciada nas décadas seguintes. E não deixou de sê-lo nos dias atuais.

Ao me propor discutir o significado da expulsão dos jesuítas como um dos objetivos principais das reformas bourbônicas, não estou tentando responder por quê, de fato, os jesuítas foram expulsos da Ibéria e da Ibero-América, ou muito menos quem estaria "certo" ou "errado": os inacionos ou os reformadores ligados ao despotismo esclarecido metropolitano. O "iluminismo" do Despotismo Esclarecido Ibérico e o significado das reformas bourbônicas é um tema que já foi e vem sendo bastante estudado. A contribuição deste estudo seria no sentido de contrapor as diferentes sínteses entre escolasticismo, cristianismo, ciência moderna, racionalismo, etc., que se fizeram presentes tanto nas formulações teóricas dos reformadores iluministas, quanto na de seus inimigos jesuítas.

---

<sup>7</sup> Alberto Francisco PRADEAU, *La Expulsión de los Jesuítas de las Provincias de Sonora, Ostimuri y Sinaloa em 1767*, p.115; cf. tb. Vicente Riva PALÁCIO, *Memórias de un Impositor*, 1946, v. 2, p. 293-346.

Se o contexto do final do século XVIII foi especialmente desfavorável aos jesuítas em função de sua expulsão e extinção, não foi tampouco favorável a seus oponentes, devido à situação desvantajosa da própria Espanha no cenário europeu e à crise pela qual passava sua dominação na América.<sup>8</sup>

Os estudos sobre a Península Ibérica no século XVIII tratam principalmente do que se convencionou chamar "Despotismo Esclarecido": a adoção, por "déspotas esclarecidos", de políticas e práticas econômicas elaboradas por diferentes filósofos iluministas, cujo objetivo era a modernização do Estado, economia, administração, exército, etc. O paradoxal é que os déspotas esclarecidos ibéricos justificavam seu poder pela Teoria do Direito Divino, buscando conciliar iluminismo com cristianismo - daí a caracterização do iluminismo ibérico como "iluminismo católico". Mas, apesar do compromisso com a religião, os reformadores ligados ao Despotismo Esclarecido tentavam negar a tradição barroca e medieval "católica", por eles associada aos jesuítas. Os "paradoxos" da visão dos reformadores são freqüentemente apontados na bibliografia referente ao iluminismo dos "déspotas esclarecidos" espanhóis: geralmente associado ao reformismo dos Bourbons, aflora a dificuldade de incluí-los nas características definidoras de tal movimento no restante da Europa. Os jesuítas são citados apenas enquanto obstáculos reacionários a serem removidos por aqueles realmente interessados em modernizar a Espanha e garantir a sua soberania nacional, até então ameaçada pelo enorme poder da Igreja Católica e do Papa.<sup>9</sup>

Mas a situação não é tão simples quanto pode parecer. Se o fosse, a expulsão dos jesuítas teria representado uma real modernização dos Países Ibéricos no sentido de um rompimento com a visão escolástica de mundo, que não parece corresponder à realidade. Ao colocar a categoria iluminismo

---

8 Devido à estrutura internacionalizada e centralizada da Companhia de Jesus, a cadeia de eventos que levou à expulsão de um país após outro, de um império seguido do seguinte, terminando com a supressão da ordem em 1773, é composto de elementos heterogêneos: desde teologia moral e teoria política até práticas de comércio, compreendendo eventos acontecidos na China, Martinica, Paraguai, e Europa.

9 Ver SECRETA Monita Societae Jesu [Os Conselhos Secretos da Sociedade de Jesus]. A primeira versão deste documento foi publicada em Veneza em 1596.

no plural - tanto no sentido de diferenciar o ibérico do europeu em geral quanto no de diagnosticar pelo menos duas vertentes no interior do ibérico -, tento uma maior aproximação com o que de fato ocorria. Teórica e metodologicamente, estou adotando um procedimento já utilizado em minha caracterização da singularidade da modernidade nos Países Ibéricos nos séculos XVI e XVII, onde refiro-me a duas modernidades: a “modernidade moderna” e a “modernidade medieval” ibérica. Pois elas são aqui o eixo em torno do qual discuto a relação dos reformadores ilustrados e dos jesuítas com o iluminismo ibérico, e em um escopo mais amplo, com o iluminismo em geral.

Seria possível falar, com propriedade, de um iluminismo católico ibérico e ibero-americano? Antiga e reticente discussão, já mereceu pelo menos duas respostas opostas: não e sim, em ordem cronológica. Mas a concordância com a possibilidade de se falar de um iluminismo ibérico está longe de ser unânime, ou sequer majoritária.<sup>10</sup> Concordando em geral com o segundo grupo, estarei dando destaque às interpretações que apontam para as singularidades do iluminismo espanhol, seja nomeando-o “Iluminismo Católico”<sup>11</sup> ou “Iluminismo Eclético”,<sup>12</sup> desde que enfatizando a enorme tarefa intelectual e política que teve que ser enfrentada pelos déspotas esclarecidos e seus intelectuais.

O uso do termo “iluminismo católico” para referir-se à especificidade da adoção das idéias iluministas em praias ibéricas já vem sendo utilizado por vários estudiosos do fenômeno.<sup>13</sup> É também um procedimento comum, quando trata-se de estudar a “recepção das idéias iluministas” na Espanha, enfatizar a persistência de antigas fórmulas, decoradas com “ilustração” (um suarezianismo ilustrado, por exemplo), ou a substituição da escolástica pela modernidade, pelo utilitarismo e pela ciência social “aplicada”. Outro recurso possível e bastante utiliza-

---

10 Para citar apenas um exemplo de um seríssimo estudo sobre o iluminismo, que foi importante para a própria visão que desenvolvo, e que não concorda com tal caracterização, cf. Jonathan Irvine ISRAEL, *Radical Enlightenment*.

