

Cultivar a razão, educar e civilizar os povos: a filosofia das Luzes no mundo Português

Cultivating reason, educating and civilizing the people: the enlightenment philosophy in the Portuguese world

Ana Cristina Araújo*

Resumo

A singularidade do movimento das Luzes em Portugal decorre do processo de seleção e adaptação de conceitos e valores veiculados pela literatura europeia, no século XVIII. A aceitação do paradigma newtoniano condiciona fortemente o sentido do debate filosófico na esfera pública. A crise de interpretações instala-se no espaço metodológico da crítica, com evidentes consequências nos campos antropológico, moral e religioso. As modificações introduzidas na auto-representação dos homens de letras contribuem para a progressiva autonomia do estatuto do professor e consequente reconhecimento do papel da educação na sociedade. Generaliza-se a ideia de que as artes e as ciências desempenham um papel de primeira grandeza no progresso dos povos. O binómio conceptual educação/civilização condiciona, a partir dos anos quarenta do século XVIII, o reformismo pedagógico ensaiado na metrópole e na América Portuguesa.

Palavras-chaves: Luzes. Artes e ciências. Educação. Progresso. Civilização. Portugal. Brasil.

Abstract

The singularity of the Portuguese Enlightenment stems from the process of selection and adaptation of concepts and values conveyed by European literature, in the 18th century. The Newtonian paradigm acceptance strongly influences the sense of philosophical debate in the public sphere. An interpretation crisis sets in the methodological space of criticism, with clear consequences in the anthropological, moral and religious fields. The changes introduced in the field of the self-representation of the men of letters contribute towards the growing autonomy of the status of the teacher and the recognition of the role of education in society. The idea that Arts and

* Doutora em História. Professora Associada com Agregação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. E-mail: araujo.anacris@sapo.pt

Sciences play a major role in the progress of the people becomes widespread. From the 1740's onwards, the conceptual binomial education/civilization conditions the pedagogical reformism tried out at the mother country and in Portuguese America.

Keywords: Enlightenment. Arts and sciences. Education. Progress. Civilization. Portugal, Brazil.

No século XVIII, o conceito de razão que os filósofos reclamam é multimodado, não decorre de um modelo único de inteligibilidade do mundo e da vida e não aponta para um mesmo horizonte de realização do Homem.¹ Num tempo em que a filosofia conquista uma centralidade inequívoca na formação dos espíritos cultivados, o acesso à cultura converte-se em condição de possibilidade do futuro. Os autores e divulgadores que participam das mudanças introduzidas no campo filosófico confiam na utilidade presente do conhecimento e na antecipação futura dos progressos a realizar pelo espírito humano.² A razão crítica, liberta de argumentos de autoridade, começa, desde logo, por evidenciar a sua eficácia prática no campo do discurso científico.³

Discursos Filosóficos e Homens de Letras

Com base nos ensinamentos da ciência, Luís António Verney, um dos maiores expoentes da Filosofia das Luzes em Portugal,⁴ sustenta que só por meio da experiência, a atividade universal da razão adquire uma expressão concreta. Afirma que “a verdade e a razão é uma só”, equivalência que toma como “pedra de toque não só da Lógica, mas de qualquer outra Faculdade”.⁵ Na sequência do primado acordado à experiência, elege a natureza como domínio primordial da razão. Por esse motivo, considera

¹ CLARK, Jonathan C. The Enlightenment, catégories, traductions et objets sociaux, *Lumières*, 2011, 19, p. 19-39. Com mais informação FERRONE, Vincenzo e ROCHE, Daniel (dir.). *Le Monde des Lumières*. 3ª edição. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1999 e SALEM, J., GUBERT, G. P. e TUNSTALL, K. E. Qu'est-ce que les Lumières?. *SVEC*, 2006, 12.

² KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise*. Uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Tradução Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Eduerj/Contraponto, 1999.

³ CASSIRER, Ernest. *La Philosophie des Lumières*. Tradução François Quillet, 1ª edição francesa. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1966.

⁴ ANDRADE, António Banha de. *Verney e a Culura do seu Tempo*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1966.

⁵ VERNEY, Luís António. *Verdadeiro Método de Estudar*. Edição organizada por António Salgado Junior. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1950, vol. 3, p. 78.

que “a Física é a principal parte da Filosofia”.⁶ Condiciona assim a afirmação da autossuficiência da razão ao caráter experimental da ciência, adotando como paradigma da “boa razão” o método e a organização do conhecimento experimental.

Esta visão instrumental da filosofia, que encontramos também em textos de Teodoro de Almeida, frei Manuel do Cenáculo, Domingos Vandelli, Bento José de Sousa Farinha, António Ribeiro dos Santos e em obras de outros autores da ilustração católica,⁷ por um lado, torna explícita a existência de uma ordem natural que compete à Física demonstrar e à Matemática desvendar, por outro, implica o reconhecimento de uma ordem metafísica que decorre, entre outros aspectos, do fim das criaturas e da absoluta liberdade de Deus, criador do Universo. Segundo esta ótica, a razão que organiza e dá sentido ao mundo natural não dissocia o homem do divino, não o desvincula do seu dever, nem desliga a natureza do sobrenatural.⁸ Este conceito amplo de filosofia, que parte da natureza e radica na razão humana, tem um evidente alcance antropológico, moral e religioso.⁹ Se não vejamos:

A razão sendo conatural ao homem manifesta-se em qualquer tempo e lugar. Por isso, Luís António Verney escreve: “quem quiser considerar a maior parte da África e América achará homens que discorrem tão bem como os europeus”.¹⁰ E conclui: “Os homens nasceram todos livres e todos são igualmente nobres”,¹¹ isto é, virtuosos. E em matéria de gênero a sua posição não deixa de ser igualmente surpreendente. Na linha de Fénelon, o autor do *Verdadeiro Método de Estudar* advoga que, “pelo que toca à capacidade, é loucura persuadir que as Mulheres tenham menos que os Homens. Elas não são de outra espécie no que toca a alma; e a diferença do sexo não tem parentesco com a diferença de entendimento. A experiência podia e devia desenganar estes homens. Nós ouvimos todos os dias mulheres que discorrem tão bem como os homens”.¹² Repare-se que reporta casos reais, pelo que o seu testemunho poderá ser tomado como indicador da função educativa e

⁶ Ibidem, vol. 3, p.168.

