

MEMÓRIAS
DA
ACADEMIA DAS CIÊNCIAS
DE
LISBOA

CLASSE DE LETRAS

TOMO XLVII



ACADEMIA DAS CIÊNCIAS
DE LISBOA

LISBOA • 2024

MEMÓRIAS
DA
ACADEMIA DAS CIÊNCIAS
DE
LISBOA

O presente tomo das *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa — Classe de Letras* reúne as comunicações apresentadas nas sessões académicas da Classe de Letras no ano de 2019.

Título: Memórias da Academia das Ciências de Lisboa
Classe de Letras
Tomo XLVII

Edição: Academia das Ciências de Lisboa

Impressão: Gráfica 99

Data de impressão: 2024

ISSN: 0378-116X

Depósito legal: 61370/92

DOI: <https://doi.org/00000>

Justiça e poder em António Vieira

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA

Sobre o Padre António Vieira (1608–1697), várias foram já as intervenções, versando diversos aspectos da sua obra, proferidas por ilustres confrades nesta Academia; não posso, porém, olvidar a que foi aqui pronunciada por Egas Moniz, da classe de Ciências, em sessão plenária da Academia (10/01/1952), intitulada “Sobre uma frase do Padre António Vieira”¹, que o apresenta como precursor da teoria organicista das doenças mentais — um texto tão extraordinário quão imprevisto, que merece ser lido.

Hoje, pretendo reflectir sobre o pensamento sociopolítico do nosso insigne Orador, cuja vida longa, quase nonagenária, lhe permitiu uma existência cheia de palavra e de acção; essa, aliás, a sua maior glória — a da *palavra* —, e disso tinha consciência, exercendo-a avidamente nos púlpitos, fossem eles de talha dourada (diante de reis, cardeais, nobres ou do povo que aí afluía), ou cobertos de palha de coqueiro (junto dos predilectos nativos), sabendo bem, entre os primeiros, como a manejar, ou como seduzir os tapuias dos sertões temerosos do Brasil.

1. A QUESTÃO ANTROPOLÓGICA E O LIVRE ARBÍTRIO

1.1. Subjacente a um pensamento político há, em geral, uma concepção antropológica, como a perfilhada então pelos jesuítas, que não se afastava muito do optimismo antropológico dos humanistas — em contraposição ao pessimismo perfilhado pela Reforma —, inspirada em reflexões de escritos renascentistas², donde refulgia a aura da bondade humana, a dignidade do homem como ser aberto ao mundo sem com ele se identificar, a capacidade de escolha que

¹ Moniz, E., “Sobre uma frase do Padre António Vieira”. *Memórias da Academia das Ciências, Classe de Ciências*, tomo VI, 1954, pp. 383-402.

² Refiro-me à *Utopia* de Thomas Morus, *Elogio da loucura* de Erasmo, *Cidade do Sol* de Campanella, *Discurso sobre a dignidade do homem* de Pico della Mirandola, *Da razão de Estado* de Botero, *Teologia platónica* de Marsílio Ficino, entre outros.

caracteriza a sua liberdade de agir e, ainda, a experiência das descobertas do Novo Mundo, em particular no Brasil, com óbvia pregnância em Portugal — com influxo na obra de Molina.

“As cinco pedras da funda de David em cinco discursos morais”³ tornam isso patente: proferidos (Quaresma de 1674) em Roma (em italiano), diante da rainha Cristina da Suécia e dos mais altos dignitários da corte pontifícia, difundem uma imagem do humano que, ao tentar superar-se, se aproxima do divino — por isso mesmo, morais (e práticos). O “conhecimento de si mesmo” foi o I Discurso — a primeira pedra lançada, e uma pedra mui espinhosa: “conhecer-se a si mesmo” é, desde a Antiguidade, tarefa árdua; e quem por si tem baixa estima, o mais certo é não empreender grandes acções; se, na história bíblica, o gigante Golias duvidava da vitória, David não⁴. Vieira é peremptório: “Todos comunmente cuidam que as obras são filhas do pensamento, ou ideias, com que se concebem, e conhecem as mesmas obras: eu digo que são filhas do pensamento, e da ideia, com que cada um se concebe, e conhece *a si mesmo*”⁵; e, sendo este acto resultante da verdadeira ciência — acções como “filhas do pensamento” —, é “força tão poderosa sobre as próprias acções”. Ora, “sendo também o homem um composto pouco menos que quimérico, formado de duas partes tão distantes, como lodo e divindade, ou quando muito um sopro dela [...]” — refere Vieira, na esteira de Séneca (4 a.C. – 65), ao insistir com ênfase na distinção corpo-alma, tensão que perpassa os seus escritos —, importa “definir ao homem o útil conhecimento de si mesmo”, salientando: “porque eu faço um conceito mui alto do homem [...]”⁶, na medida em que o verdadeiro conhecimento brota do interior do indivíduo, isto é, da alma.