11 Mario GÓNGORA, *Studies in the Colonial History of Spanish America*.

12 Richard MORSE, *O Espelho de Próspero*.

13 Cf., dentre outros, GÓNGORA, *Studies...*

do é traçar um perfil das idéias e métodos europeus - lei natural de Pufendorf, física moderna, empirismo inglês, racionalismo francês - buscando mostrar como e em que medida tornaram-se referência para escolhas de caráter militar, econômico ou de modernização administrativa na Espanha e em suas colônias. Em meu entender, o recurso ao termo ecletismo é bastante esclarecedor para compreender os complicados iluminismos espanhol e hispano-americano, na medida em que sempre parecem estar defasados no tempo e no espaço em relação ao francês e o inglês, por exemplo. Mas a ênfase no caráter eclético de tal iluminismo, além de levar em consideração a manutenção da referida tendência de incorporar o novo ao velho, que tornou-se ainda mais inescapável no século XVIII, deve envolver-se em esclarecer como tais combinações ocorrem em diferentes setores e/ou grupos ideológicos no interior dessas sociedades.<sup>14</sup>

Pretendo demonstrar que tanto os reformadores ilustrados quanto seus inimigos jesuítas deparavam-se com dilemas semelhantes: tentar conciliar iluminismo com catolicismo, a questão da relação Igreja, Estado e Papado, etc. Nesse sentido, os jesuítas são aqui tratados enquanto um grupo (religioso, político e ideológico) que tentou manter-se atualizado com as novas idéias do século XVIII recorrendo à forma sincrética (eclética) que já vinha caracterizando suas formulações desde fins do século XVI. Sem jamais reclamarem para si o adjetivo iluministas, eles freqüentemente se descreviam como humanistas e universalistas. Em filosofia propunham-se a "purificar", "atualizar" a síntese tomista, muitas vezes fazendo referências aos filósofos e cientistas modernos. Em filosofia política, optaram por manterem-se fiéis a uma tradição política medieval democrática que pressupõe um pacto entre governantes e governados, em oposição ao sistema absolutista espanhol.

Meu interesse é distinguir, nos escritos jesuíticos e nas formulações dos reformadores iluministas ligados ao Despotismo Esclarecido, continuidades e descontinuidades com a "modernidade medieval" que vinha caracterizando as socieda-

---

<sup>14</sup> Estou aqui concordando com a abordagem do problema por MORSE, *O Espelho de Próspero*, parte II, e GÓNGORA, *Studies...*, formulada anteriormente por Sánchez Agesta em 1953.

des ibéricas, particularmente a espanhola, nos séculos XVI e XVII, tão bem representada nesse período pela hegemonia da Companhia de Jesus, com a qual os reformadores ilustrados do século XVIII se propunham romper. A idéia é abordar a expulsão dos jesuítas em termos da competição entre duas diferentes apropriações de um conjunto de proposições filosóficas, científicas, políticas e econômicas em voga no século XVIII, conhecidas por iluminismo, levando em consideração que também os “iluministas ibéricos” que se opunham aos jesuítas buscavam conciliar as novas idéias, ainda que em diferentes níveis, com premissas tradicionais. Os jesuítas ocupam um lugar central na minha pesquisa por serem os principais representantes da “modernidade medieval”, cuja resistência ou não ao “Século das Luzes” aqui se tenta averiguar.

As dificuldades e paradoxos implícitos ou explícitos nas formulações dos reformadores ou dos jesuítas, bem como em suas aplicações concretas, são evidentes. Merece ser enfatizado contudo que, além da oposição e resistência às reformas por parte dos jesuítas e de outros setores da sociedade, principalmente na Nova Espanha, a política modernizante da Coroa tinha que enfrentar suas próprias contradições. Daí vários autores mostrarem resistência quanto ao emprego do termo iluminismo para a Espanha e para as suas colônias. Outros, mesmo reconhecendo tais peculiaridades, adotam o termo “iluminismo católico” para uma situação na qual, ao invés do “paganismo moderno”, encontramos, misturados de forma eclética, catolicismo, absolutismo e racionalismo.

Em seu afã de adotar, ainda que tardia e apressadamente, o programa de desenvolvimento político, econômico e científico da “modernidade moderna”, os reformadores ilustrados viam os jesuítas como os principais obstáculos à inevitável submissão da Igreja ao Estado, requerida para a constituição de um país moderno, cuja economia e política reger-se-iam pela racionalidade capitalista e não mais por formulações teológicas. Na visão dos reformadores, um passo essencial para a modernização do Estado, da economia e da educação (a ser orientada para o estudo das ciências úteis) teria que ser a expulsão dos jesuítas, cuja hegemonia intelectual e política sobre a sociedade ibérica nos últimos dois séculos era por eles

considerada o cerne da explicação para o atraso ibérico em relação ao restante da Europa. Dentre outras acusações, os jesuítas, com sua política papista e transnacional, eram tidos como um empecilho à formação de um estado nacional soberano, condição *sine qua non* para a modernização política e econômica.

A tese que aqui examino é se o objetivo dos déspotas esclarecidos era no sentido de romper com o modelo de uma "modernidade medieval" que vinha caracterizando os países ibéricos desde o século XVI, sob a liderança dos jesuítas, substituindo-o imediatamente pela "modernidade moderna", já em sua etapa iluminista. E mais, se de fato o fizeram.

O que me interessa aprofundar um pouco mais, entretanto, é o fato de elementos de ambas as procedências - medieval e moderna - estarem presentes em ambos os grupos, ainda que não nas mesmas dosagens ou combinações. Em outras palavras, no interior do "iluminismo ibérico" - católico e absolutista - existiriam duas variantes: a modernizante (católico-absolutista) e a jesuítica (católico/não absolutista). Nos séculos anteriores, a estratégia pioneira dos países ibéricos rumo à unificação política contribuiu significativamente para o estabelecimento de estados absolutistas pela Europa.