⁷ CALAFATE, Pedro (dir.). *História do Pensamento Filosófico Português*. As Luzes, vol. 3. Lisboa: Editorial Caminho, 2001.

⁸ ARAÚJO, Ana Cristina. *A Cultura das Luzes em Portugal*. Temas e Problemas. Lisboa: Livros Horizonte, 2003.

⁹ PEREIRA, Miguel Baptista. *Modernidade e Tempo: para uma leitura do discurso moderno*. Coimbra: Livraria Minerva, 1990.

¹⁰ VERNEY, op. cit., vol. 3, p. 57.

¹¹ Ibidem, vol. 3, p. 267.

¹² Ibidem, vol. 5, p. 124-125.

do comportamento esclarecido de uma parcela desconhecida da elites femininas na sociedade portuguesa do século XVIII.

Na ordem do discurso, a ilustração católica não despreza os ensinamentos da razão e da natureza, uma vez que ambas apresentam os mesmos atributos de universalidade e evidência, permitindo o diálogo entre diferentes povos e distintas geografias históricas. Daí que um dos traços mais vinicamente antropológicos do pensamento das Luzes consista em articular a unidade do gênero humano com a diversidade espacial de povos que, sendo contemporâneos, não participavam da mesma temporalidade histórica. Dito de outro modo, para os filósofos e divulgadores das Luzes, a Humanidade configurava um dos valores mais elevados para o homem. Ela conferia à condição humana, independentemente de qualquer raça ou credo, o caráter de imperativo moral, plasmando, no plano mais geral, as aspirações de perfectibilidade do gênero humano. Consequentemente, a razão dos filósofos revelava que a verdade e a felicidade do homem não eram aspirações incompatíveis.

Esta última asserção implicava, contudo, uma concepção secularizada da moral, pensada como esfera autônoma e distinta da Teologia. Subordinada aos imperativos da razão, a Ética devia assim corresponder aos anseios de perfectibilidade espiritual e moral do homem, dar sentido à liberdade dos atos humanos e salvaguardar o direito dos indivíduos à felicidade terrena. Escrevendo na década de quarenta do século XVIII, Luís António Verney salientava a importância nuclear conferida à Ética no seu tempo, demonstrando que ela decorria da valorização dada à coabitação humana, à utilidade comum e ao respeito pelo direito de todos. No trato civil, era mesmo o fiel da balança de qualquer julgamento, pois “todos os homens gostam de julgar das ações dos outros, ou sejam súbditos ou soberanos”.¹³ Em relação à religião, o imperativo moral, ditado pela razão, concorrendo para a aceitação da ideia de “sumo bem” relegava para outro plano a compreensão prévia da palavra revelada.

Deste enunciado genérico decorrem duas posições diferentes. A razão, encarada como fonte de verdades morais, debate-se com o problema da superioridade da moral evangélica, fruto da revelação divina. A este dilema colocado por António Soares Barbosa, *Tratado Elementar de Filosofia Moral* (1792) responde-se com a inequívoca supremacia da luz divina sobre a luz natural. Esta posição, favorável à apologética, foi adotada por autores fundamentais

¹³ VERNEY, op. cit., vol. 3, p. 264.

como Teodoro de Almeida, frei Manuel do Cenáculo, Bento de Sousa Farinha, D. Francisco de Lemos de Faria Pereira Coutinho, António Ribeiro dos Santos e D. Leonor de Almeida, a Marquesa da Alorna.

No polo oposto, a moral colocada num plano de autossuficiência em relação à religião sustenta a compreensão da humanidade do homem na apreensão sensível das suas qualidades intrínsecas e naturais. Esta posição sustentada, entre outros, por Ribeiro Sanches e Anastácio de Cunha tem algumas consequências práticas. Em primeiro lugar, procura valorizar, tal como os autores anteriormente referidos, a educação, no pressuposto de que o indivíduo moral é engendrado pela educação. Mas, ao contrário deles, afirma claramente o primado da universalidade da razão natural sobre a revelação. Como escrevia Ribeiro Sanches, o indivíduo, antes de ser cristão, “já está entre os súbditos da república onde nasceu”.¹⁴

Tomada como origem e fim de si mesma, a razão também sustenta a possibilidade de uma sociedade a-religiosa, de base exclusivamente moral, na linha do ideal do ateu virtuoso sustentado por Pierre Bayle e da prática da liberdade filosófica, segundo a reflexão de Espinosa. Recorde-se que Pierre Bayle defendeu a possibilidade de uma república de ateus fundada na jurisdição universal da consciência e que Espinosa considerou que a *libertas philosophandi* constituía a primeira garantia de qualquer sistema político.

Ora, na esfera daquilo a que se poderia chamar a jurisdição universal da consciência, pontificam Ribeiro Sanches e Anastácio da Cunha para quem a questão da tolerância é nuclear no pensamento filosófico do século XVIII. Ambos se aproximam do deísmo, da aceitação de uma religião natural e racional movida por princípios de uma moral universal, cuja supremacia não pressupõe nem instituições eclesiásticas nem ortodoxias religiosas.

Nesta linha, Ribeiro Sanches insiste no prejuízo e no dano que causa à boa educação a intolerância. “Se a escravidão faz perder aquela igualdade civil que faz o vínculo e a força do estado, a intolerância faz perder aquela humanidade que é o desejo de a conservar para imitar o Supremo Criador.”¹⁵ Logo, em seu entender, a boa educação revela-se incompatível com as leis que não respeitam a liberdade de consciência dos indivíduos e não promovem a paz e a união de todos os cidadãos, considerados livres e iguais. Eis aqui um forte argumento para a relação tensa de Ribeiro Sanches com o representante da embaixada portuguesa em Paris, depois de 1749, ano da

¹⁴ SANCHES, António Nunes Ribeiro. Método para Aprender e Estudar a Medicina. In: *Obras*, vol 1. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1959, p. 28.

¹⁵ *Ibidem*, p. 275-276.

morte do diplomata e seu amigo pessoal D. Luís da Cunha, e para a sua recusa ulterior em regressar a Portugal, no tempo de Pombal.

