

ILUSTRACIÓN Y REFORMA DE LA TEOLOGÍA EN PORTUGAL EN EL SIGLO XVIII

Enlightenment and Theology Reform in Portugal in the XVIIIth century

Ana Cristina ARAÚJO
Universidad de Coimbra

RESUMEN: El debate sobre la racionalidad intemporal de la verdad compromete, en el siglo XVIII, la unidad del campo teológico. Al margen de la Escolástica, la renovación de esta área del saber supone valorar la Exégesis bíblica, la Historia Eclesiástica y la razón crítica.

En Portugal, fray Manuel del Cenáculo Vilas Boas, Luís António Verney y los miembros de la Junta da Providência Literária, contribuyen, con sus ideas y proyectos de reforma, a modernizar la enseñanza conventual y universitaria de los estudios de Teología.

En este proceso, la reforma de la Universidad de Coimbra (1772) señala también el triunfo del regalismo de la época del marqués de Pombal.

Palabras clave: Universidad, Pombal, Verney, regalismo, Teología.

ABSTRACT: In the 18th century the discussion around truth's timeless rationality compromises the theological field's unity. Aside scholasticism, this knowledge area's renewing goes through biblical Exegesis, ecclesiastical history's and critical reason's valorization.

In Portugal, Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas, Luis Antonio Verney and the member of the Junta da Providência Literária contribute, with their reformist ideas and projects, to the modernization of Theology's conventual and universitarian teaching.

In this process, the University of Coimbra's reform (1772) also marks the Pombalist regalism's triumph.

Keywords: University, Pombal, Verney, regalism, Theology.

1. CIENCIA, HISTORIA Y TEOLOGÍA

En el Siglo de las Luces, el pensamiento teológico se abre a otras materias consideradas subsidiarias. Esta apertura implica una profunda revisión de criterios y métodos en terrenos específicos como: la Exégesis bíblica, la Hermenéutica sagrada y la Historia eclesiástica. En el contexto de las ciencias religiosas, la reafirmación de la historicidad de las fuentes de la fe e, incluso, del cristianismo, suponía valorar el método histórico y crítico-filológico, de carácter humanista, perfeccionado y dotado de otro alcance en este siglo. En el pasado, el recurso a la filología había mantenido a la teología atada a la retórica. Pero en una época en que los más lúcidos representantes de la Iglesia afirman que «las cosas de la religión no consisten en palabras, sino en hechos»¹, la crítica filológica se ve forzada a aliar la inteligencia de la palabra a lo verídico de los hechos contenidos en el mensaje bíblico².

La lección de las Sagradas Escrituras y la tradición son revaluadas, porque se han admitido errores e interpretaciones abusivas, tanto en la fijación de los lugares de la teología, como en los dispositivos de transmisión de la fe, a lo largo del tiempo. La revelación sobrenatural, sometida a la criba de la crítica, a la prueba de la autenticidad filológica y al contraste con la Historia, sostiene una visión optimista del futuro, apadrinada por la filosofía de las Luces. Y esto porque la pedagogía divina, observada a la luz de las preocupaciones del presente, hacía inteligible el progreso gradual de las sociedades humanas hacia un estadio de civilización más cercano a la perfección. En este sentido, puede decirse que la *Aufklärung* no sólo inaugura una «segunda Reforma», sino que también hace depender la renovación del catolicismo de la autenticidad de los valores seculares de todas las iglesias históricas de Occidente³.

Anticipando, en este punto, la renovación de los estudios teológicos católicos, Bossuet, en el *Discours sur L'Histoire Universelle* (1681), no separa la Biblia de los escritos antiguos y de los mitos paganos. Para este teólogo francés, la historia sagrada, al universalizar el destino del hombre, había adquirido, con el catolicismo, una expresión concreta y documentable. Así, dentro de una comunidad de fe, escindida por el dogma, después de la reforma protestante, la razón y la Historia se encargaban de demostrar la autoridad indiscutible del Dios de las Escrituras, de acuerdo con la univocidad interpretativa de la Vulgata, tomada ésta como sinónimo de la superioridad histórica de la Iglesia de Roma⁴.

1. VILAS BOAS, Fray Manuel del Cenáculo. Carta Pastoral: *Todas as Emprezas mais importantes*. p. 66. *Apud* GAMA CAEIRO, Francisco da. *Frei Manuel do Cenáculo. Aspectos da sua actuação filosófica*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1959, p. 184.

2. GUSDORF, Georges. *Dieu, la Nature et l'Homme au Siècle des Lumières*. Paris: Payot, 1972, p. 195.

3. *Ibíd.*, p. 92.

4. HAZARD, Paul. *A Crise da Consciência Europeia (1680-1751)*. Lisboa: Ed. Cosmos, 1971, pp. 156-159.

Pues bien, a la luz de esta precursora reevaluación histórica del cristianismo es como las ciencias religiosas van a profundizar en lo que las une y distingue en el campo de las creencias, de la santidad y de la Teología. Semejante programa, llevado a sus últimas consecuencias, implicaba, como señala Georges Gusdorf, «une démultiplication de l'idée de vérité, une sorte de polythéisme ou de relativisme des valeurs intellectuelles, succédant au monothéisme monolithique de naguère». Esta aventura del espíritu, por otra parte, no habría sido posible sin una «mutation complète de l'épistémologie, en dehors même des disciplines théologiques»⁵.

Realmente, la especialización del pensamiento teológico sigue la tendencia a la relativización del fenómeno religioso en el campo de la Filosofía. La religión, «reconciliada» con la Historia y con la naturaleza, se aleja del milagro y procura adecuar el lenguaje de los secretos de la fe a la inteligibilidad de las cosas de la vida. El misterio sigue existiendo como alimento de lo sagrado pero, para aprehender la verdad revelada, la dogmática y la moral ocupan lugares aparte. En términos teóricos, la autenticidad de las creencias resiste a la indiferencia o a la duda de los que se oponen a ella. En la práctica, la crítica seculariza algunas ideas-eje del pensamiento cristiano, no sin que, internamente, la Iglesia siga la misma dirección, provocando el retroceso de la pastoral del pecado, frente a la capacidad de juicio del individuo moral, y sustituyendo el lenguaje del miedo a la condena eterna, por la esperanza en la redención de la humanidad⁶.

En paralelo con esta adaptación de la vivencia religiosa al espíritu de la época, se nota que la reivindicación de un cristianismo racional garantiza, objetivamente, la renovación de la teología. En este proceso, el desvelamiento problemático del mensaje cristiano hace compatible la promesa de Dios con la voluntad del hombre, armoniza la trascendencia divina con la idea de una finalidad inmanente al devenir histórico, y es un correlato del descubrimiento de las primeras leyes físico-matemáticas que empiezan a regir el universo físico.

Si el tema de la finalidad inmanente a la obra de la creación no era completamente nuevo —aflorea ya en el pensamiento de algunos autores del Renacimiento— la extensión y la objetividad que las ciencias de la naturaleza alcanzan en el Siglo de las Luces le confieren mayor aceptación a esta premisa filosófica de la modernidad. Se comprende, por lo tanto, que el diálogo entre la filosofía y la teología se desarrolle dentro de la nueva axiomática de las ciencias, y no al margen de ella⁷. Este diálogo se ve facilitado porque el sentido de la revelación anticipa, idealmente, la aprehensión filosófica de la modernidad. En otras palabras,

5. *Ibidem*, p. 153.