A relação dos jesuítas com as idéias iluministas e seus conflitos com os formuladores e implementadores das reformas "iluministas" na Espanha, e especialmente na Nova Espanha, é aqui enfocada por uma ótica que, ao invés de considerá-los inteiramente avessos à "modernidade moderna" - encarnada, no século XVIII, na filosofia política iluminista - considera-os remanescentes, por certo minoritários mas ainda não de todo derrotados, de um outro modelo de modernidade que vinha caracterizando os países ibéricos desde o século XVI, e que foi devidamente transportado para suas colônias americanas. Neste sentido, tento mostrar que, sem absterem-se por completo do debate e da influência de certas idéias iluministas - o elogio do racionalismo filosófico e de um modelo universal de homem e sociedade - os jesuítas, tal qual seus inimigos reformadores, deparavam-se com uma contradição central: conciliar a filosofia iluminista com o cristianismo. Daí este estudo propor-se também a amenizar as muitas generalizações

sobre o atraso jesuítico e seu alheamento em relação às idéias modernas em filosofia, ciências, ou política, em grande parte sem suficiente embasamento na pesquisa. Refiro-me, antes de mais nada, à mais geral dentre elas, associando a Companhia de Jesus e seus membros com o que há de mais retrógrado e resistente a mudanças. Os escritos do Marquês de Pombal são um excelente exemplo.

Minha hipótese sobre a relação dos jesuítas com as “novas idéias” do século XVIII é que eles tentaram reutilizar, ou continuar utilizando, uma estratégia já antiga. Ou seja, mantiveram um procedimento que havia garantido o florescimento da neo-escolástica na segunda metade do século XVI e durante o século XVII, o qual, por sua vez, havia inspirado a compatibilização entre Aristóteles e cristianismo produzida por Tomás de Aquino no século XIII. Nos dois momentos anteriores, a estratégia de flexibilizar o tradicional de forma a acondicionar o novo - ou melhor, partes seletivas do novo - foi bem sucedida. A síntese tomasiana, embora inicialmente perseguida pela Igreja oficial, acabou por se tornar a visão hegemônica em seu interior desde o século XIV até o XVI. Quando os ataques ao tomismo, iniciados pelos nominalistas no século XIV, atingiram seu auge no século XVI, emergiu uma reinterpretação do pensamento tomasiano conhecida por neotomismo. Desenvolvida principalmente pelos jesuítas, mas também pelos dominicanos, a neo-escolástica propunha-se a compatibilizar o velho tomismo com o humanismo renascentista, e posteriormente com aspectos da ciência e filosofia modernas.<sup>15</sup> E, de fato, foi essa visão de mundo que comandou a organização das sociedades ibéricas nesse período, bem como sua expansão para a Ásia, África e principalmente América. A América é aqui considerada um caso especial, pois foi lá, diferentemente dos dois demais continentes, para onde os europeus em geral, e os ibéricos em particular, propuseram-se a transportar suas respectivas sociedades. Especialmente no que se refere à história dos desenvolvimentos teóricos e práticos

---

15 Sobre o primeiro momento, cf. John MALLEY, *The First Jesuits*; sobre o segundo, Beatriz Helena DOMINGUES, *Tradição na Modernidade e Modernidade na Tradição: A Modernidade Ibérica e a Revolução Copernicana*.

cos do neotomismo, a América torna-se um caso ainda mais singular e merecedor de um estudo cuidadoso. Pois o tomismo, elaborado na Europa do século XIII, adaptado à Ibéria do século XVI, quando foi também amplamente difundido nas universidades da Europa oriental e mesmo do norte da Europa,<sup>16</sup> adaptou-se talvez melhor à Nova Espanha do que à velha.<sup>17</sup>

De acordo com Otávio Paz, nos demais países europeus o poder central foi favorecido, de um jeito ou de outro, pela identificação entre Estado e Nação, duas realidades até então independentes. Mas em nenhum outro contexto Estado e Nação se identificaram tão organicamente com uma única religião universalista como na Espanha, onde a ortodoxia foi alimentada pelo neo-escolasticismo de Francisco Suárez e seus discípulos, ainda que seus escritos forneçam também importante munição aos heterodoxos. Já na Nova Espanha, segundo Morse, o neo-escolasticismo estaria em clara conexão com a sociedade patrimonial que ali se constituiu. Por que?

O neotomismo enquanto orientador da visão barroca de mundo entende ser a sociedade um sistema hierárquico no qual cada pessoa e cada grupo serve aos propósitos de uma ordem geral e universal que os transcende. A sociedade não é uma composição de átomos individuais, conforme quer a filosofia política moderna, mas uma associação de subsociedades e de subgrupos. O sistema é hierárquico, mas a hierarquia não é produto de um contrato social; pertence às ordens universal e natural. Essa ordem hierárquica oferece o princípio capaz de corrigir os erros, e limitar os abusos e injustiças. Embora a autoridade do príncipe se origine no povo, ele não deve prestar contas à sociedade, mas a Deus. O neotomismo era, então, a filosofia destinada a fornecer a justificativa lógica e racional da revelação cristã. E, de fato, foram o ensino e a defesa da

---

16 Sobre a difusão do neotomismo na Europa oriental, cf. MORSE, *O Espelho de Próspero*.

Segundo ele, a perseguição aos escritos políticos de Juan de Mariana e Francisco Suárez na Inglaterra denunciavam, de forma inequívoca, sua difusão também no norte da Europa.

17 Digo talvez, porque existe uma importante discussão sobre a adaptação ou não do tomismo à realidade americana. De um lado, Otávio Paz e Richard Morse consideram que o tomismo adaptou-se à Nova Espanha ainda melhor do que havia se adaptado à velha. Em recente estudo sobre o iberismo e o barroco na formação americana, Rubem Barboza discorda dessa tese.

revelação cristã que formaram a base do império espanhol. A ortodoxia religiosa foi o fundamento do sistema político. Este casamento da religião com o poder político é profundamente antimoderno. Pois a única ideologia do Estado burguês moderno, pelo menos teoricamente, é a de garantir a livre coexistência e discussão de todas as idéias. “A ortodoxia do Estado burguês é a ausência de ortodoxia”.<sup>18</sup>

Mas antes desse estado burguês “não ortodoxo”, a primeira forma assumida pelo estado moderno foi o absolutismo. E esse, como já foi salientado, frente às dificuldades encontradas para se implantar em solo ibérico, acabou por ser adotado de forma mais integral na América, onde inexistiam reminiscências feudais, tais como estamentos e corporações, que limitassem seu poder. Nesse sentido, a Nova Espanha aparece como mais moderna que a Espanha, ainda fortemente dominada por instituições e modos de pensar medievais.