Num outro plano, mais íntimo e pessoal, Anastácio da Cunha, concebendo Deus como Ser Supremo e Universal, procurava compatibilizar o conceito de divindade providente e benfazeja de Pope com a visão do supremo artífice de Voltaire, tão insondável quanto inacessível, como revelam os fragmentos de *Essay on Man* e *Universal Prayer* de Pope e o poema *La Loi Naturelle* de Voltaire, que traduziu para seu uso e meditação.¹⁶

Com a apropriação destes contributos singulares, aos quais poderíamos associar outros sinais e vozes igualmente expressivos, procura-se elevar a liberdade à categoria de linguagem universal do homem em busca da felicidade. Por isso, em fim de século, o “tolerantismo” é para os setores católicos esclarecidos um problema a combater abertamente. Dito de outro modo, os mais altos desígnios dos apóstolos das Luzes e os insondáveis caminhos abertos por libertinos, ateus, materialistas e revolucionários aparecem confundidos sob a designação de “tolerantismo”, conceito que anatematiza, simultaneamente, a livre expressão do pensamento e a livre opção de crença religiosa. Enfim, tanto os ultramontanos como alguns setores da ilustração católica, encaram a tolerância religiosa e civil como ameaça à integridade do catolicismo, à moralidade pública e à ordem política da monarquia. Estas premissas norteiam as principais obras de cunho apologético publicadas no século XVIII em Portugal, muitas delas traduzidas do francês. Uma eloquente prova de vitalidade desta corrente apologética que condena a tolerância é *O deísmo refutado por si mesmo, ou exame dos princípios de incredulidade, espalhados nas diferentes obras de João Jacques Rousseau em forma de cartas*, do abade Bergier, que foi traduzido por Francisco Coelho da Silva e publicado em Portugal, em 1787, cerca de vinte anos depois da 1ª edição francesa. Dando a conhecer o essencial do pensamento de Rousseau, a refutação de Bergier estigmatiza, no essencial, a liberdade de pensamento e denigre a tolerância como valor social e político.

Em face do cunho confessional que as elites dominantes portuguesas conferem ao pensamento ilustrado que, no plano social e cultural, limita e cerceia a livre aceitação de todos os ideais do século das Luzes, o optimismo filosófico que contagia os debates sobre a educação no mundo luso tem de

¹⁶ FERRAZ, Maria de Lurdes, Rodrigues, José Francisco e Saraiva, Luis (coord.). *Anastácio da Cunha, 1744-1787. O matemático e o poeta*. Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1990 e ESTRADA, Maria Fernanda. José Anastácio da Cunha: Vida e Obra. In: AAVV, *José Anastácio da Cunha. O tempo, as ideias, a obra*. Braga: 2006, vol.1, p. 121-127.

se alicerçar em outros valores e tem de mobilizar outros meios e motivos de afirmação.

Recordo que, em 1756, o oratoriano Teodoro de Almeida proclama nas páginas iniciais do terceiro volume da sua monumental *Recriação Filosófica* que “nunca em Portugal se viu tão bem estabelecida, e radicada a sã filosofia como no tempo presente [...] já não anda escondida, solitária, perseguida, mas aparece em público, com tanto séquito [...] que mais parece que triunfa”.¹⁷ A autoconfiança de Teodoro de Almeida, decorrente da sua formação filosófica e científica, acentua a pertinência crítica do seu juízo público. Em nome da ciência e do progresso, subordinava a crítica do passado à realização presente e futura da razão crítica das Luzes.

Teodoro de Almeida, convicto dos seus ideais e possuidor de um saber demonstrável e útil, agia como filósofo, ou seja, o seu estatuto de cultor do saber experimental e científico, equiparava-o, no essencial, ao *savant* ou homem de letras. Esta condição social e cultural de excepção, assinalada aos homens de letras, vinha sendo reivindicada, de forma coerente e sustentada, em Portugal, desde os inícios do século XVIII.

Sugestivamente, em 1720, Rafael Bluteau, fixava no verbete “Sciencia” do *Vocabulário Latino e Português* o sentido moderno de um saber fundado “no rigor filosófico” e considerado pelo método que o produzia “um conhecimento certo, e evidente pelas suas causas”.¹⁸ Por isso acrescentava: “a sciencia he o mais rico thesouro do mundo; nella consiste toda a gloria do homem; com as suas máximas se instruem os Principes, se governam os povos [...]. Com ella chega o homem a imitar a immensidade Divina, fazendo-se presente em todos os lugares, para examinar a natureza de todas as creaturas; com a sciencia aprendem os Medicos a curar doenças, os Politicos a governar Estados, os Juizes a discernir a inocencia, os Matematicos a prever o futuro & os sabios a cultivar as virtudes”.¹⁹ Ela é, ainda segundo as palavras de Bluteau, “a inventora das Artes, a mestra dos costumes, e a directora de todas as empresas humanas” que tanto explica “as entranhas da terra para vermos nella como se gera o ouro, e como em crystal a agua se congela” como nos ensina “a viver em boa paz e amizade”.²⁰ Cultivando ao mesmo

¹⁷ ALMEIDA, Teodoro de. *Recreação Filosofica ou dialogo natural para instrução de pessoas curiosas que não frequentarão as aulas*. 3ª edição. Lisboa: Regia Officina Typografica, 1758, p. 2-3.

¹⁸ BLUTEAU, Rafael. *Vocabulario Portuguez & Latino*. Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva, 1720, t. VII, c.2 p. 523.

¹⁹ *Ibidem*, c.1 p. 524.

²⁰ *Ibidem*.

tempo a matemática, a física, a economia ou outra esfera de saber – não há filosofia, no século XVIII, sem recurso ou na ignorância do *fiat lux* do método experimental –, o filósofo tinha o sentimento de participar das conquistas exaltantes da ciência, mas recusava fechar-se num sistema único de saber, pois, como afirmava Verney, em Filosofia, o sistema moderno consiste em “não ter sistema”.²¹ Com este espírito, o filósofo procurava explorar a missão civilizadora da ciência moderna, colocando-a ao serviço do progresso e do bem-estar da sociedade. Ao divulgar as suas concepções e os seus avanços, o filósofo lutava contra o preconceito, contra a ignorância, visando a educação e a emancipação do gênero humano.

Esta ambição desmesurada, aliada a uma verdadeira ética da escrita, transforma a missão do filósofo na esfera social. Vejamos então como se autorrepresentam os homens de letras, que lugar reclamam na sociedade e que magistério acabarão por exercer. No artigo “Philosophe” da *Encyclopédie*, o filósofo é, por excelência, um porta-voz privilegiado da razão crítica.