6. DELUMEAU, Jean. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: PUF, 1971. ROGIER, L.-M. *Le Siècle des Lumières et la Révolution (1715-1800)*. En ROGIER, L.-M., AUBERT, R. y KNOWLES, M. D. (dirs.). *Nouvelle Histoire de L'Église*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

7. Sobre este tema es fundamental la perspectiva desarrollada por GUSDORF, Georges. *La Révolution Galiléenne*. Paris: Payot, II, 347 y ss.

la promesa divina, transustanciada por la mano del hombre, permanece como motivo de simbolización del futuro. La idea de consumación del tiempo, plasmada en la aporía iluminista del progreso —en el que el devenir histórico, eminentemente futuro, presupone la convicción de que prevalece una experiencia pensada pero aún no vivida— apunta, de manera inequívoca, hacia la secularización de la teleología judeo-cristiana. Con la proclamación enfática de la superioridad de los tiempos modernos sobre los antiguos —cuestión crucial en la crisis de la conciencia europea que desputa a finales del siglo xvii— baja a la tierra la esperanza de un hombre mejor y de una humanidad más perfecta. El sitio de la providencia divina lo ocupa ahora la razón universal; el reino de la naturaleza empieza a estar sometido a la lógica de que «todo lo que es real es racional»; de manera autosuficiente, la historia, dotada de una temporalidad constitutiva y construida, se piensa como «causa de sí misma y raíz espontánea de su devenir»⁸. En correlación con esto, la teología, subordinada a la razón histórica y filológica, procura articular la fe en la perfección insuperable de Dios, con la inacabada perfectibilidad humana, expresada a través del progreso de la ciencia y de la técnica e interiorizada, como certeza, en el nivel intelectual y moral. Sin escamotear la dificultad de conjugar la razón universal, la libertad del hombre —cuya acción se desplaza al escenario de la Historia— y la verdad de la naturaleza —inteligible a partir de leyes necesarias, formuladas matemáticamente—, la Teología no deja de transportar la conciencia crítica de los nuevos tiempos al campo de la hermenéutica de lo sagrado⁹. Pero al admitir la coexistencia de la razón histórica y la verdad científica, restringe, necesariamente, la esfera de comprensión de lo divino.

Básicamente, las conquistas del saber humano se dan validez entre sí, sin recurrir a fuerzas exteriores o a factores ajenos a la naturaleza. La ciencia moderna se presenta como obra de la razón humana, independiente de Dios y subordinada a un conjunto de procedimientos controlables y demostrables. Siendo así, los principios físico-matemáticos que cimentaban las nuevas disciplinas científicas, garantizaban, igualmente, la universalidad del método que las había posibilitado.

2. LA CONSTITUCIÓN DE UN MODELO: FRAY MANUEL DEL CENÁCULO VILAS BOAS

En este contexto, el debate ideológico tampoco quedó fuera de la tentación del paradigma de las ciencias. En la primera mitad del siglo xviii, Christian Wolff refuta los elementos irracionales del dogma, partiendo, exactamente, de una posición de

8. CATROGA, Fernando. Cientismo e Historicismo. *Seminário sobre o Positivismo*. Évora: Centro de Estudos de História e Filosofia da Ciência, 1998, 3, p. 27.

9. Sobre el impacto de la conciencia crítica en el pensamiento filosófico y teológico de los siglos xvii y xviii y, especialmente, en Espinosa, véase PEREIRA, Miguel Baptista. *Modernidade e Secularização*. Coimbra: Almedina, 1990, pp. 14-18.

estricta observación de los criterios de racionalidad impuestos por la matematización de lo real. Construye un sistema teológico crítico-deductivo, sin merma de la sustancia de la fe, pero de carácter claramente universalizador. Wolff adapta la teología a las preocupaciones epistemológicas de su época y reinscribe la necesidad de sistematización del Derecho Natural bajo una concepción racional y moral de justicia. De este modo, alía la sabiduría del hombre a la bondad de Dios, haciendo inteligibles, simultáneamente, los principios racionales que jerarquizaban y distinguían las esferas religiosa y civil. Recogiendo el pensamiento de Wolff, uno de los más importantes teólogos portugueses del siglo XVIII, escribe:

Wolfio da una idea de esta práctica Geométrica sobre asuntos de Religión, tanto en su *Theologia Mathematico-philosófica*, como en la meditación segunda de la obra *Meletemata Mathematico philosophica*, y en otros sitios... [...].

Este espíritu consiste en tomar como principios y axiomas cosas que son universalmente verdades, cosas sin discusión, y admitidas como auténticas, y de ahí hacer sus tentativas de proposiciones, y descubrir incógnitas. Establecidas las primeras proposiciones generales, se deducen otras más sencillas, y de este modo se van encadenando otras según su orden natural, hasta concluir¹⁰.

La defensa del método llevaba, sin embargo, implícita la cuestión de la utilidad social del conocimiento. La reforma de la teología debía incorporar el saber de las otras ciencias, consideradas indispensables para el progreso de la sociedad. Por eso, fray Manuel del Cenáculo añade que «la ayuda de la Matemática a la Teología, Filosofía, y uso del mundo, es visible, y mayor que todos los argumentos para rechazarla»¹¹.

El reconocimiento de la importancia de las ciencias exactas y naturales en la configuración de la *forma mentis* de los futuros teólogos, quedaría consagrada en el *Plano dos estudos para a Congregação dos religiosos da Ordem Terceira de São Francisco do Reino de Portugal*, concebido en 1796 por el provincial fray Manuel del Cenáculo Vilas Boas. Este documento, precursor, en muchos aspectos, de la reforma de la Facultad de Teología de la Universidad de Coimbra (1772), introducía, como asignaturas propedéuticas de la Teología, la Filosofía racional, la Geometría, la Ontología y la Neumatología. El componente experimental en la enseñanza de las materias físico-matemáticas y filosófico-naturales se observa, también, en el nuevo plan de estudios conventuales de la Orden Tercera de San Francisco. Para secundar la lección de los mejores autores: «el profesor tiene que enseñarles a los discípulos [...] como le he encargado [...] los diferentes monumentos del mundo físico que haya en

10. VILAS BOAS, Fray Manuel del Cenáculo. *Cuidados Literarios do Prelado de Beja em graça do seu Bispado*. Lisboa: Oficina de Simão Thaddeo Ferreira, 1791, p. 112.

11. VILAS BOAS, Fray Manuel del Cenáculo. *Memorias Historicas e Appendix Segundo a Disposição Quarta da Collecção das Disposições do Superior Provincial, para Observância, e Estudos da Congregação da Ordem Terceira de S. Francisco*. Lisboa: Regia Officina Typographica, 1794, II, p. 209.

el museo del convento, e instruirlos con las nociones necesarias, para que ellos en el curso teológico sepan entenderse en la física sacra»¹². Al utilizar esta curiosa expresión, el futuro obispo de Beja, rompía con la literalidad bíblica y certificaba científicamente, no el relato de la creación, sino todas las alusiones al universo, a la historia de la tierra y a la geografía que contenían los libros sagrados. Sin desmentir concepciones ancestrales, y sin vociferar contra los innovadores, pone su erudición al servicio del ministerio religioso, instituyendo un verdadero diálogo entre la Teología y las ciencias. Del entendimiento que así forja entre la trascendencia divina y la inmanencia natural obtiene, más tarde, la conclusión de que: «La naturaleza es en Dios una fuente, y un centro de leyes originales, principios de muchas otras, que son regias de justicia y virtud»¹³. Y, por consiguiente, «la misión del sabio sería interpretar la revelación de Dios en la naturaleza; la del teólogo, interpretar la revelación de Dios en las Escrituras»¹⁴.