Essa maior flexibilidade da Nova Espanha talvez ajude a explicar por que o neotomismo, em contato com as novas terras e gentes do Novo Mundo, produziu formulações interessantíssimas, cujas repercussões se fizeram sentir em formulações científicas e políticas na Europa. No que se refere à filosofia política, José Eisenberg demonstra que as mudanças conceituais articuladas pelos jesuítas europeus Juan de Mariana e Luis Molina originaram-se de interpretações da linguagem tomista que já circulavam dentro da Ordem, provenientes da tensão entre a interpretação dominicana do tomismo e as práticas de justificação elaboradas pelos missionários jesuítas nos seus primeiros cinquenta anos de atividades no Brasil.<sup>19</sup> Ou seja, tratava-se de uma interpretação genuinamente jesuítica daquela linguagem originada da tensão entre a interpretação dominicana do tomismo e as práticas de justificação dos membros da Ordem, nos seus primeiros cinquenta anos.<sup>20</sup>

O estudo de Eisenberg me parece muito rico e original, e reforça conclusões de pesquisas que tenho feito sobre o diálogo entre os jesuítas ibéricos e ibero-americanos com a

---

18 Otávio PAZ, *Sor Juana Inés de la Cruz*.

19 José EISENBERG, *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*.

20 *Ibid.*

ciência e a filosofia modernas, assinalando as formulações ecléticas então produzidas.<sup>21</sup> Minha pesquisa sobre o pensamento jesuítico na Nova Espanha na segunda metade do século XVIII vem revelando a permanência desse espírito de abertura intelectual em alguns jesuítas, sendo alguns deles considerados "integralmente iluministas" por alguns autores.<sup>22</sup> Não tinha ainda considerado, contudo, o caminho inverso - América-Europa - que Eisenberg tão bem desenvolve. De qualquer forma, nossos estudos colocam em cheque a constante marginalização, quando não exclusão, do pensamento jesuítico das principais correntes filosóficas e científicas, como pode ser atestado por sua ausência dos mais conhecidos manuais de história da filosofia,<sup>23</sup> história da ciência, e filosofia política.<sup>24</sup>

Especulando sobre o caminho inverso, ou a possível influência das formulações de missionários e/ou pensadores coloniais nas metrópoles e outros países da Europa, valeria a pena questionar se os escritos jesuíticos do século XVIII, pré- e pós-exílio, teriam também contribuído para renovações/ inovações em filosofia, história, ou política na Europa. Antes de arriscar uma resposta, é vital que estabeleçamos as importantes diferenças entre os contextos históricos dos séculos XVI e XVIII. Os escritos sobre o Novo Mundo no século da descoberta da América são amplamente reconhecidos por historiadores, filósofos e teólogos como tendo tido uma incidência capital no desenvolvimento, não somente sócio-econômico, mas também cultural da Europa, particularmente na formulação de sua nova cultura barroca. A influência da experiência

---

21 DOMINGUES, A modernidade jesuítica e a *História do Futuro* de Antônio Vieira; Tradition and Modernity in Sixteenth and Seventeenth Century Iberia and the Iberian American Colonies; A Filosofia e Ciência Modernas nos Escritos do Padre Simão de Vasconcelos.

22 É o caso de Clavijero, por exemplo, sobre o qual se centra minha pesquisa atual, em que estou escrevendo um trabalho intitulado "Clavijero e o Iluminismo".

23 Coincidentemente, as primeiras histórias da filosofia foram formuladas por autores protestantes, em inícios do século XVII. Uma boa abordagem do tema pode ser encontrado em Constance BLACKWELL, *The Case of Honoré Fabri and the Historiography of Sixteenth and Seventeenth Century Jesuit Aristotelianism in Protestant History of Philosophy*: Sturm, Morhof and Brucker.

24 Uma exceção louvável aqui seria Quentin SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*.

concreta da experiência missionária dos jesuítas no Brasil sobre as formulações da filosofia moderna europeia do século XVII são claramente demonstradas por Eisenberg.<sup>25</sup>

No século XVIII, os impérios americanos continuaram inteiramente presentes no processo de teorização de suas metrópoles. Alguns dos mais eminentes juristas espanhóis - Solórzano, León Pinelo, etc. - abordaram recorrentes problemas práticos e morais referentes a normas de legitimação e "incorporação" dos povos ultramarinos.<sup>26</sup> Em um sentido formal, é difícil sequer distinguir os vice-reinos americanos enquanto detentores de uma política separada, dado o caráter imperial da teoria política ibérica e a integração transatlântica de instituições burocráticas, acadêmicas e eclesiásticas. A disciplina e conteúdo impostos pelos jesuítas reafirmavam as partes do império espanhol como associações ou comunidades de entidades autônomas, centralizadas e unificadas pelo poder incontestado do rei. Tal perspectiva, iniciada por Vitória e continuada por Suárez, reaparece na auto-percepção dos crioulos como senhores do Novo Mundo, e que passam a tentar incorporar as populações indígenas e suas culturas. Os descendentes dos espanhóis afastam-se de suas origens e tornam-se crioulos, duplicando-se enquanto vassallos de um rei distante e senhores de um mundo próximo. Mas o que a escolástica consegue dar aos crioulos é uma memória fragmentada e abstrata de tal passado, inevitável frente à tragédia da destruição do mundo indígena. Embora *absconditus*, o rei parece ser a única fonte de fantasia de uma unidade e estabilidade na América.<sup>27</sup>