Tudo fazer para que se reconhecesse no índio e no escravo a condição de seres dotados também de alma, foi batalha valorosa à época travada pelos jesuítas, com Vieira na frente de combate. Ademais, o homem é um ser dotado de razão

³ Padre António Vieira, “As Cinco Pedras da Funda de David, em Cinco Discursos Morais” (Roma, 1674), *Obra Completa*, dir. José Eduardo Franco e Pedro Calafate. S.L.: Círculo de Leitores, 30 vols. (2013–2014), II, IV, p. 45 (nas citações, referem-se o tomo, o volume, a paginação).

⁴ A luta do pequeno pastor David contra o gigante Golias, frequentemente evocada, é metáfora para a possibilidade de alguém ou de um grupo, mais fraco, vencer adversários mais poderosos. Aqui, cinco são as pedras lançadas aos ouvintes: “o conhecimento de si mesmo”, “a dor do bem perdido”, “o pejo do mal cometido”, “o temor do castigo futuro”, “a esperança do gosto eterno”. Se a David bastou uma, não é o caso de Vieira: “porque o braço não é o seu, nem sabemos qual das cinco pedras foi a atirada, e a que ganhou a vitória, será necessário repetir o golpe, e tentar, e provar todas cinco”. *Ib.*, II, IV, p. 45.

⁵ *Ib.*, II, IV, p. 46. Itálico nosso.

⁶ *Ib.*, II, IV, pp. 48-49.

natural, o único entre as outras criaturas — verdade inquestionável com que admoesta, no Maranhão (1654), a conduta dos colonos: “Poderia cuidar que os peixes irracionais se tinham convertido em homens, e os homens não em peixes, mas em feras. Aos homens deu Deus uso de razão, e não aos peixes: mas neste caso os homens tinham a razão sem o uso, e os peixes o uso sem a razão”⁷. A proposição filosófica não surge como abstracta, mas revestida de força semântica e dum colorido retórico persuasivo.

1.2. Todavia, a questão antropológica inscrevia-se na longa disputa em torno do *livre-arbítrio*, que concitou os ânimos nos séculos XVI e XVII, e que remontava longe no tempo. De facto, para Santo Agostinho, o pomo das discórdias contra os pelagianos estava em que, para estes, a liberdade humana individual não fora significativamente afectada pelo pecado original; e, tão logo houvesse arrependimento, ressurgiria a capacidade em escolher o bem; ao invés, para Agostinho, dada a corrupção da nossa natureza pelo pecado, o bom uso do livre arbítrio não se dá sem intervenção divina.

A publicação de *Concordia* (Lisboa, 1588) — súpula das lições de Luís Molina (1535–1600) em Évora — reacendeu a polémica, entre dominicanos e jesuítas, sobre a relação entre a graça divina, a predestinação e o livre-arbítrio; se os primeiros, liderados pelo dominicano Domingo Bañez (1528–1604), acusavam a obra de Molina de recair no erro do pelagianismo (condenado no Concílio de Trento), os jesuítas contra-atacavam, apodando os dominicanos de fatalistas e defensores da doutrina de Lutero⁸. Segundo Molina, o homem, no pleno uso do seu livre-arbítrio, escolhe e decide, carecendo, contudo, do concurso divino para poder levar a cabo os seus planos, sem que, no entanto, esse auxílio o pré-determine; por outras palavras, a sua solução tentou compatibilizar a liberdade humana com o conhecimento prévio de Deus — que distinguia da predestinação —, como aliás sugere o título longo da obra⁹.

⁷ “Sermão de Santo António” (São Luís de Maranhão, 1654), II, X, p. 141.