De acuerdo con esta concepción, el programa de estudios de la teología que la orden tercera de San Francisco adopta, a partir de 1769, comprende también las asignaturas de Historia de la Filosofía, Ética y Derecho Natural. La formación de los futuros doctores se completaba con la asistencia a las asignaturas de Historia Eclesiástica, Religión Revelada, Teología Dogmática y Escrituras. Desde un punto de vista general, se observa claramente la importancia que se le concede a la teología positiva sobre la teología especulativa. Las Escrituras, la tradición y la patristica constituyen los cimientos de la carrera:

Por contraposición a la escolástica, se rechaza el método silogístico y se prohíben las *cuestiones de lo posible* [...]. Se tiene en cuenta la necesidad del estudio de las fuentes auxiliares de la Teología —la Historia—, sobre todo la Historia Eclesiástica, la Exégesis, la Hermenéutica, la Crítica, el Estudio de las Lenguas, particularmente las Orientales, la Elocuencia: y la Lógica¹⁵.

Finalmente, se defiende la iniciación a las Bellas Letras y la preparación en Sagrados Cánones, o sea, en Derecho Canónico.

12. *Disposições do Superior Provincial Para A Observância Regular E Litterária da Congregação da Ordem Terceira de S. Francisco Destes Reinos, Feitas em os annos de mil setecentos e sessenta e nove e setenta*. Lisboa: Regia Officina Typographica, 1776. Disp. 2.ª, II, pp. 28-29. Esta edición se hizo con el objetivo de mostrar que el *Plano de estudos para a Congregação dos religiosos da Ordem Terceira de São Francisco*, publicado por primera vez en 1769, estaba de acuerdo con los Estatutos de la Universidad de 1772.

13. VILAS BOAS, Fray Manuel del Cenáculo. *Instrução Pastoral do Excelentissimo e Reverendissimo Senhor Bispo de Beja, sobre a Justiça Christã*. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1794, p. 12. (Esta pastoral se difundió en enero de 1778, aunque su impresión fue posterior).

14. SILVA DIAS, José Sebastião da. Portugal e a Cultura Europeia (Secs. XVI a XVIII). *Biblos, Revista da Faculdade de Letras de Coimbra*, 1952, XXVI, 393.

15. GAMA CAEIRO, Francisco da. *Op. cit.*, pp. 69-70.

Una selección bien fundamentada de autores y obras secundan las opciones programáticas de fray Manuel del Cenáculo. En la Apologética y en la Dogmática, Bossuet, Gerson, Rollin y Lamy forman la biblioteca básica de la carrera. En la Teología histórica y en la Exégesis, áreas privilegiadas en el programa de estudios teológicos del convento de *Nossa Senhora de Jesus*, se manifiesta claramente la influencia de los padres de San Mauro y de su principal centro de expansión intelectual, la abadía parisina de St. Germain-des-Près¹⁶. Los maurinos, grandes impulsores de las ciencias históricas auxiliares, como la Paleografía, la Diplomática y la Cronología, suministraban las mejores ediciones de los santos padres de la Iglesia, de textos evangélicos y de otras fuentes indispensables al desarrollo de la Historia eclesiástica y literaria. La atención que se le concede al *Novo Tratado de Diplomática*, de Mabillon, en parte traducido y publicado por fray Manuel del Cenáculo, en 1773, subrayaba, a su vez, la importancia que se daba a la crítica documental en el estudio de la Teología. A pesar de estar connotados por la corriente jansenista, Claude Fleury, en la *Historia* de la Iglesia, y Pierre Nicole, en la Teología Mística, constituyen referencias obligatorias en la formación de los futuros doctores. Además de la *Histoire ecclésiastique*, de Fleury, y del *Livre de Mystique*, de Nicole, se aconsejaba leer la *Lógica* y la *Ética* del protestante Heinecius. De modo semejante a Fleury, la proyección de Heinecius, profesor y teórico de Derecho Natural de la Universidad de Halle, se dejará sentir en la reforma de Pombal de 1772. En otro plano, debe también admitirse la permeabilidad de la carrera teológica en relación a la doctrina regalista, ya que fray Manuel del Cenáculo fue adepto de las tesis de Febronio y de António Pereira de Figueiredo. Finalmente, en el terreno de la filosofía, las recomendaciones de lectura apuntan, expresamente, hacia Muratori, Verney y Morelly.

Frente a la decadencia sufrida por los estudios teológicos en Portugal —comprobada por la crítica con que Verney fulmina, en 1746, la enseñanza académica y monástica vigente—, la reforma iniciada por fray Manuel del Cenáculo se presentaba de acuerdo con las orientaciones modernas cultivadas en los más prestigiosos centros universitarios europeos. En este sentido, merecen ser destacadas las preocupaciones mostradas en pro del florecimiento de las lenguas orientales, consideradas indispensables para la renovación de la exégesis bíblica. Por iniciativa del provincial de la orden tercera de San Francisco, comienzan a impartirse, en el convento de *Nossa Senhora de Jesus*, clases de griego, árabe, sirio, hebreo, y también

16. La reforma de la Congregación de San Mauro, y gran parte de las obras realizadas por los benedictinos de St. Germain des Prés circulaban sueltas en el convento franciscano de *Nossa Senhora de Jesus*. Cfr. VILAS BOAS. *Fray Manuel del Cenáculo. Memorias Historicas e Appendix...*, pp. 200-201. En una página del *Diario* de fray Manuel del Cenáculo, correspondiente al año 1767, se encuentra también esta valiosa nota: «El día 24 de marzo, fue encargada para Paris por mi hermano Fr. Ant^o. la H. Literaria de Francia, por los Benid^{os}. de San Mauro, en 10 tom. de 4^o, y el Catecismo evangélico de nuestro Tercero Fr. Plácido Olivier. *Cit.* en CAEIRO, Francisco da Gama. *Op. cit.*, p. 58.

se funda una academia de estudios orientales que, periódicamente, organiza certámenes literarios y conferencias. Los futuros profesores de estas lenguas: Paulo Hodar, nombrado profesor de Hebreo de la Universidad de Coimbra después de la reforma de 1772; fray António Baptista, autor de las *Instituições de Língua Árabe para uso das escolas da Congregação da Terceira Ordem*; y fray João Sousa, autor del moderno *Compêndio de Gramática Árabe* (1795), mantuvieron, todos ellos, estrechas relaciones con la Academia de estudios orientales fundada por fray Manuel del Cenáculo¹⁷.

Pero las innovaciones de fray Manuel del Cenáculo no son sólo éstas. Quedaron profundas transformaciones pedagógicas en el *cursus studiorum* conventual. Las denominaciones de lectores de prima, terciá, nona y víspera quedan abolidas. Se prohíben las apostillas en todas las asignaturas. A los alumnos se les da la oportunidad de discutir los temas explicados en las lecciones. A los maestros se les insta a exponer las materias de modo claro y según una metodología demostrativa, para evitar vanas y sutiles especulaciones. El ritmo de las clases se interrumpe de manera regular para realizar conferencias eclesiásticas, destinadas, según parece, a debatir cuestiones y puntos específicos de la doctrina¹⁸.