Outro ponto importante a ser explicitado é que a disputa entre reformadores esclarecidos e jesuítas ocorreu no interior do que Angel Rama denominou *cidade das letras*, o seletivo grupo daqueles que dominavam a escrita e, portanto, o poder. Na *cidade das letras* na Hispano-América coexistiram, desde o estabelecimento dos espanhóis e das ordens religiosas nas

---

25 EISENBERG, *As missões jesuítas...*

26 MORSE, *O Espelho de Próspero*, p. 91.

27 Rubem Barboza FILHO, *Tradição e Artifício*, p. 412.

colônias até a expulsão dos jesuítas, a Coroa e a Tiara.<sup>28</sup> Como todos os demais que manejavam a pena - e os inicianos o faziam com excelência -, a Companhia de Jesus estava estreitamente associada com as funções do poder. Os jesuítas e as outras ordens religiosas, entretanto, não cumpriam um serviço tão devoto à Coroa quanto o faziam outros letrados (administradores, burocratas, etc.). Mesmo quando foram excluídos da *cidade letrada* americana e ibérica, por ocasião de sua expulsão, os inicianos acabaram por encontrar o seu lugar na *cidade das letras* da Itália onde, de seu exílio, continuaram escrevendo obras mais ou menos influentes na Europa e Ibero-América.<sup>29</sup> Na obra dos jesuítas exilados, a língua secreta da *cidade das letras* alcançou o seu esplendor. Encontra-se aí um corpo maciço de estudos americanos, nos quais é possível perceber certa penetração do espírito iluminista europeu após 1767. É possível discernir, em alguns escritores jesuítas do México, Quito, Nova Granada, Rio da Prata e Chile, uma nova geração, com uma perspectiva “iluminista” e neoclássica. Não tratou-se, por certo, de um movimento espontâneo. Os jesuítas do Seminário de Nobres de Madri e da Universidade de Cervera já haviam adotado uma perspectiva eclética em princípios do século XVIII.<sup>30</sup>

O papel decisivo dos “soldados de Cristo” na *cidade das letras* explica-se, em grande parte, pela progressiva e crescente opção de jesuítas remetidos à Nova Espanha em fins do século XVI pela vida urbana, preferindo dedicar-se, nos colégios que fundavam nas cidades, ao ensino dos filhos dos crioulos, do que ao trabalho missionário em áreas rurais e/ou longínquas, mais trabalhoso e com resultados mais duvidosos.<sup>31</sup>

28 Angel RAMA, *A Cidade das Letras*, p. 42-3.

29 Aqui poderíamos entrar na discussão, deveras interessante, sobre a possível e sobre a real influência dos escritos jesuíticos sobre os líderes independentistas de diferentes repúblicas latino-americanas, que deixo para a conclusão. Cf., p. ex., Ernest J. BURRUS, *Jesuítas Exiles, Precursors of Mexican Independence?*

30 GÓNGORA, *Studies...*, p. 181.

31 Embora a temática missionária dos jesuítas fosse centrada na conversão dos índios, a concepção católica e tridentina os aproxima da educação das elites. Um processo semelhante, de mudança gradativa do centro das atividades jesuíticas das missões para as cidades acontece também no Brasil, ainda na segunda metade do século XVI. Pode ser exemplificado no debate então travado entre os jesuítas Manoel da Nóbrega e Quirício Caxa, em 1567 (Cf. a reprodução parcial em EISENBERG, *As missões jesuíticas...*, p. 247-64.

O Colégio de São Pedro e São Paulo, na Cidade do México, é talvez o mais expressivo dentre as instituições de ensino fundadas por jesuítas no Novo Mundo. Portanto, com a sua expulsão, não só as missões, mas a educação da elite crioula torna-se mais e mais uma atividade em mãos laicas, ou pelo menos dirigidas por um clero submisso ao Estado. Se até o século XVIII a *cidade letrada* incorporava intelectuais leigos e eclesiásticos, desde então a Coroa pensou que podia dispensar a Tiara, concedendo um posto importante à nova geração de administradores (os prefeitos), que por sua vez facilitou a proliferação de profissionais burocráticos, mais peninsulares do que crioulos.<sup>32</sup> Tal imposição do setor secular sobre o eclesiástico é comumente associada com a vitória do progresso ou da modernização advindos do controle das indisciplinadas colônias por uma metrópole que então adquiria a fisionomia de um estado nacional moderno. Em outras palavras, com o início de um Iluminismo de fato na Hispano-América. Outra interpretação possível, também contando com um significativo número de adeptos, é aquela que relaciona a forma como foram implementadas as reformas borbônicas na América com o início do fim do império espanhol no continente americano.<sup>33</sup> Em ambas está pressuposto, contudo, que a disseminação das idéias iluministas na Hispano-América ocorreu após a expulsão dos jesuítas.

A metodologia adotada é centrada na análise de escritos de jesuítas da Nova Espanha exilados na Itália desde 1767 - tanto no que se refere às formulações filosóficas e teóricas que embasaram suas "Histórias do México" quanto a propostas concretas por eles formuladas frente à política de modernização então levada a cabo pelos Bourbons -, comparando-os com os escritos de reformadores iluministas e/ou obras sobre

---

32 RAMA, *A Cidade das Letras*, p. 45.

33 Dentre o primeiro grupo, poderíamos citar RAMA, *A Cidade das Letras*; John Tate LANNING, *The Eighteenth Century Enlightenment in the University of San Carlos de Guatemala*; Adolfo Bonilla y BONILLA, *The Central Enlightenment (1770-1838)*. Dentre o segundo, Carlos STOETZER, *The Scholastic Roots of the Spanish American Revolution*; John LYNCH, *The Spanish American Revolutions, 1808-1826*; Jacques LAFAYE, *Quetzalcóatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness 1531-1813*; François-Xavier GUERRA, *Modernidad e independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*.

a América encomendadas pela Coroa.<sup>34</sup> Falar em um suposto "Iluminismo católico jesuítico", especialmente se generalizado a toda a ordem, seria certamente inaceitável. Nada estaria mais longe de minhas intenções do que tentar convencer o leitor de que os jesuítas, enquanto grupo, fossem "iluministas". Gostaria sim de apontar e discutir a influência das idéias iluministas sobre alguns inicianos, que se não representam a Ordem como um todo, ilustram a convivência de diferentes grupos ou tendências entre os jesuítas. É a partir do estudo de alguns representantes do pensamento jesuítico americano em fins do século XVIII, a maioria dele produzido no exílio italiano, que penso ser possível amenizar ou mesmo corrigir muitas das generalizações, raramente baseadas em pesquisa, que associam a Companhia de Jesus e seus membros com o que há de mais retrógrado e resistente a mudanças.