⁸ A doutrina de Lutero sobre a liberdade foi exposta no seu livro *De servo arbitrio* (1525), em resposta a Erasmo, significativamente intitulado *De libero arbitrio* (1524). À questão, se fazemos todas as coisas por necessidade, Lutero responde com uma doutrina determinista, afirmando que Deus faz tudo o que prevê com uma vontade eterna imutável — eliminando o livre arbítrio —, afinal já um debate sobre a predestinação e o livre arbítrio.

⁹ *Concórdia do livre arbítrio com os dons da graça, divina presciência, providência, predestinação e reprobção* (Lisboa, 1588). Com esse escopo, Molina defendia que “devemos distinguir em Deus uma tríplice ciência,

Se Bañez — na esteira de S. Tomás — afirmava a inclinação natural da vontade humana para o mal, carecendo da Graça como auxílio constante e especial de Deus, sem a qual não faz o bem que deve praticar, e não consegue evitar o mal, Molina sustém precisamente o contrário: o ser humano, apesar do pecado original, possuía, na sua natureza, forças para escolher o bem, mesmo em momentos de extrema dificuldade, o que era uma heresia para os tomistas. Molina procurou assim solucionar a difícil questão de conciliação da presciência divina com a liberdade humana: no plano da acção moral, a vontade é livre, soberana; mesmo quando recebe auxílio especial, este só actua na medida em que é aceite e utilizado pela livre vontade, que é responsável pela situação e suas consequências; quer dizer: para que a graça seja eficaz, requer-se o concurso do livre-arbítrio daquele a quem ela é concedida. O molinismo, diversamente do que virão a defender os jansenistas (Jansenius, Pascal, Racine, La Fontaine, Arnauld, entre outros), rejeita a predestinação — qual decisão anterior ao mérito por parte dos humanos —, e a graça é suficiente e eficaz pela acção humana, sendo a pessoa um agente activo da vontade divina. Sem o conhecimento desta controvérsia, não se compreende bem o século XVII¹⁰, embora ela remonte longe no tempo.

Vieira torna-se eco desta questão quando apregoa que “o leme da natureza humana é o alvedrio [arbitrio], o piloto é a razão: mas quão poucas vezes obedecem à razão os ímpetus precipitados do alvedrio?”¹¹ Recordando que “dos futuros condicionais, e contingentes, ninguém é sabedor, senão Deus”¹², expõe:

se não queremos errar ao tratar de conciliar a liberdade do nosso arbitrio e a contingência das coisas com a presciência divina” (Ludovicus Molina, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, editionem criticam curavit Iohannes Rabeneck, Oniae-Matriti: Soc. Edit. “Sapientia”, 1953, d. 52, 9, p. 339). Assim, além da “ciência natural” ou “ciência de inteligência simples” (*scientia simplicis intelligentiae*), pela qual Deus conhece todas as coisas possíveis, e da “ciência livre” ou “ciência de visão” (*scientia visionis*), pela qual conhece todas as coisas passadas, presentes e futuras — admitidas pelos teólogos —, Molina propõe a “ciência média” (*scientia media*), pela qual Deus conhece os “futuríveis” (futuros livres condicionados); por esta, sabe como toda criatura humana, imersa nas mais variáveis circunstâncias — se quisermos, as “contingências da liberdade” — se comportaria, e assim distribui os dons da graça — a “graça eficaz” (aquela que será certamente aceite) e a “graça suficiente” (a que por si bastaria para a salvação, mesmo que rejeitada por quem ela é outorgada). Cf. *ib.*, d. 52, 9, pp. 339-340.

¹⁰ Osvaldo Markert, “Implicaciones filosóficas de la polémica sobre la gracia y la libertad en Molina”, in Irene Borges-Duarte (org.), *Luís de Molina regressa a Évora* (Actas das Jornadas), Évora: Fundação Luís de Molina (1998), p. 208.

¹¹ “Sermão de Santo António” (São Luís de Maranhão, 1654), II, X, p. 145.

¹² “Sermão da Primeira Oitava da Páscoa” (Cidade de Belém, Grão-Pará, 1656), II, V, p. 131.