Después de lo que ha sido expuesto, se comprende el juicio póstumo de Aragão Trigoso Morato respecto al provincial de la orden tercera de San Francisco: «el primero que en nuestros días estableció en Portugal un sistema razonado de enseñanza [...] el cual sistema adquirió tal reputación, que después lo hemos visto grandemente adoptado en la reforma de la Universidad»¹⁹. A pesar de la exageración de esta idea, fray Manuel del Cenáculo —nombrado, más tarde, presidente de la Real Mesa Censoria, miembro de la Junta da Providência Literária, obispo de Beja y arzobispo de Évora— merece, sin duda, por el trabajo realizado al servicio de su orden, del Estado y de la Iglesia, el sobrenombre de reformador ilustrado. Pero es necesario precisar que las directrices ideológicas de su pensamiento fueron muy pronto compartidas por un grupo más vasto de eruditos. Verney, depositario como fray Manuel del Cenáculo, de una cultura de inspiración iluminada católica, de fondo

17. SALGADO, Vicente. *Origem e progresso das línguas orientaes na Congregação da Terceira Ordem de Portugal. Offerecido ao exmo. E revmo. Sr. Bispo de Beja*. Lisboa: Simão Thaddeo Ferreira, 1790. Cf. MACHADO, José Pedro. Os estudos arábicos em Portugal. En *Mélanges d'études luso-marrocaïnes dédiés à la memoire de David Lopes et Pierre de Cenival*. Lisboa, 1945, pp. 167-216; y SOUSA VITERBO. Notícia de alguns arabistas e interpretes de linguas africanas e orientais. *Instituto. Revista Scientifica e Literaria*. Coimbra, 1905, 52, pp. 370-373.

18. MARCADÉ, Jacques. *Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas Évêque de Beja, Archevêque d'Evora (1770-1814)*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1978, pp. 43 y ss.

19. ARAGÃO TRIGOSO MORATO, Francisco Manuel de. Elogio Historico do Excellentissimo e Reverendissimo D. Dr. Manoel do Cenáculo Arcebispo d'Évora [...]. Recitado na Assembleia Publica da mesma Academia, de 24 de Junho de 1814. *Historia e Memorias da Academia Real das Sciencias de Lisboa*. Lisboa, 1815, IV, pp. 76-77.

italiano, se anticipa al rumbo que tomará la reforma de las instituciones de enseñanza, defendiendo orientaciones específicas en todas las ramas del conocimiento.

3. LA CRÍTICA DE VERNEY A LA ENSEÑANZA DE LA TEOLOGÍA

La carta 14ª del *Verdadeiro Método de Estudar* (1746), libro fundamental para comprender la larga polémica que rodeó la obra de Verney, está íntegramente consagrada a la Teología²⁰. Según Verney, los teólogos portugueses se olvidaban de las Escrituras y, desconociendo la opinión de los modernos, se jactaban, con garbosa retórica, de su propia ignorancia: «Todos hablan y ninguno de ellos fundamenta lo que dice; todos critican a los Modernos, y ninguno ha leído a esos Modernos»²¹.

Con cierta ironía, caricaturiza la obediencia ciega a la escolástica: «Decidle a un tomista que la *Summa* de Santo Tomás no es válida para esta época. ¡Se vendría el cielo abajo! Se incoaba inmediatamente un proceso criminal de religión»²². Manteniendo una posición equidistante y prudente frente a la Inquisición, manifiesta, no obstante, poco respeto por sus modos de actuar. Sin cuestionar la defensa de la integridad de la fe ni la necesidad de un combate inteligente a todas las proposiciones heréticas, tanto de origen protestante como judío, duda de la competencia de los calificadores de los tribunales religiosos. Es que éstos, añade, desconocían totalmente las fuentes, las máximas y las razones de las creencias que condenaban. Sin reconocerles competencia teológica para juzgar cuestiones de doctrina, llega a admitir que, algunas veces, los calificadores confunden «una herejía con una opinión católica o tolerable»²³. Y, con una actitud claramente iluminista, aboga, contra los defensores de la Teología especulativa, que «a quien estudia Teología Positiva para saber los fundamentos de los dogmas, le basta leer los fundamentos; pero a quien la estudia para defenderse contra sus enemigos, tiene que ver todo lo que estos han escrito»²⁴.

Siguiendo a Richard Simon, exégeta católico y orientalista bastante polémico en el siglo XVIII, y cuya obra marca una nueva etapa en los estudios bíblicos europeos, Verney sostiene que la base escrituraria del cristianismo es inseparable de su

20. ANDRADE, António Alberto de. Bibliografia da Polémica Verneiana. *Brotéria, Cultura e Informação*. Lisboa, 1949. XLIX. En relación al análisis de los puntos teológicos más polémicos, véanse: ANDRADE, António Alberto de. Vernei e a Cultura do seu Tempo. *Acta Universitatis Conimbrigenis*, 1966, pp. 201-208, y SILVA DIAS, José Sebastião da. *Op. cit.*, pp. 514-419.

21. VERNEY, Luís Antonio. *Verdadeiro Método de Estudar*. António Saldado Junior, edición y organización. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1952, IV, 230. Cf. PINA MARTINS J. V. de. Luís António de Verney contra a Escolástica. *Arquivos do Centro Cultural Português*. Lisboa, 198 XV, pp. 609-622.

22. *Ibidem*, p. 287.

23. *Ibidem*, p. 257.

24. *Ibidem*, p. 258.

tiempo histórico²⁵. Como monumento humano de inspiración divina, susceptible, por lo tanto, de generar diversas versiones, la Sagrada Escritura es considerada como hecho auténtico puesto que en ella se fija el sentido de la verdad revelada²⁶. Restablecer la autenticidad del Verbo es algo que se hace al margen de la fe pero ya que la crítica contribuye a depurar las fuentes de las creencias, le devuelve al cristiano ilustrado por las Luces del siglo, la responsabilidad de enjuiciar mejor el alcance de la revelación. De todas las categorías exteriores al espíritu del dogma, la crítica es la que mejor disputa la primacía de ser, efectivamente, la guardiana del templo. Porque aplica, de manera rigurosa e infalible, las leyes de la gramática y de la sintaxis de las lenguas antiguas a la interpretación de los textos, y porque compara la comprensión humana, limitada y falible, a los superiores desig-nios de Dios²⁷. Depositarios de la tradición divina, los escritos bíblicos y patristicos, expuestos al valor de la crítica, deberían, incluso así, estar de acuerdo con la norma definida por la institución eclesiástica, según señalaba Richard Simon. En paralelo, también la autoridad de la Iglesia universal, de los concilios generales, de la Iglesia romana y de los santos padres procedía de la tradición, principio infalible y fuente de prueba de todas las conclusiones teológicas. En función de esta concepción doctrinaria y arqueológica del cristianismo, compartida por otros grandes teólogos del siglo XVIII, la Historia religiosa y la Exégesis bíblica constituyen los puntales del plan de estudios que Verney propone para la enseñanza de la ciencia teológica.

Su opinión era que la crítica bien fundamentada salvaguardaba la unidad del dogma y desterraba hacia las brumas del olvido contradicciones y juicios probables sobre materias de fe. La tradición, piedra de toque de los dogmas de la fe, tenía por límite a la razón. Por eso, comprender las verdades del catolicismo parecía algo inverosímil sin recurrir a la Historia, Geografía y Cronología y sin dominar las lenguas orientales²⁸. A partir de estos saberes, sostiene que «una verdad teológica, que depende de un hecho y doctrina escrituraria, no se puede probar

25. La obra de Richard Simon, condenada por protestantes y católicos, era medianamente conocida en Portugal. Algunas listas de bibliotecas de conventos testimonian la existencia de ejemplares de la obra de Simon. La primera edición completa de sus obras se encuentra en la Biblioteca del Colegio Real de San Pedro, en Coimbra.

26. «El Teólogo debe saber el verdadero sentido de la Escritura en que se apoya para probar los Dogmas. Pero, a veces, varían los códigos y las versiones antiguas, tanto de los textos en sí mismos, como entre sí; varían, incluso, los textos; además, los Judíos y Herejes argumentan con los textos originales. Por lo que es necesario entender la lengua de las Fuentes para poder contestarles, de lo que se deduce que esta erudición le es necesaria al Teólogo». VERNEY, Luís António de. *Op. cit.* IV, p. 284.