*Les autres hommes sont déterminés à agir sans sentir, ni connaître les causes qui les font mouvoir, sans même songer qu’il y en ait. Le philosophe au contraire demêle les causes autant qu’il est en lui, & souvent même les prévient, & se livre à elles avec connoissance [...] Ainsi il évite les objets qui peuvent lui causer des sentimens qui ne conviennent ni au bien-être, ni à l’être raisonnable, & cherche ceux qui peuvent exciter en lui des affections convenables à l’état où il se trouve.*²²

Em todas as situações é a autonomia da crítica que funda a superioridade do filósofo. Comparada com a centelha divina, a razão opera uma profunda mutação no horizonte da vida humana. Em síntese, “*La raison est à l’égard du philosophe, ce que la grace est à l’égard du chretien. La grace détermine le chrétien à agir; la raison détermine le philosophe*”.²³

Neste quadro de valores, o cosmopolitismo filosófico, fundado na livre escolha dos indivíduos, na igualdade de todos perante a verdade e no exercício livre da crítica torna-se indissociável do vocabulário das Luzes. De fato, o termo “cosmopolita” vulgariza-se nos diversos idiomas europeus desde os inícios do século XVIII. Na Alemanha, *Weltbürger* regista-o logo em 1701; em Inglaterra, Shaftesbury adopta-o em *The Moralists* (1709); em

²¹ “Este é o sistema moderno; não ter sistema”, VERNEY, *op. cit.*, vol.3, p. 202.

²² DU MARSAIS, *Philosophe*. In: DIDEROT, Denis & D’ALEMBERT, Jean Le Rond. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 12:509–511 (Paris, 1765), ARTFL Encyclopédie Project – Robert Morrisey, General Editor, Glen Roe Assoc. Editor – University of Chicago, consultado em 5 de Outubro de 2014. URL: <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.11:1250.encyclopedie0513>

²³ *Ibidem*.

França, Fénelon emprega-o no *Dialogues des morts* (1712) e, pouco depois, o *Dictionnaire de Trévoux* assinala o seu significado (1721); em Portugal, o *Vocabulário Português e Latino* de Rafael Bluteau (1711-1730) ignora o termo mas, em contrapartida, anota que “República das Letras se chamão collectivamente as pessoas doudas e applicadas ao estudo das sciencias, de cujas obras se faz menção em huns livrinhos, que nos vem de Hollanda, também chamados Republica das Letras”,²⁴ referindo-se, com toda a probabilidade, à publicação periódica *Nouvelles de la République des Lettres* dirigida por Pierre Bayle, a partir de 1684.

O vínculo de adesão de autores e publicistas à República das Letras reflete-se no domínio do pensamento, através da disputa de ideias e do confronto de perspectivas filosóficas. Ora, é exatamente no contexto da divulgação da literatura estrangeira dedicada à filosofia e à ciência que ecoa a famosa máxima inscrita por Bernardo de Lima numa das páginas da *Gazeta Literária*, publicada no Porto nos anos de 1761-1762: “Um estrangeiro que nos é útil deve ser nosso compatriota assim como é de todo o mundo o homem sábio”.²⁵

Aos poucos, vai-se generalizando a opinião de que as artes e a ciências desempenham um papel de primeira grandeza no progresso dos povos e “que estes são felizes quando aqueles que o governam são sábios”.²⁶ Os filósofos são assim investidos da responsabilidade de serem educadores da Humanidade e conselheiros dos Estados, ideia que Wolff, discípulo de Leibniz, sintetiza nesta expressão lapidar: “Cabe aos filósofos serem simultaneamente perceptores do universo e mestres dos príncipes”.²⁷

Como se percebe, o poder do intelectual é transposto para o cenário da História. Chamado a intervir em matérias polémicas de governo, sob a forma de conselho, tratado ou carta, o filósofo atua sempre no pressuposto de que quem dá ou escreve a sua opinião goza de liberdade intelectual. Na qualidade de intérprete da natureza, da vida e das aspirações do homem, o filósofo conquista a condição de mediador da verdade, o que lhe empresta uma aura de respeito e confere ao seu trabalho a vocação de um verdadeiro apostolado cívico.

Explicitando melhor esta linha de compromisso, António Soares Barbosa, preservando o estatuto de educadores da Humanidade aos

²⁴ ARAÚJO, op. cit., p. 20 e BOTS, Hans, WAQUET, Françoise. *La République des Lettres*. Paris: Éditions Belin, 1997.

²⁵ *Gazeta Litteraria ou Noticia Exacta dos Principaes Escriptos Modernos*. Porto, 1761, vol 1, p. 6.

²⁶ *Ibidem*, p. 3.

²⁷ GUSDORF, Georges. *L'Avènement des Sciences Humaines au siècle des Lumières*. Paris: Payot, 1973, p. 107.

“entendimentos mais cultos e verdadeiramente filosóficos”,²⁸ articula o primado lógico e moral do pensamento moderno com o estado de adiantamento da filosofia natural. No *Discurso sobre o Bom e Verdadeiro Gosto na Filosofia* (1766) sustenta que a filosofia natural alicerça o entendimento do homem e a felicidade das repúblicas.

O Binómio Civilização/Educação no Mundo Luso-Brasileiro

Generaliza-se então a ideia, cara à filosofia do direito pombalino, de que “a necessidade pública” e a prática das “nações civilizadas”, expressões constantes nos diplomas régios, impunham a aceitação dos benefícios do progresso das ciências e das artes.²⁹ Se a aplicação ao estudo da natureza faria prosperar a *res publica*, da educação promanaria a conquista da civilização. Neste sentido, é muito revelador que o principal objetivo do *Directorio que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão* (1758) consista “unicamente em cristianizar, e civilizar estes até agora infelizes e miseráveis povos, para que saindo da ignorância, e rusticidade, em que se acham, possam ser úteis a si aos moradores e ao Estado”.³⁰ O ensino da língua portuguesa era fundamental para transformar a natureza bruta dos nativos. Daí que nas escolas destinadas aos meninos, a fundar no imenso e inexplorado território da Província do Grão Pará e Maranhão, a instrução daqueles se baseasse na “doutrina cristã, a ler, escrever e contar na forma que se pratica em todas as escolas das Nações civilizadas”.³¹

Chegados aqui, importa perguntar: porque é que no século XVIII os conceitos de educação e civilização aparecem ligados entre si? Que sentidos comuns e específicos revestem os conceitos de educação *versus* civilização? Que importância atribuir à associação destes dois campos semânticos nos textos estrangeiros e portugueses da segunda metade do século XVIII e dos primórdios do século XIX?