As formulações dos reformadores iluministas ibéricos desempenham o importante papel de oferecer-nos um quadro bastante realista do papel da Ordem dos Jesuítas na nova ordem que se propunham a introduzir na Ibéria e na Ibero-América. No projeto reformista modernizador dos reformadores bourbônicos ligados ao Despotismo Esclarecido, é digno de nota o duplo movimento de, por um lado, buscarem conciliar Iluminismo com cristianismo, ao mesmo tempo em que tentam negar a tradição barroca e medieval "católica" (que eles associavam aos jesuítas) e buscando adotar, ainda que tardia e apressadamente, o programa de desenvolvimento político, econômico e científico da "modernidade moderna" que pressupõe, antes de mais nada, a submissão da Igreja ao Estado.<sup>35</sup> Ou seja, a busca de um rompimento com o modelo de uma modernidade medieval que vinha caracterizando os países ibéricos desde o século XVI e sua imediata substituição pela modernidade moderna, em sua etapa iluminista. Dentre as dificuldades e paradoxos implícitos ou explícitos em tal projeto, a tardia adoção da Teoria do Direito Divino para justificar uma política de secularização me parece a mais gritante. Nos sécu-

34 Outro procedimento útil para desvendar a atitude de ambos frente à incorporação da filosofia e da ciência modernas seria verificar suas formulações em currículos de colégios e/ou universidades, tratados científicos e filosóficos.

35 No mundo protestante, por certo, a palavra Igreja teria que vir no plural.

los anteriores, os países ibéricos, pioneiros da unificação política, contribuíram significativamente para o estabelecimento de estados absolutistas pela Europa. Mas o absolutismo monárquico baseado na Teoria do Direito Divino não fincou raízes em Portugal e Espanha até o século XVIII.

Dentre os ideólogos das reformas, citaria os escritos de Campomanes, Campillo y Cosío e os relatos do visitador Gálvez sobre a implementação do sistema de intendências na América.<sup>36</sup> Os dois primeiros reformadores tentaram sínteses mirabolantes entre Teoria do Direito Divino, utilitarismo e Adam Smith, visando, através da modernização econômica e política da metrópole e das colônias, exatamente um estreitamento dos laços coloniais, cujo maior implementador foi Gálvez. No interior da Historiografia Imperial de Comentários sobre a América, ênfase especial deve ser dada ao trabalho de William Robertson, especialmente interessante pela polêmica que estabeleceu com o mais expressivo dentre os escritores jesuítas, o padre Francisco Javier Clavijero.<sup>37</sup>

A relação dos jesuítas com as idéias iluministas e seus conflitos com os supostos implementadores das mesmas na Ibérica são aqui enfocados por uma ótica semelhante. Pois os jesuítas, tal qual seus inimigos reformadores, deparavam-se com uma contradição central: a de conciliar a filosofia iluminista com o cristianismo. Muitos deles tentaram, sem se absterem do debate e da influência de certas idéias iluministas - como o racionalismo filosófico, por exemplo -, manter o que ainda fosse possível de uma visão tomista e barroca de mundo. Visão essa que, segundo seus inimigos reformadores, havia sido a responsável pelo estado de atraso da Espanha em relação à Europa em pleno “Século das Luzes”. O que mais chama atenção, contudo, são as interessantes combinações ecléticas então formuladas entre o pensamento escolástico, o humanista e o iluminista.

---

36 José del CAMPILLO Y COSIO, *España Despierta* [1741]; *Nuevo Sistema de Gobierno Económico para la América* [1743]. Embora este último tenha tido sua primeira edição em 1789, já desfrutava de ampla circulação nos âmbitos político e administrativo desde 1743; cf. Pedro Rodríguez CAMPOMANES, *Cartas Político-Económicas*, id., *Reflexiones sobre el Comercio Español a Indias* [1762].

37 Francisco Javier CLAVIJERO, *Historia Antigua de México* [1780]; William ROBERTSON, *History of America* [1821].

A idéia de uma análise comparativa entre os dois grupos no que se refere à assimilação das idéias iluministas advém do fato de considerá-los duas formas distintas de elaborações ecléticas combinando o pensamento da ilustração e a herança aristotélico-tomista. A diferença básica entre elas estaria na maior ou menor ênfase dada ao pensamento ilustrado ou à herança medieval. Nas diferentes formulações ecléticas que foram então produzidas, poder-se-ia afirmar, em termos gerais, que os jesuítas privilegiavam o legado medieval/ibérico, e os reformadores o moderno/iluminista. Enquanto o objetivo dos déspotas esclarecidos era constituir um estado nacional forte e soberano, ao qual a Igreja se submetesse, os jesuítas recorriam freqüentemente a postulações políticas provenientes do legado democrático medieval, mas que se aproximavam bastante de filosofias políticas oitocentistas, especialmente as do jusnaturalismo, para justificar uma política mais baseada no consentimento dos governados. E mais: para justificar a identidade cultural dos crioulos na Nova Espanha. Tais postulações não escaparam, a meu ver, do clima de valorização de formas políticas democráticas típicas do século XVIII, ainda que não se coadunassem com os argumentos do utilitarismo filosófico ou do rousseunismo. Tampouco as críticas às reformas bourbônicas e soluções alternativas propostas por alguns jesuítas na Nova Espanha (Clavijero, Venegas) deixaram de compartilhar, em aspectos importantes, de filosofias iluministas então em voga na Europa.<sup>38</sup>