27. HAZARD, Paul. *Op. cit.* pp. 153 y ss.

28. Es que, como él decía: «con la Historia Profana y Eclesiástica se aclararon los fragmentos oscuros de los SS.PP., se descubrió la finalidad de sus escritos y opiniones, y todo lo que era necesario para vencer las dificultades. Y aunque muchos padres escribiesen en Lenguas Orientales, aparecen en estos dos siglos hombres que, entregándose enteramente a dichas lenguas, no sólo los entendieron bien, sino también con tal exactitud los tradujeron a la Lengua Latina, que cualquiera puede hoy tener un concepto de dichas obras». *Ibidem*, p. 266.

sin descubrir y cualificar ese hecho y esa doctrina²⁹. Una vez más se detecta en Verney la indeleble huella dejada por la lectura de *Histoire critique du texte du Nouveau Testament* (1689) de Richard Simon, principalmente cuando éste afirma que «la religion consistant principalement en choses de fait, les subtilités de ces théologiens, qui n'ont pas eu une conaissance exacte de l'antiquité, ne peuvent pas nous découvrir la certitude de ces faits»³⁰. Pero donde más se nota la influencia ejercida por el modelo exegético que el teólogo francés expuso, por primera vez en la *Histoire critique do Vieux Testament* (1678), es en la restauración del espíritu y de la letra de los libros sagrados.

No sorprende que, apoyándose en ésta y en otras enseñanzas, hiciese depender los criterios de cientifismo de la moderna teología del espíritu crítico, del método y de la opinión de los «filósofos modernos», que «persuadieron al mundo de esta verdad que nunca entendió la escuela Peripatética, y viene a ser que el entendimiento no se perfecciona con arengas, sino con razones claras y bien expuestas»³¹. La novedad de su teología racional consistía más en el método y en la agudeza de la consulta de los textos sagrados que en cuestiones de fondo doctrinal. Reafirmando la primacía de las Escrituras sobre la revelación natural, Verney se mantenía fiel a la idea, expresada por Bacon, de que el conocimiento científico ponía de manifiesto, por otros caminos, la infinita sabiduría de Dios. Por otro lado, su adhesión al iusnaturalismo de Puffendorf y de Wolff no apuntaba a la disolución ético-racional del elemento religioso, como tampoco contemporizaba con el universalismo transhistórico característico de los sistemas panteístas y deístas. Por eso, contra la neutralidad y contra el positivismo de la religión, en nombre de la ética, a la manera de Espinosa, Verney aconsejaba que «en materia de Teología, no se debe introducir la razón natural, a no ser cuando sirva para declarar y defender el dogma»³².

Sin abandonar una perspectiva metafísica, defiende su visión filosófica de la Teología en la disertación titulada *De Conjungenda Philosophia cum Theologia*, presentada, en 1747, en la Academia Teológica de la Universidad Romana. Animado por los comentarios de Muratori y por la buena acogida de los sabios de la Academia, decide desarrollar sus tesis en el *Apparatus ad Philosophiam et Theologiam* (1751), obra que le proporcionó algunos sinsabores, ya que fue escandalosamente plagiada por don Próspero de Aquila en la versión francesa del *Dictionnaire de Théologie* y en la edición italiana del *Dizionario Portatile della Teologia*³³.

29. *Ibidem*, p. 268.

30. SIMON, Richard. *Histoire critique du texte du Nouveau Testament, où l'on établit la vérité des artes sur lesquels la religion chrétienne est fondée*. Roderman: Chez Reinier Leers, 1689, Prefacio: 8. s/n.

31. *Ibidem*, p. 271.

32. *Ibidem*, p. 283.

33. ANDRADE, António Alberto de. *Vernei e a cultura do seu tempo...*, p. 211.

Como ya se ha señalado, el «análisis de las fuentes le niega el derecho a la originalidad en ideas o planos, quedando reducido el pedagogo teórico a erudito de vasta e inteligente lectura»³⁴. Pero este hecho no reduce el alcance filosófico y didáctico de la obra de Verney, deslucida por el vértigo ecléctico de un pensamiento que le da a las ideas más avanzadas de las Luces la plasticidad de las formas que mejor se adaptan a la cultura nacional. Por lo que respecta a la Teología, el mensaje de Verney no llega a concretar, al contrario de lo que le ocurre a fray Manuel del Cenáculo, orientaciones específicas de lectura³⁵ —a pesar de la vasta erudición que manifiesta— y, además, frustra las expectativas de los que siempre esperaron los doce tomos del *Compêndio Teológico* que, según él, estaba preparando desde finales de la década de los cuarenta. Sólo se conoce el esquema que siguió en esa redacción sin terminar y extrañamente destruida. En una carta al marqués de Valença, con fecha de 11 de abril de 1748, expone, creemos que por primera vez, el plan de la obra³⁶. Llegó a escribir seis tomos —la mitad del compendio—, pero, por razones que no han sido nunca aclaradas, los debió destruir, como debió abandonar también el magno proyecto que se había propuesto.

4. LA REFORMA DE POMBAL DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

Pues bien, es justamente a partir de la obra de fray Manuel del Cenáculo y de la reflexión precursora de Luís António de Verney, como vamos a comenzar el análisis de la reforma de la Facultad de Teología que hizo Pombal en la Universidad de Coimbra. Ésta, como los hechos lo demuestran, surge como remate institucional de un sistema de ideas conocido, perfeccionado y profundamente debatido. Dirigiendo el análisis hacia los aspectos políticos y programáticos que anticipan y

34. *Ibidem*, p. 206.

35. ANTÓNIO SALGADO JUNIOR, en su edición del *Verdadeiro Método de Estudar* (1952), que ya hemos citado, subraya la influencia ejercida por Claude Fleury, Mabillon, Du Pin y Lamy en el contenido expositivo de la 14.^a carta. Esta opinión la aceptan, sin reservas, casi todos los especialistas. Por las razones que presentamos en el texto, nos parece limitado el criterio de validez doctrinal de Verney en relación a la Teología. Nos parece que su erudición es bastante más amplia. En este sentido, merece la pena comentar que, al contrario de lo que sucede en las restantes cartas que se integran en el *Verdadeiro Método de Estudar*, la 14.^a, dedicada a la Teología, no presenta ninguna reseña bibliográfica que documente y apoye las orientaciones teológicas que sigue. Este hecho, revela, por sí solo, la cautela y las reservas que Verney, un eclesiástico, pone en la difusión de obras y de autores probablemente censurados y reprobados por la Curia Romana, pero que, no por ello, dejan de inspirarle simpatía.

36. El esquema, integrado por siete temas generales, contempla la demostración de los errores y argumentos contrarios a la religión revelada. A saber: el ateísmo, el deísmo, el politeísmo y la idolatría. En casi todos los puntos se explicita la defensa de la teología positiva y el análisis de los fundamentos escriturarios e históricos de los dogmas de la fe católica. Véase la transcripción literal del documento en ANDRADE, António Alberto de. *Op. cit.*, pp. 203-204.

explican la carta de corroboración de los Estatutos de 1772, vamos a detenernos en los avatares que sufre la Facultad en esta coyuntura.