Reconhecida como o resultado de um processo evolutivo, a civilização, “à europeia”, constitui uma norma político-moral e, por outro lado, encerra um critério de julgamento da não civilização ou da barbárie. É um conceito

²⁸ BARBOSA, Antonio Soares. *Discurso sobre o Bom e Verdadeiro Gosto na Filosofia*. Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues, 1766, p. 6.

²⁹ ARAÚJO, Ana Cristina, (coord.). *O Marquês de Pombal e a Universidade*. 2ª edição. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014, p. 15-16.

³⁰ *Directorio, que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão, em quanto Sua Majestdade não mandar o contrario* (1758). Lisboa, Oficina de Miguel Rodrigues, p. 2.

³¹ *Ibidem*, p. 4.

de síntese que nomeia uma totalidade histórica, de raiz moral e religiosa, e nesta perspectiva abre novos horizontes à crítica social.³²

No século XVIII, como sabemos, existe uma crítica dirigida contra a civilização (Rousseau) e uma outra crítica formulada em nome da civilização (Voltaire, Mirabeau, Ferguson). Neste caso, que maior ressonância teve em toda a Europa, a crítica reconhece a existência de um acento histórico em todas as coletividades humanas e, a partir do primado da religião, reserva-se o direito de examinar, de aprovar, de reprovar e de pôr em pé de igualdade diferentes povos agregados por uma cultura comum. Portanto, na época das Luzes, o eurocentrismo enuncia-se através da convocação da religião, da moral, do direito, da economia, da taxinomia e até da filosofia natural. Numa palavra, a civilização, como expressão de autoconhecimento e de crítica do presente, nomeia sociedades estranhas, projeta-se nelas e concede-lhes o direito a existirem.

Em França, o primeiro dicionário que assinala o aparecimento da palavra civilização é o *Dictionnaire Universel* de Trévoux. Na primeira edição de 1743 o uso técnico do termo no campo da jurisprudência exprime o primado da legalidade e do direito civil. A edição de 1771 recupera a raiz etimológica de civilização, remetendo para a noção de civilidade, fixada desde a Renascença. O neologismo privilegia também a lição de Mirabeau, *L'Ami des Hommes* (1758), que faz da religião o suporte e o freio da sociabilidade, encarando-a como esteio da civilização e fator de união dos povos.

Mais tarde, o *Nouveau Dictionnaire français contenant de nouvelles créations du peuple français* (1795) precisa que:

*ce mot, qui ne fut en usage qu'en pratique, pour dire qu'une cause criminelle est faite civile, est employé pour exprimer l'action de civiliser ou la tendance d'un peuple de polir ou plutôt de corriger ses moeurs et ses usages en portant dans la société civile une moralité lumineuse, active, aimante et abondante en bonnes oeuvres.*³³

De acordo com este registo, a civilidade não artificializa comportamentos, não se reduz a uma arte de *tromp d'oeil* de virtudes inexistentes, não encobre defeitos, exterioriza apenas qualidades e inspira os bons costumes.

³² BENVENISTE, Émile, "Civilisation - Contribution à l'histoire du mot", in *Hommage à Lucien Febvre*, Paris, Armand Colin, 1953, p. 47-53 e STAROBINSKI, Jean. *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*. Paris: Éditions Gallimard, 1989, p. 11-58. Para a análise comparada do conceito, vejamos: BÉNETON, Philippe. *Histoire de mots: culture et civilisation*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1975 e BENREKASSA, Georges. *Le Langage des Lumières. Concepts et savoir de la langue*. Paris: PUF, 1995.

³³ STAROBINSKI, op. cit., p. 13.

Civilizar significaria, portanto, polir condutas, abolir comportamentos grosseiros, suavizar sentimentos, esclarecer os indivíduos e conformar moralmente a sociedade, de acordo com as máximas do cristianismo e da “boa razão”.

Em Portugal, a evolução semântica ignora, no século XVIII, o termo civilização e apenas dicionariza “civildade” e “civilizado”. A lexicografia portuguesa privilegia, num primeiro momento, o acento jurídico de “civis”, na raiz de civildade, e, da segunda metade do século XVIII em diante, faz sobressair o significado de “cortesia e urbanidade” por oposição a “rusticidade” e “grosseira”.³⁴ Para Moares Silva, a noção de civildade, compreende, portanto, “urbanidade”, cujo significado remete para “cortesia, bom termo, estilos de gente civilizada, e polida, civildade, policia”. Por seu turno, “cortesia” quer dizer “o proceder do cortezão; urbanidade, policia no falar, no modo de portar-se, falar, e obrar, acatando a Deus, e as coisas sagradas, aos soberanos, e mayores, e superiores; aos iguaes; e inferiores guardando o que prescreve o bom uso e estilos da Corte e gente bem educada”.³⁵ Mais abrangente é o adjectivo “civilizado”, fixado pelo bispo frei Francisco de São Luís no *Ensaio sobre alguns Sinonimos da Lingua Portuguesa*. Para este ilustrado dignitário da igreja e político liberal três vertentes iluminam o significado da palavra: a lei, a polícia e a educação/ilustração. Desdobrando os termos da mesma equação significante acrescenta: “As leis estabelecem a civilização entre os povos bárbaros formando os bons costumes. Os bons costumes aperfeiçoam as leis, e algumas vezes as suprem, entre os povos policiados”. E “a polidez exprime no trato e ações a perfeição das virtudes sociais”³⁶ que, segundo o mesmo autor, só se alcançam por meio da educação.