## Conclusão

Em suma, estou simplesmente tentando conectar a recepção do Iluminismo na Espanha e na Nova Espanha com a manutenção, com reformulações, de um modelo de sociedade vindo da Idade Média, mas que já vinha sofrendo importantes

---

38 Como veremos nas partes 3 e (4), nas propostas de alguns jesuítas mexicanos no sentido de incentivar o comércio, mineração, e principalmente a indústria "nacional" (da Nova Espanha ou México), bem como no envolvimento com a defesa das fronteiras do império, ecoam preocupações semelhantes àquelas que acometiam as coroas ibéricas.

atualizações durante os séculos barrocos. Acredito que tal procedimento poderia clarear um pouco a intrincada questão sobre se o que ocorreu na Espanha e na Nova Espanha, durante os setecentos, foi apenas uma modernização superficial ou uma ruptura efetiva com a tradição. Ajudaria também a iluminar o próprio debate sobre a natureza da Ilustração na Espanha e na Nova Espanha.<sup>39</sup> Pois ainda que o “Iluminismo católico” ibérico tenha sido uma transição não concluída a um real Iluminismo, ou que corresponda a uma forma incompleta de modernidade, de pouco uso seria nomeá-lo simplesmente uma “mistura”, sem esclarecer os ingredientes e as combinações. Na realidade, ingredientes e lógicas de reconciliação variaram significativamente entre grupos ou mesmo entre simples pensadores. Uma questão que permeia necessariamente tal discussão é em que medida o tomismo vinha se enfraquecendo no interior do próprio pensamento jesuítico na segunda metade do século XVIII. A resposta está certamente condicionada, antes de mais nada, ao grupo de jesuítas que se escolhe como objeto de pesquisa. Os aqui escolhidos estão longe de constituir um grupo unânime, embora compartilhem aspectos da visão de mundo do século iluminista que nos interessa examinar. Se o grupo escolhido fosse outro, as conclusões poderiam ser diferentes.

No que concerne à discussão sobre a permanência ou não de aspectos significativos da modernidade medieval (barroco) na Nova Espanha em pleno século iluminista, gostaria de chamar atenção para dois aspectos. Nos escritos jesuíticos produzidos no exílio, a influência iluminista parece ser amplamente reconhecida. Por outro lado, atribui-se a penetração das idéias iluministas na América exatamente enquanto uma decorrência da expulsão dos “soldados de Cristo”. O que eu

---

39 Gostaria de explicitar que estou usando os termos Iluminismo e Ilustração como sinônimos, embora esteja consciente da importante distinção estabelecida por Sérgio Paulo ROUANET, *As razões do iluminismo*, onde restringe o termo ilustração ao movimento ideológico do século XVIII, e entende iluminismo enquanto uma forma mais abrangente de pensamento baseada na razão, plausível de ser encontrada em diferentes períodos históricos. Minha opção deve-se exclusivamente ao uso generalizado de ambos os termos na literatura sobre o período, não sendo importante, para os propósitos deste estudo, a distinção acima mencionada.

me pergunto é se a influência iluminista no pensamento jesuítico teria ocorrido somente após a chegada à Itália ou se sinais de sua presença já podiam ser diagnosticados antes. O que estou de fato tentando entender mais a fundo é a "relativa autonomia" do processo de penetração das idéias iluministas no pensamento jesuítico e nas escolas e universidades ibero-americanas onde se tentou minimizar a influência deles. Existiriam pontos de convergência entre essas duas formas de assimilação do Iluminismo, ou deveríamos associar o ecletismo jesuíta como mais conciliador e o da Ibero-América sob as reformas borbônicas como ambicionando uma ruptura com a tradição tomista? Digo "ambicionando" por não estar convencida de que o que de fato ocorreu na América foi uma modernização tal qual proposta pelo iluminismo europeu.

No século XVIII, os jesuítas eram certamente parte do que se convencionou chamar "Iluminismo católico".<sup>40</sup> Descartes e Leibniz foram ensinados por professores jesuítas em Quito e em Buenos Aires, e os intelectuais mexicanos desempenharam um papel até mais progressivo. Ainda assim, a abertura das universidades hispano-americanas às novas correntes de pensamento do século XVIII só ocorreu após 1767. Foram introduzidas novas disciplinas como História Eclesiástica, Literatura Patrística e outras disciplinas "modernas", diminuindo o prestígio dos defensores do escolasticismo e do aristotelianismo. Mas, pelo menos na Nova Espanha, os dois nomes mais importantes de sua história intelectual - Gamarra y Dávalos e Alzate - eram discípulos dos jesuítas. Quanto às formulações jesuíticas em seu exílio italiano, combinando barroco e Iluminismo, ficamos sem saber em que culminariam pelo fato de a Ordem ter sido dissolvida em 1780, só vindo a ser reestruturada em 1814, quando o clima intelectual e político já era outro.