Antes, incluso, de haberse formado la Junta de Providência Literária, encargada de elaborar el *Compendio Histórico del Estado de la Universidad de Coimbra* —una especie de libro negro de la institución— y de redactar los nuevos Estatutos de todas las Facultades, la actividad escolar tenía que hacer frente a serios impedimentos originados por el poder real. En diciembre de 1768 se destituye al cancelario de la Universidad, prior del monasterio de Santa Cruz. Desde entonces, y ya que estaba vacante el más honroso cargo ordinario de la corporación académica, los actos importantes y las ceremonias de concesión de títulos dejan de realizarse. Varias solicitudes de estudiantes que se ven imposibilitados de hacer su examen privado, llegan a la *Mesa da Consciência e Ordens*³⁷.

Si, en el terreno académico, la institución parecía tener que hacer frente a un bloqueo difícil de resolver, en el ámbito específico de cada Facultad se planteaban otros problemas. La extinción, por el marqués de Pombal, en 1767, de la *Academia Litúrgica Pontificia*, que funcionaba desde 1747 en el monasterio de Santa Cruz, tuvo consecuencias negativas en la congregación universitaria. La sospecha que recayó sobre los profesores, cuya actividad irradiaba del monasterio, denigraba la reputación y la credibilidad de la enseñanza teológica en la universidad. Injustamente acusados de complicidad con la secta de los jacobeos, los padres de Santa Cruz, que eran miembros de la Academia Litúrgica, detentaban una exigente y actualizada formación teológica. Algunos siguieron ejerciendo el magisterio universitario, después de 1772, junto a otras importantes figuras de los medios agustinianos que llegaron, igualmente, a desempeñar un papel fundamental en la reforma de estos estudios. Éste es el caso, por ejemplo, de don António da Anunciação, maestro de Historia Eclesiástica en la Academia, y más tarde profesor de la misma cátedra en la Universidad; el de don Bernardo da Anunciação, catedrático, en Santa Cruz, de Ritos Eclesiásticos y que, una vez reformada la Universidad, impartiría Exégesis Bíblica del Antiguo Testamento; y también, entre otros, el de don Carlos Maria de Figueiredo Pimentel, de la orden de Santa Cruz, como los anteriores, canónigo magistral de la catedral de Évora y socio de la Academia Litúrgica, al que se atribuyó la cátedra de Exégesis Bíblica del Nuevo Testamento³⁸. A pesar de su carácter comprometedor, la circunstancia que hemos comentado no tuvo, como ya ha quedado documentado, mayores consecuencias, porque los miembros de la *Academia Litúrgica Pontificia* llevaban a cabo, contrariamente a lo que pretendía hacer creer, una acción notable para incrementar los estudios de la Historia Religiosa, de la Teología Simbólica y de la Exégesis Bíblica. En realidad,

37. Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Lisboa. Mesa da Consciência e Ordens. *Universidade*. Leg. 61, caja 183.

38. *Actas das Congregações da Faculdade de Teologia (1772-1820)*. Pref. y notas de RODRIGUES, Manuel Augusto. 1982, 1, pp. XIV-XVI.

formaban una escuela y constituían, a semejanza de otros centros conventuales, un importante centro de renovación del pensamiento religioso en Portugal.

Contiguo a la polémica antijacobea, aunque más escandaloso fue, en la misma época, el proceso levantado contra los pretendidos secuaces de don Miguel da Anunciação. Recuérdese que el 8 de noviembre de 1768, el obispo de Coimbra, partidario de aquel movimiento ascético-místico, hace pública una pastoral en la que condena la lectura y la utilización de ciertos libros de autores franceses, con doctrinas contrarias a las enseñanzas de la Iglesia. Habiendo incurrido en el crimen de lesa majestad, por haber violado la primacía de los tribunales reales en lo tocante a la censura, y acusado de peligroso *sigilista*³⁹ y jacobeo, fue procesado junto con un buen número de implicados, algunos de los cuales miembros de la corporación académica. Para éstos, las represalias fueron inmediatas. La carta regia del 14 de diciembre de 1768, dirigida al vicerrector José António de Sousa Pereira y leída en un claustro plenario de la Universidad, dictaminaba la expulsión inmediata de las clases, en especial de las de Teología, de los jacobeos y defensores de don Miguel da Anunciação. El rey mandaba, expresamente,

excluir de las prelacías y oficios de la dicha Congregación [los canónigos de la regla de San Agustín], como declarados y manifiestos simuladores de la reforma que nunca existió en la orden de los ermitaños calzados de San Agustín, los de la Congregación de Teología de San Benito, que con la misma notoriedad se hallan en el mismo caso, siendo los de las tres Órdenes mencionadas los que han dado mayor escándalo público al mundo, que todos y cada uno de los susodichos sean en seguida borrados de la Universidad, e inhabilitados de tal manera que no sean admitidos en ellas ni en sus clases, ni siquiera por meros ayudantes⁴⁰.

En los bancos de la Universidad de esa época apenas cabían tantos alumnos. En el quinquenio de 1767-1771, uno de los más prolíficos de la segunda mitad del siglo XVIII, en lo que respecta a la asistencia escolar, se registra una media anual de 102 matrículas en la Facultad de Teología⁴¹. Con una población escolar considerable, pero inestable, y con un cuerpo de profesores que acusaba confusión e inseguridad en relación a su futuro, la escuela acata, sin gran resistencia, las medidas que tienden a reformular estos estudios. El documento fundamental de la reforma, el *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra* (1711), identifica las señales de decadencia de la institución y atribuye, unilateralmente, a los jesuitas las causas del desastre de los estudios. Una clara visión crítica ilumina, imaginariamente, la razón satánica del desastre nacional, representada por la

39. Designación que se aplicaba a religiosos que violaban el secreto de la confesión sacramental.

40. Biblioteca da Academia das Ciências. Lisboa. Ms. 73, serie azul, hoja 352, copia de la Carta de S. Majestade escrita á Universidade.

41. TAVEIRA DA FONSECA, Fernando. *A Universidade de Coimbra (1700-1771). Estudo social e económico*. Coimbra: Actas Universitatis Conimbricensis, 1955, p. 42.

acción histórica de la Compañía de Jesús. Como texto normativo de carácter político-ideológico, carente de fundamentación científico-práctica, el *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra* anatematiza también a la Escolástica, desde su nacimiento, y señala los efectos nefastos del método peripatético en la enseñanza de las ciencias sagradas. Quedaban salvaguardos el mérito y el brillo intelectual de algunos, pocos, teólogos humanistas que cursaron estudios en Coimbra. Y denuncia cómo se ha despreciado el uso de la crítica y de la razón en el campo de la Teología⁴². A su vez, los Estatutos de 1772 modifican, radicalmente, las condiciones de acceso a la Facultad, los contenidos de los estudios, los métodos de exposición de las materias, y dejan prever un nuevo esquema de responsabilidades para ejercitar la práctica teológica dentro de la Iglesia⁴³.

La reforma de la Universidad —resultado de un largo período de maduración de ideas y de un proyecto definido con seis o siete años de anterioridad, según indican los documentos actualmente conocidos—⁴⁴ chocaba, por su forma de aplicación, con orientaciones también iluminadas de intelectuales extraños a la Junta de Providencia Literaria, que, con este motivo, habían sido consultados. En relación al lugar y a la función atribuida a la Facultad de Teología en la Universidad, es notorio el desacuerdo de fondo entre Ribeiro Sanches y las personas que llevaron a cabo el proyecto regalista de Pombal.