A enorme abrangência das palavras civilização e civilizado explicam a sua rápida vulgarização. De fato, a palavra civilização nomeava uma realidade preexistente, formulada até então de forma múltipla e variada, remetendo para civildade, urbanidade, boas maneiras, educação dos espíritos, cultura das artes e das ciências, desenvolvimento material das sociedades, sentido de observância religiosa e unidade cristã. Enfim, para os indivíduos e para os povos, civilização designava, antes de mais, o processo cumulativo instaurado pela civildade cristã. Recorde-se que a religião, longe de ser

³⁴ SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario de Lingua Portuguesa recopilado dos Voabularios Impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado*. 2ª edição. Lisboa: Typ. Lacerdiana, 1813.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ SÃO LUÍS, Francisco de. *Ensaio sobre alguns Sinonimos da Lingua Portuguesa*. 4ª edição. Lisboa: 1863, p. 153-154.

subalternizada pela moral natural é considerada, desde logo por Mirabeau, como o principal esteio da civilização. Porém, seria preciso esperar pelo século XIX para perceber que o novo conceito poderia comportar-se como um termo laicizado de substituição da religião, uma espécie de “parusia da razão”.³⁷

Se bem virmos, a palavra civilização comporta o sufixo ação que conota um processo e particulariza uma característica imanente à sociedade. Curiosamente, a palavra civilização faz a sua aparição no vocabulário social ao mesmo tempo que surge a acepção moderna de progresso. Civilização e progresso configuram assim dois termos obrigatórios de uma mesma equação filosófica. Por isso, Benveniste, reportando-se ao século das Luzes, salienta que:

*De la barbarie originelle à la condition présente de l'homme en société, on découvrait une gradation universelle, un lent procès d'éducation et d'affinement, pour tout dire un progrès constant dans l'ordre de ce que la civilité, terme statique, ne suffisait plus à exprimer et qu'il fallait bien appeler la civilisation pour en définir ensemble le sens et la continuité.*³⁸

Com o termo civilização ganha-se a ideia de sentido e de continuidade, ou seja, uma visão histórica da sociedade que comporta, igualmente, uma interpretação otimista, secularizada e teleológica da sua evolução.

Só que os autores que inicialmente utilizam o termo não têm a mesma concepção daquilo que podíamos chamar a força motriz de civilização. Para Mirabeau e Turgot é a religião, para Montesquieu é a lei, para os discípulos de Ferguson é a História, para Adam Smith e Miller é a riqueza, e para a generalidade dos filósofos do século XVIII são as Luzes. Na senda desta posição, Guizot dirá mais tarde que para satisfazer a exigência de uma vida civilizada não basta instruir os homens, quer dizer, ministrar-lhe conhecimentos e desenvolver neles aptidões instrumentais, é preciso educá-los, ou seja, fazer deles homens livres e emancipados, de pensamento elevado e incapazes de se vergarem a qualquer tipo de tirania ou arbítrio.³⁹

O binômio educar/civilizar, evocado por Guizot, remete para duas interpretações diferentes de civilização, interpretações que a Revolução Francesa contribuiu para acentuar. De um lado temos aqueles que associam

³⁷ STAROBINSKI, op. cit., p. 14.

³⁸ BENVENISTE, Émile. *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Éditions Gallimard, 1966, p. 340.

³⁹ GUIZOT, François. *Histoire de la civilisation en Europe, depuis la chute de l'Empire Romain jusqu'à la Revolution Française*. Nouvelle édition. Paris: Didier, 1853.

educar, emancipar, civilizar e que acentuam a laicidade do processo civilizador, na linha de Condorcet, Saint-Just, Guizot e Michelet que, em 1831, atribuía à França o pontificado da civilização nova, e do outro lado temos Edmundo Burke e Benjamin Constant que, em reação à apropriação revolucionária do poder laico e sacralizado na esfera civil, confinam a civilização à religião, a valores tradicionais, às descobertas do espírito e ao progresso moral e material da sociedade. Para estes autores a barbárie residia no igualitarismo dos demagogos e nos excessos da própria revolução. O ideal de civilização, sendo alheio ao desígnio de facções e grupos sociais, deveria concorrer para a união dos povos e para a aceitação de diferentes estádios de evolução das nações.

Perante o que ficou exposto, acentua-se a convicção de que o neologismo civilização opera num campo clivado por distintas filosofias da história e concepções pedagógicas. Na esfera da pedagogia, a partir dos anos trinta do século XVIII, a problemática filosófica da “educação” ganha, em Portugal, uma importância nevrálgica no debate de ideias das Luzes.

Sob o signo de John Locke, as questões relativas ao método dos estudos, da instrução, da divulgação de conhecimentos úteis e da formação moral e religiosa da juventude convocam, especificamente, a atenção de grandes autores como, por exemplo, Martinho de Mendonça de Pina e Proença, *Apontamentos para a educação de um menino nobre*, (1734), Luis António Verney, *Verdadeiro Método de Estudar para ser útil à República e à Igreja* (1746), António Nunes Ribeiro Sanches, *Cartas sobre a Educação da Mocidade* (1760) e João Rosado Vilalobos e Vasconcelos, *O perfeito pedagogo na arte de educar a mocidade em que estão as Regras de policia e urbanidade cristã, conforme os usos e costumes de Portugal* (1782).

Pondo de lado os contributos conhecidos e insistentemente glosados dos primeiros três autores, gostaria de salientar a originalidade do discurso de João Rosado Vilalobos e Vasconcelos, professor régio de Retórica e Poética em Évora. A novidade do *Perfeito Pedagogo* consiste em implicar a sociedade civil na educação, tornando educáveis todos os cidadãos e tornando civilizados todos os indivíduos, fossem eles instruídos ou não. Aliando a educação, ou seja, um programa formativo para a juventude, à civildade, isto é, a um modelo de interação social norteado por condutas polidas, por ações benfezas e filantrópicas e pelo ideal do bem comum, Vilalobos e Vasconcelos fixa deveres úteis à escola e mostra que os benefícios sociais da educação promanam, essencialmente, da civilização.