---

40 Para maiores esclarecimentos sobre o conceito de "modernidade medieval", cf. DOMINGUES, *Tradição na Modernidade e Modernidade na Tradição*; para o de Iluminismo Católico, dentre outros, Mario GÓNGORA, *Studies...*

## Referências Bibliográficas

- BLACKWELL, Constance. The Case of Honoré Fabri and the historiography of sixteenth and seventeenth century Jesuit Aristotelianism in Protestant History of Philosophy: Sturm, Morhof and Brucker. In: *Nouvelles de la Republique des Lettres*, 1996.
- BONILLA Y BONILLA, Adolfo. *The Central Enlightenment (1770-1838)*. (Tese defendida na University of Manchester). 1996.
- BRODRICK, J. *The Economic Morals of the Jesuits*, London, 1934.
- BURRUS, Ernest J. Jesuits Exiles, Precursors of Mexican Independence? In: *Mid-America. An Historical Review*, July 1954, vol. 36 (New Series, vol. 25) n. 3, p.161-175.
- CAMPILLO Y COSIO, José del. España Despierta. In: *Lo que hay de más y menos en España para que sea lo que debe ser y no lo que es*. Madrid: Ed. Antonio Elorza, Madrid, 1969, 1741.
- \_\_\_\_\_. *Nuevo Sistema de Gobierno Económico para la América* [1743]. Madrid: 1789.
- CAMPOMANES, Pedro Rodríguez. *Cartas Político-Económicas*. Madrid: Ed. Antonio Rodríguez Lorena, 1878.
- \_\_\_\_\_. *Reflexiones sobre el Comercio Español a Indias, 1762*, Madrid: Ed. Vicente Lombart Roas, 1988.
- CLAVIJERO, Francisco Javier. *História Antigua de México* (1780). Primeira edição del original escrito en castellano por el autor. 4 tomos. México: Editorial Porrúa, 1945.
- DOMINGUES, Beatriz H. A Filosofia e Ciência Modernas nos Escritos do Padre Simão de Vasconcelos, *Numen*, Juiz de Fora, Editora da UFJF, v. 2, n. 2, 1999, p.105-39.
- \_\_\_\_\_. Tradition and Modernity in Sixteenth and Seventeenth Century Iberia and the Iberian American Colonies. In: *Mediterranean Studies. The Journal of the Mediterranean Studies Association*, Aldershot, Burlington, Singapore, Sydney: Ashgate Publishing Ltda, v. VII, 1999, p.193-218
- \_\_\_\_\_. A modernidade jesuítica e a História do Futuro de Antônio Vieira, *Locus: Revista de História*, Editora da UFJF, n. 12, v. 7, Julho de 2001, p. 79-91.
- \_\_\_\_\_. *Tradição na Modernidade e Modernidade na Tradição*.

- A Modernidade Ibérica e a Revolução Copernicana*. Rio de Janeiro: COPPE, 1996.
- \_\_\_\_\_. Modernity, Modernities: the Problem of Iberian Modernity, *Revista Eletrônica de História do Brasil*, v. 3, n. 2, 2º semestre de 1999. Disponível em: <http://www.clionet.ufjf.br/rehb>.
- \_\_\_\_\_. Algumas considerações sobre a relação entre Modernidade, Barroco e Iluminismo no mundo ibérico, *Paisano Online Journal*, Number III, Summer 2001. Disponível em: <http://www.la.utexas.edu/paisano>.
- EISENBERG, José. *As missões jesuítas e o pensamento político moderno*. Encontros culturais, aventuras teóricas, Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.
- FILHO, Rubem Barboza. *Tradição e artifício: iberismo e barroco na formação americana*. Rio de Janeiro: IUPERJ; Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- GÓNGORA, Mario. *Studies in the Colonial History of Spanish America*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- GUERRA, François-Xavier. *Modernidad e Independencias: Ensayos sobre las Revoluciones Hispánicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- ISRAEL, Jonathan Irvine. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1700*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- LAFAYE, Jacques. *Quetzalcóatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness 1531-1813*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1974.
- LANNING, John Tate. *The Eighteenth Century Enlightenment in the University of San Carlos de Guatemala*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1956.
- LYNCH, John. *The Spanish American Revolutions 1808-1826*. New York: W.W. Norton & Company Inc., 1973.
- MALAGRIDA, Gabriel. *Juízo sobre as causas do terremoto de Lisboa de 1755*. In: ODILON, Marcus. *Livro proibido do padre Malagrida*. João Pessoa: UNIGRAF, 1986.
- MALLEY, John. *The First Jesuits*. Cambridge-Massachusetts-London-England: Harvard University Press, 1993.
- MÖRNER, Magnus. (Ed.). *The Expulsion of the Jesuits from Latin America*. New York: Alfred A. Knopf, 1967.

- MORSE, Richard. *O Espelho de Próspero: Cultura e idéias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1982.
- PALÁCIO, Vicente Riva. *Memórias de um impostor*. 2 vols., tomo I. 1946.
- PAZ, Otávio. *Sor Juana Inés de la Cruz*. As armadilhas da fé. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- PRADEAU, Alberto Francisco. *La Expulsión de los Jesuítas de las Provincias de Sonora, Ostimuri y Sinaloa em 1767*. México: Antiga Libreria Robredo, de José Porrúa e Hijos, 1959.
- RAMA, Angel. *A Cidade das Letras*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- ROBERTSON, H. M. *Aspects of the Rise of Economic Individualism*, Cambridge, 1933.
- ROBERTSON, William. *History of America*, D. D. 2 vols., Philadelphia: Simon Probasco, 1821.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1980.
- SANTANA, Joaquim de. *Resposta e reflexões à carta de D. Clemente José Collaço Leitão, Bispo de Cochim, escreveo a D. Salvador dos Reis, Arcebispo de Cranganor sobre a Sentença que a Inquisição de Lisboa proferio em setembro de 1761 contra o herege, e heresiarca GABRIEL MALAGRIDA, todos três socios da suprimida, abolida e extinta Sociedade Jesuítica*. Lisboa: Na Regia Officina Typografica, anno MDCCLXX17 (1744?)
- SECRETA Monita Societae Jesu. [The Secret Counsels of the Society of Jesus, in Latin and English], With a Discourse on the Authenticity of the Work by Robert J. Breckinridge. 2nd ed. Baltimore: Edward J. Coale & Co, 1835.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.
- STOETZER, Carlos. *The Scholastic Roots of the Spanish American Revolution*. New York: Fordham University Press, 1979.

Beatriz H. Domingues  
Rua Dom Viçoso 62/402  
Alto dos Passos  
Juiz de Fora-MG  
36026-390  
biahd@jf.directlink.com.br