Según la opinión de este médico portugués, en la Universidad sólo deberían impartirse materias que fueran útiles para la patria y que promoviesen la virtud moral y civil de los súbditos. Empeñado en demostrar «la necesidad que tiene el reino de la educación de la juventud [...] y de las ciencias, sin las cuales [la monarquía] no se puede gobernar ni mantener»⁴⁵, Sanches avanza más y, con base en lo que se presupone ser la neutralidad confesional del Estado⁴⁶, obtiene consecuencias prácticas del principio que enuncia sobre la separación de la Iglesia del

42. RODRIGUES, Manuel Augusto. A Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra e a Reforma Pombalina. *Brotéria, Cultura e Informação*. Lisboa, 1982, pp. 4-6, pp. 553-571. ÍDEM. A Catedra de Sagrada Escritura na Universidade de Coimbra de 1640 a 1910. Alguns apontamentos. *Revista Portuguesa de Historia*. Coimbra, 1975, XV, pp. 94 y ss. y MOTA VEIGA, Manuel Eduardo da. *Esboço Histórico-Litterario da Faculdade de Theologia*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1872.

43. Vide: *Estatutos da Universidade de Coimbra (1772)*. I: Por ordem da Universidade. Coimbra, 1972.

44. Fray Manuel del Cenáculo comenta, en su Diário, que João Pereira Ramos estaba encargado, desde «hacia seis o siete años», de ir «juntando y componiendo lo que fuera necesario para la Reforma de la Universidad». Apud GOMES, Joaquim FERREIRA. Pombal e a Reforma da Universidade. *Brotéria, Cultura e Informação*. Lisboa, 1982, pp. 114, pp. 5-6, p. 537.

45. SANCHES, António Nunes Ribeiro. *Método para aprender a estudar a Medicina ilustrado com os Apontamentos para fundarse bua Universidade Real na cidade do Reyno que se achasse mais conveniente*. Obras, I. Coimbra: Universitatis Conimbrigenensis Studia ac Regesta, 1959, p. 103.

46. El argumento de la neutralidad confesional del Estado, aquí implícito, lo adopta Ribeiro Sanches abiertamente en otros escritos. Cfr. *Dificuldades que tem um reino velbo para emendar-se e outros textos*. Sel. pres. y notas de Vítor de Sá. Porto: Edit. Inova, s./d., pp. 186-189.

Estado. A su modo de ver, las funciones y atribuciones de la Iglesia y del Estado eran distintas y, aunque históricamente se presenten confundidas, la realidad confirmaba que el espacio de la jurisdicción real necesitaba mayor autonomía. Además, todas las religiones estaban situadas al mismo nivel. Luego, no era lícito que una pudiese gozar de mayor favor o protección del Estado que las demás. Según estas ideas, establece que a la Iglesia, y sólo a ella, le competía la responsabilidad de formar a sus representantes: religiosos, teólogos y canonistas. Al insistir en que los estudios destinados a dotar a las carreras eclesiásticas no podrían impartirse en la Universidad, juntamente con «las ciencias humanas»⁴⁷, aleja, totalmente, del grupo de las facultades que se tienen que reformar, Teología y Cánones. Éstas, enseñadas, «a costa de los obispos y de los cabildos, bajo la dirección de los preladados», deberían, no obstante, ser regularmente supervisadas «por dos magistrados fiscales seculares, para que comprueben que no se enseñe doctrina alguna ni se imprima libro o para que concluyan donde se puede contradecir la jurisdicción real, o ley fundamental del reino, costumbre —añade— de la Universidad de París y de Turín»⁴⁸.

Cuando se conocen los presupuestos de la política regalista del marqués de Pombal orientados por el imperativo de una recíproca alianza entre el Estado y la Iglesia y en el secular cruce de la acción ideológica del oficio sacerdotal, exigencia paralela a la naturalización política de la Iglesia y de su conversión en «*instrumentum regni*», se entiende, fácilmente, que la propuesta de Ribeiro Sanches, demasiado avanzada para la época, se vea rechazada. Como subrayaba don Francisco de Lemos, uno de los más influyentes ideólogos de la reforma pombalina, le correspondía a la Universidad, «cuerpo formado dentro del Estado», suministrar las reglas y los principios para que los institutos religiosos estuviesen bien dirigidos, lo que implicaba «suministrar a la Iglesia ministros idóneos, ilustrados y sabios»⁴⁹.

Para conseguir ese objetivo colaborarían las ocho asignaturas y seis sustituciones creadas en la carrera de Teología, y, de manera concomitante, la prohibición de enseñar teología sofística en todas las escuelas públicas y privadas del reino y sus señoríos. Los autores de los Estatutos, o sea, los miembros de la Junta da Providência Literária⁵⁰, definen, con sucinta claridad, la doctrina, el método y la ciencia que pretenden para enseñar Teología. Formaban parte de la carrera las

47. La expresión «ciencias humanas» es suya y sirve para designar a las tres facultades o colegios que propone para la Universidad Real: Filosofía y Matemáticas; Medicina; y Jurisprudencia.

48. SANCHES, António Nunes Ribeiro. *Método para aprender a estudar a Medicina*, pp. 103-104.

49. LEMOS, Francisco de. *Relação Geral do Estado da Universidade desde o princípio da Nova Reforma até ao mês de Setembro de 1777*. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, 1980, pp. 17,

50. Creada por carta regia el 23 de diciembre de 1770, la Junta da Providência Literária, presidida por el marqués de Pombal, incluía a las siguientes personalidades: don João Cosme da Cunha, cardenal; fray Manuel del Cenáculo Vilas Boas, don Francisco de Lemos Faria Pereira Coutinho, João Pereira Ramos de Azerevo, José Seabra da Silva, António Marques Giraldes y José Ricalde Pereira.

asignaturas de: Historia Eclesiástica, Teología Dogmática Polémica (3 cursos), Moral, Liturgia, Instituciones Canónicas, Exégesis del Antiguo y del Nuevo Testamento. Siguiendo este orden en la organización de las materias, se preconiza, en las lecciones, el uso demostrativo, natural o científico. En el plan de cada asignatura, el profesor se comprometía a observar una línea de exposición de complejidad progresiva, para permitir, así, la claridad científica de las proposiciones y conclusiones por deducción y prueba de las precedentes. La hermenéutica y el método histórico-crítico y filológico se recomendaban especialmente en las asignaturas de Exégesis. De acuerdo con este esquema, se recomendaban manuales adecuados y cuidadosamente escogidos. Como compendios iniciales —sustituibles por otros especialmente redactados por los profesores— se citan: la *Historia Ecclesiastica*, de Giovanni Lorenzo Berti, de discreto cariz jansenista; en la misma línea, también las *Institutiones Juris Ecclesiastici*, de Claude Fleury, escritas según los criterios de la crítica y la diplomática de Mabillon y Tillemont; con una perspectiva galicana e integrista, pero innovadora en relación a la lectura evolutiva del dogma, la *História Universal* y el *Discurso sobre a continuação da Religião*, de Bossuet; en la exégesis, la *História do Velho e do Novo Testamento*, de Isaac-Louis de Saci Lemaistre, bajo el pseudónimo de Roymaumont, autor identificado con la corriente jansenista, cuya obra, prohibida en París, sería condenada por Roma; del exégeta y notable orientalista Johann Leusden, el *Testamentum Novum*; y del alemán Martin Gerbert, autor mucho más leído que los otros, los siguientes manuales que condensan la amplia renovación que, en los siglos xvii y xviii, tiene lugar en el terreno de la teología: *De Locis Theologicis, Principia Theologiae Exegeticae, Dogmaticae, Symbolicae, Mysticae, Moralis, Lyturgicae et Sacramentalis*⁵¹.