Dirigindo-se à mocidade portuguesa, procura fornecer um modelo de conduta adaptado aos códigos de sociabilidade burguesa da segunda metade do século XVIII, marcados pelo convívio interclassista, secularizado, de cariz mundano e matriz cristã. Este tipo de ensinamento, malvisto pelos setores mais conservadores da sociedade portuguesa, mereceu, inicialmente, a rejeição da Real Mesa Censória. A primeira versão da obra, com o título *Educação Nacional em que se dão as regras da polícia e urbanidade christam proporcionados aos usos e costumes de Portugal* foi impedida de circular. Acusado de pretender “conciliar os usos corruptos do mundo com as sacrosantas leis do cristianismo”,⁴⁰ o professor de retórica que traduzira, em surdina, Montesquieu e se preparava para dar ao prelo os *Elementos da polícia geral de hum estado* (1786-1787) e uma tradução do tratado filantrópico de Bernard Ward que intitulou *Plano de uma obra pia, geralmente útil ao Reino de Portugal, para serviço da Igreja e do Estado* (1782) foi também censurado por ser bastante “versado na leitura dos filósofos modernos, usando frequentemente das suas frases, e expressões, capazes de fomentarem as paixões de natureza corrupta”.⁴¹

A supressão pela Real Mesa Censória da obra *Educação Nacional em que se dão as regras da polícia e urbanidade christam proporcionados aos usos e costumes de Portugal* ficou também a dever-se ao fato de o seu autor vincular a educação a um ideal de felicidade e de bem-estar de acento terreno e secular, o que o levava a elogiar, repetidamente, os costumes do século, o “convívio com o belo sexo”,⁴² a leitura, a conversação e o bom trato social. O parecer da censura, datado de no ano de 1777, considera-o, por isso, porta-voz de “uma moral relaxada”, acusa-o de querer tornar aceitáveis preceitos ligados à “ vaidade mundana” e reprova o seu intento de querer regular a vida civil sem recurso à Teologia Moral. A autonomia ética acordada à sociedade educada *versus* civilizada constitui, mais tarde, a chave do sucesso de *O Perfeito Pedagogo*, título que atribui ao texto que fora alvo de severa censura, mas que acabaria por correr, com as respectivas licenças, em 1782, mantendo inalterados grande parte dos parágrafos censurados.⁴³

⁴⁰ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Real Mesa Censória*, caixa10, censura nº 85.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ TERRA, Ana Lúcia Silva. *Cortesia e Mundanidade. Manuais de Civilidade em Portugal nos séculos XVII e XVIII*. Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2000, p. 196-197. Com informação para o Brasil colonial, FONSECA, Thais Nívia de Lima, *Letras, ofícios e bons costumes: Civilidade, ordem e sociabilidade na América Portuguesa*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

Algo de semelhante acontece com *O Filósofo Solitário*, versão traduzida e adaptada de *De La Philosophie de la Nature* de Delisle de Sales, texto excluído pela censura, em 1771 e que, com grande escândalo, vem também a público, de forma perfeitamente legal, em 1786. Estudamos a polêmica que envolve esta publicação anônima, que alguns autores atribuem a Francisco de Melo Franco, e verificamos que ela contribuiu para amplificar a visão antropológica e as principais linhas de força da teoria política de Rousseau.⁴⁴ À semelhança do autor de *Émile ou de l'Éducation*, o anônimo “Filósofo Solitário” sustenta que o homem, “o mais perfeito” dos seres da natureza, suporta o conhecimento útil de todas as coisas que dizem respeito à vida. E que o selvagem não deixa de ser homem por estar privado de atividade intelectual ou de linguagem. O que o distingue de outros entes da natureza é apenas a liberdade. O Homem sente logo existe.⁴⁵ E “é naturalmente livre”, logo “deve dirigir o seu entendimento à virtude”.⁴⁶ Com base nesta argumentação, *O Filósofo Solitário* rejeita os males da civilização, ou seja, o modo de vida urbana e os vícios da sociedade, aos quais contrapõe a paz de um sereno refúgio natural. Admite ainda que o indivíduo que se julga livre e digno de si mesmo pela prática da virtude não pode consentir o fanatismo nem deve obedecer àqueles que “no espírito da mentira fundão a sua jurisprudência e no da intriga a sua política”.⁴⁷ Conclui assim que, em sociedade, as leis existem para proteger a liberdade dos cidadãos e que os governantes são eleitos para protegerem o cumprimento das leis.⁴⁸ As traves mestras do discurso de *O Filósofo Solitário* representavam, como se vê, uma séria ameaça para a sociedade de Antigo Regime e eram interpretadas por outros setores esclarecidos, por alguns bons espíritos das Luzes, como uma clara provocação. Compreende-se assim que os contemporâneos não deixassem passar em claro as questões mais importantes daquela obra anônima. No debate, três equações são ponderadas de forma antinômica: natureza versus civilização; degradação moral e social versus progresso das

⁴⁴ ARAÚJO, Ana Cristina. *O Filósofo solitário e a esfera pública das Luzes*. In: *Estudos de Homenagem a Luis António de Oliveira Ramos*. Porto: Universidade do Porto, vol. 1, 2004, p.197-210.

⁴⁵ “Depois de examinar a Natureza do principio sensível, he preciso examinar tambem se o Homem he o unico ente que tem este principio. Estas questões esclarecidas conduzem muito a observar a Natureza dos nossos órgãos; a distinguir os sentidos internos; a ver como a imaginação, a memoria, os habitos, e as paixões influem n’alma. Em huma palavra, a estabelecer o principio: *Eu sinto logo existo*”, *O Filósofo Solitário*. Lisboa: Regia Officina Typografica, 1787, t. II, p. 22.

⁴⁶ *Ibidem*, t. III, p. 15.

⁴⁷ *Ibidem*, t. III, p. 66.

⁴⁸ *Ibidem*, t. III, p. 17.

artes e das ciências; religião natural *versus* religião revelada. A linguagem dos críticos é, quase sempre, pouco elaborada. Os exemplos mezinhos e as referências a outros autores proibidos são também bastante contidas. Em geral, quase todos concordam que as proposições do “Filósofo Solitário” são “temerárias”, “sediciosas”, “nocivas”, “monstruosas” e perturbadoras da paz pública. E há até quem considere que as teorias expostas, “se fossem abraçadas”, poderiam ter consequências imprevisíveis, semelhantes, talvez, aos efeitos devastadores de uma “guerra cruenta”.⁴⁹

Deste modo, e com a consciência da importância das mudanças ocorridas na cultura europeia durante o século XVIII, um opositor do *Filósofo Solitário* pergunta:

A quem devem as boas Artes e Sciencias os seus progressos senão às Academias? A quem deve o nosso Portugal sahir do século barbaro e libertarse do deplorável estado em que jazia a sua literatura senão à restauração da nossa Conimbricense Academia? Que dirão os Academicos de Londres, de Pariz, de todas as Nações lendo aquelas absurdas proposições?⁵⁰

A ideia de associar a felicidade dos povos ao estado de evolução das artes e das ciências, ao crescente poder das instituições culturais e à sábia política esclarecida dos soberanos funcionava assim como apologia do tempo presente e como freio ao avanço de ideais e valores que destruíam a hegemonia alcançada pelos intelectuais das Luzes.