En esta selección de autores y obras se observa, sin duda, el cambio sufrido en la recepción y aceptación de algunos nombres y estudios pertenecientes al campo del jansenismo. En realidad, otros vientos soplaban en la insitución coimbrana, contrarios a la aprobación, en 1717, de la famosa *Bula Unigenitus*, en que se condenaba a los jansenistas franceses⁵². Conviene, sin embargo, añadir que esta selección de compendios para las principales asignaturas de la carrera no dejó de ser polémica, ni antes ni después de la reforma. Hubo largas discusiones entre fray Manuel del Cenáculo y don Francisco de Lemos, João Pereira Ramos y José Seabra da Silva respecto a la preponderancia dada a la obra del benedictino Martin

51. ANTUNES, José. Notas sobre o sentido ideológico da Reforma Pombalina. A propósito de alguns documentos da Imprensa da Universidade de Coimbra. *Revista de História das Ideias*. Coimbra, 1982, 4, II; pp. 167 y ss.

52. BRAZÃO, Eduardo. *D. João V e a Santa Sé*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1937, pp. 72-93; MARCADE, Jacques. Le Jansénisme au Portugal. *Revista Portuguesa de História*, 1980, XVIII, pp. 1-30. Del mismo autor. Les courants religieux au Portugal au XVIII^e siècle. En VV.AA. *Histoire du Portugal/Histoire Européenne*. Actes du Colloque de 22-23 mai. 1986. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian, 1987, pp. 142-182.

Gerbert. El ilustrado franciscano se oponía a que se adoptase la «suma rezada sin resolver dudas y superficial», sobre todo en lo que se refería a la exégesis, de este autor alemán⁵³. En contra de su opinión, reiterada varias veces con argumentos más fuertes, como éste, por ejemplo: El Padre Gerbert es ultramontano, decretalista, constitucionario, *Unigenitus*, opuesto al tratado de Febronio *Jus Publicum Ecclesiasticum ad usum catholicum in Germania*⁵⁴; prevaleció la indicación inicial, hecha por el Rector Reformador, del voluminoso compendio de Gerbert. En la práctica, las Actas de la Congregación de la Facultad, en especial las del 20 y 30 de julio, y la del 5 de octubre de 1786, confirman la resistencia que algunos profesores oponían a la obra del benedictino alemán y dan a conocer las alternativas frente a las impuestas por los reformadores, las cuales llegaban a incluir en la bibliografía de los programas de teólogos católicos menos polémicos, como Pierre Collet y Gaspard Juénin⁵⁵.

De todo lo que hemos expuesto sobresale la opción firme de modernización de los estudios teológicos, en convergencia con las tesis y sugerencias propuestas por Verney y fray Manuel del Cenáculo. La cumbre del saber de los futuros doctores de la Iglesia tendría que ser la Exégesis bíblica, «la principal de todas las asignaturas» que requería sólida preparación hermenéutica y gran dominio de las ciencias llamadas auxiliares⁵⁶.

Un nivel de exigencias idéntico regía la preparación previa de los candidatos a la carrera. La introducción al espíritu teologal empezaba a formarse en la Facultad de Filosofía y Matemáticas. En ella adquirían los estudiantes «la valiosa costumbre de combinar justamente las ideas, y de proceder con exactitud desde las verdades más simples hasta las más complejas, por una cadena seguida de razonamientos eficaces»⁵⁷. Con el estatuto de alumnos obligados, los futuros teólogos asistían a las lecciones de materias preliminares a la carrera matemática, principalmente, las correspondientes a Geometría, Filosofía Racional y Moral, Física Experimental, Química e Historia Natural⁵⁸. Si la iniciación a la revelación natural condicionaba la comprensión de la revelación sobrenatural, también la instrucción en Retórica, Lógica, Filosofía, Latín y Lenguas Orientales se consideraba obligatoria para acceder a las ciencias sagradas. Para comprender los libros santos se hacía indispensable el conocimiento del latín, del griego y del hebreo. Sin el comprobante de aptitud en estas lenguas, los estudiantes no podían ser admitidos al examen de bachiller. Otra condición excepcional, no prevista para las otras carreras, consistía en la exigencia de un certificado *de vita et moribus* a los jóvenes de 18

53. Excertos do Diário de D. Fr. Manuel do Cenáculo Vilas Boas. Notas de FERREIRA, João Palma. *Revista da Biblioteca Nacional*. Lisboa, 1982, 1, p. 26.

54. ÍDEM. *Ibidem*, p. 30.

55. *Actas das Congregações da Faculdade de Teologia (1772-1820)*..., cit. p. 1.

56. *Estatutos*. Lib. I. Tít. II. Cap. II, § 9.

57. *Estatutos*. Lib. III. Parte II. Tít. I, § 1.

58. *Estatutos*. Lib. III. Parte II. Tít. II, § 4, 5 y 6.

años que pretendían ingresar en Teología. Se creía que así quedaba asegurada la moral y la recta observación evangélica de los doctores de la Iglesia.

No hay duda de que el calificativo de sabios e ilustrados se adecua a la imagen que de ellos mismos dan los eclesiásticos que, desde 1772, pasan por la Universidad. A pesar del brusco descenso del número de matrículas —en el sexenio de 1772-1777, sólo 21 alumnos, todos ellos pertenecientes a órdenes religiosas, se matricularon en Teología—, el camino formativo establecido configuraba una sólida alternativa a la «gran ignorancia de la Religión en que han caído los Pueblos», provocada por la «general relajación» y clara insuficiencia intelectual de pastores y sacerdotes⁵⁹. Frente a este diagnóstico y pretendiendo hacer más atractiva y compensadora la carrera eclesiástica, don Francisco de Melo le propone a la reina María I que los bachilleres formados en Coimbra, tengan prioridad para ocupar los curatos en el reino y en ultramar, mandando así que se hiciese por concurso, contra el derecho de colación de los patronos de las iglesias, y, también, contra la práctica instituida de renuncia o intercambio de canonazgos y beneficios, mecanismos tradicionales puestos al servicio de inconfesadas políticas de favores personales⁶⁰.

De manera efectiva, se registran, gradualmente, alteraciones importantes en la composición del clero regular. Las sedes diocesanas absorben muy pronto una parte significativa de doctores en Teología. Entre 1778 y 1790, 122 teólogos aprueban el llamado «examen privado». De éstos, 31 alcanzan la dignidad episcopal. Independientemente del sistema rotativo de los puestos ocupados por estos preladados, puede comprobarse, por las fechas de los primeros nombramientos, que 20 regirán diócesis en el continente y que sólo 5 ocuparán puestos en ultramar⁶¹. Pero, tal vez mejor que los números, las fulgurantes carreras y el brillo de la actividad pastoral y cívica de muchos nombres relacionados, por formación, con el magisterio de Coimbra, expresan, con más fidelidad, el alcance de los cambios que tuvieron lugar en la enseñanza de la teología. En este sentido, adquieren un valor emblemático las carreras de: fray Francisco de San Luís (coadjutor del obispado de Coimbra, obispo de esta misma diócesis y patriarca de Lisboa); fray Vicente da Soledade (arzobispo de Bahía); fray Caetano Brandão (obispo de Pará); fray Alexandre Lobo (obispo de Viseo) y de fray Fortunato de San Boaventura (arzobispo de Évora). Unos, porque fueron partidarios del régimen liberal, otros por la posición iluminada y filantrópica con que sirvieron a la causa pública, y casi todos por lo que aportaron a la teorización religiosa y a la solución de la cuestión social, revelan, desde diversos ángulos, un nuevo rostro de la Iglesia en la transición del siglo XVIII al XIX.

59. LEMOS, Francisco de. *Relação Geral do Estado da Universidade...*, cit. p. 28.

60. *Ibidem*, pp. 36-40.

61. Véanse los cuadros y las listas de nombres presentadas en un anexo a las *Actas das Congregações da Faculdade de Teologia (1772-1820)*..., cit. 1, pp. 310-325.