Esta temática não era de modo nenhum marginal na sociedade portuguesa de finais de século. Sabemos que ela é particularmente enfatizada pelo discurso fisiocrata que desloca para o campo econômico, e em especial para a agricultura, o moderno papel desempenhado pela educação no desenvolvimento de um modo vida consentâneo com o progresso material e com a felicidade pública. Basta ver como Manuel Gomes de Lima Bezerra equaciona o problema em *Os Estrangeiros no Lima*, obra muito curiosa construída a partir do diálogo travado entre um filósofo francês, um comerciante inglês, um viajante italiano, um genealogista castelhano e um médico português. Entre o local e o global, entre a terra-mãe que acolhe a primeira sociedade econômica que se cria no reino, “*A Sociedade Económica dos Bons Compatriotas Amigos do Bem Público de Ponte de Lima*” e o horizonte cosmopolita das Luzes, os cinco homens debatem os principais tópicos da ilustração iluminista e propõem

⁴⁹ Resposta ao *Filósofo Solitário em abono da verdade. Por hum Amigo dos homens*. Lisboa: Oficina de António Rodrigues Galhardo, 1787, p. 8.

⁵⁰ *Analyse do Filósofo Solitário feita por hum filósofo sociável*. Lisboa: Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1787, p. 16.

reformas econômicas, de fomento da agricultura e da indústria. Neste terreno, o autor, Manuel Gomes de Lima Bezerra, também ele correspondente de várias academias nacionais e estrangeiras, depois de afirmar que “não bastão os desvellos dos Corpos Académicos para que as Artes floresçam, e se aperfeiçoem: he necessário estimular os moços hábeis do paiz, a que viagem por aquelles Reinos, onde ellas se praticão com mais perfeição”⁵¹, reconhece “que há na nossa monarquia muita instrução mas pouca educação” e, assentando no papel primordial da educação para o fortalecimento da sociedade civil, esclarece que “se cuidava muito em formar sábios e artistas, mas que não cuidava nada em formar homens”.⁵²

O propósito da formação dos espíritos liga-se à organização da sociedade civil e fornece, digamos assim, a chave para o entendimento da noção de civilização. Neste quadro, a crença na perfectibilidade humana aponta para a “reinvenção da sociedade”, permitindo associar num mesmo plano explicativo “determinantes geográficas, formas de implantação humana, regras de sociabilidade, uma fisiologia particular, traços psicológicos constantes”⁵³ e crenças comuns.

As viagens filosóficas levadas a cabo no país, na Europa e nos territórios ultramarinos, especialmente no Brasil, sob tutela da Academia das Ciências de Lisboa, com base nos programas ou instruções de Domingos Vandelli e de António de Sá, demonstram, cabalmente, o cunho civilizador do programa utilitarista e instrutivo das Luzes em Portugal, em finais de século. À margem da pedagogia tradicional, das instituições seculares de ensino, a aventura da viagem, a indagação de outros costumes e modos e vida e a revelação da natureza formam um polo inovador de educação e de autoconhecimento coletivo. Sobre este ângulo de observação, as instruções de Domingos Vandelli nas *Viagens Filosóficas ou Dissertação sobre as importantes regras que o Filósofo naturalista nas suas peregrinações deve principalmente observar* (1779) sobre o método e as regras “científicas” a observar no registo do conhecimento físico e moral dos povos constituem uma verdadeira cartilha civilizadora.⁵⁴ De forma límpida, os objetivos ideológicos deste programa, de

⁵¹ BEZERRA, Manuel Gomes de Lima. *Os Estrangeiros no Lima*. Coimbra: Real Oficina da Universidade, 1785-1791, t. 2, p. 101.

⁵² *Ibidem*, t. 2, p. 103.

⁵³ REVEL, Jacques. *A invenção da sociedade*. Tradução Vanda Anastácio. Lisboa: Difel, 1990, p. 171.

⁵⁴ Com mais informação, VARELA, Alex Gonçalves, “*Juro-lhe pela Honra de Bom Vassallo e Bom Português*”: Análise das memórias científicas de José Bonifácio de Andrada e Silva (1780-1819). São Paulo: Annablume, 2006.

matriz ocidental e europeia, serão curiosamente enunciados pelo pai fundador do Brasil independente nos célebres “Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil”.⁵⁵

Rigorosamente, não surpreende que Bonifácio de Andrada e Silva transporte para a leitura que faz dos índios o complexo eurocêntrico das Luzes, ou seja, a visão do mundo e da natureza que aprendera com Alexander van Humboldt e outros pensadores e naturalistas célebres, aquando da sua viagem filosófica pela Europa. A poucos anos da Independência do Brasil, na qualidade de secretário perpétuo da Real Academia das Ciências de Lisboa, Bonifácio de Andrada e Silva no discurso anual à Academia de 1815, frisava, com os olhos postos no engrandecimento do império Luso, que “aumento ou decadência das Letras em qualquer Nação he o critério mais seguro para ajuizarmos a sua civilização e prosperidade; porque as causas que promovem as sciencias e as artes, são as mesmas que fomentão e adiantão a felicidade das Nações”.⁵⁶

Ao serviço da monarquia imperial portuguesa e, mais tarde, como obreiro e pai fundador do Brasil independente, Bonifácio de Andrada e Silva sempre atribuiu à educação um papel de primeira grandeza na formação dos povos, na afirmação da unidade do gênero humano e na evolução progressiva da civilização. De um lado e de outro do Atlântico se foi generalizando, portanto, a ideia de que só através da educação, os homens tenderiam a superar as diferenças de desenvolvimento plasmadas pela temporalidade histórica.

Artigo recebido para publicação em 22/10/2014

Artigo aprovado para publicação em 19/11/2014

⁵⁵ Apresentados sob a forma de projecto de lei à Assembleia Geral Constituinte, em 1823, os *Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil* foram publicados nesse mesmo ano no Rio de Janeiro. Este documento integra a coletânea organizada por Miriam Dolhnikoff, *Projectos do Brasil. José Bonifácio de Andrada e Silva*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 89-121.

⁵⁶ SILVA, José Bonifácio de Andrada. *Programa Extraordinario da Academia Real das Sciencias de Lisboa, proposto e annuciado na sessão publica de 24 de Junho de 1815*, sl., sn.