“E como a nossa Predestinação se funda nas obras de nossa vida, daqui se segue que enquanto vivemos, se quisermos, nos podemos fazer do número dos Predeterminados. [...]; porque as nossas obras não são boas, porque Deus sabe que nos havemos de salvar; mas sabe Deus que nos havemos de salvar, porque as nossas obras, cooperando com Sua Graça, hão-de ser boas, e dignas de salvação”¹³. Sem dúvida, estes incisivos tornam manifesto o seu “molinismo”.

Além de *Concordia*, Molina escreveu também sobre temas sociais e políticos (a justiça, a guerra e paz, questões económicas, a escravatura, etc.), explanados em *De Justitia et Jure* — a sua obra magna (5 volumes)¹⁴, publicada postumamente —, que compendia a sua filosofia política. Aí vemos como a sua posição acerca da controvérsia teológica sobre a graça e o livre-arbítrio se prolonga na esfera social, mediante o conceito de agente activo, cujo foco é a vontade livre: a liberdade humana está na base da visão de Molina da sociedade civil, onde as pessoas são livres para agir virtuosamente como cidadãos, tomando as suas próprias decisões.

Assim, contra os que apregoavam que só a fé importava, Vieira fez sua também a valorização da acção humana, e portanto a temporalidade histórica: “No nascimento somos filhos de nossos pais, na ressurreição seremos filhos de nossas obras”¹⁵. É dessa concepção antropológica que também decorre toda uma vida cheia de *pallava*, mas também de *acção*, bastando tão-somente referir as 15 grandes viagens — 7 transatlânticas (marítimas), 8 pela Europa (mar e terra) —, sem contar as longas travessias por terras e rios brasílicos, em maior número e não menos perigosas.

2. DA INOCÊNCIA NATURAL À SOCIEDADE POLÍTICA

2.1. Quando Vieira alude (sermão na Capela Real) a um “estado de natureza”, ao descrever as origens — “sendo todos iguais, e livres por natureza”¹⁶ —, num tempo em que não havia ainda poder algum do homem sobre o seu semelhante, portanto, vivendo em comunidades pré-políticas, é à teoria do contrato social da

¹³ “Sermão XXIV” [Ciclo “Maria Rosa Mística”], II, IX, pp. 284-285.

¹⁴ Luís de Molina (1593), *Tratado da Justiça e do Direito: debates sobre a justiça, o poder, a escravatura e a guerra*. tradução do latim por C. Teixeira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

¹⁵ “Sermão da Primeira Domingo do Advento” (Capela Real, 1650), II, I, p. 151.

¹⁶ “Sermão da Primeira Domingo do Advento” (Lisboa, 1644), II, I, p. 114.

Escola que se desenvolveu em Salamanca, Coimbra e Évora — o “século de ouro” da filosofia peninsular — que o nosso Orador se referia: “Os homens naquela primeira infância do mundo todos vestiam de peles, todos eram de uma cor, todos falavam a mesma língua, todos guardavam a mesma lei. Mas não foi muito o tempo em que se conservaram na harmonia desta natural irmandade” — um estado pré-civil e de inocência, espontâneo e inorgânico, numa economia de troca de géneros¹⁷. Essa inocência primordial estava patente nas sociedades primitivas do Brasil — qual epítome do “bom selvagem” que não tardará a ser descrito por outros —, mas que Vieira, em carta (do Maranhão) reconhece aos índios do Amazonas, que tão bem conhecia: “E como esta gente não tem os vícios, nem os embaraços de consciência com que vivem pela maior parte os homens de maior polícia, porque neles nem há ódios, nem invejas, nem vinganças, nem cobiças, nem ambições, nem restituições, nem demandas, nem heranças, nem testamentos, [...]”¹⁸. O “estado de natureza” é estado de inocência, mas num sentido secundário, pois a autêntica inocência é anterior ao pecado original, que retirou o homem “[...] do estado da inocência ao da culpa, da imortalidade à morte, da pátria ao desterro, das flores às espinhas, do descanso aos trabalhos, e da felicidade suma ao sumo da infelicidade e miséria”¹⁹. Não somente a queda original expressa o término de uma vida harmoniosa, como o homem perdeu a própria igualdade e liberdade originais.

2.2. Ora, esta situação, não completamente apartada da inocência primitiva, depressa se esvai; e por duas causas: uma primeira — influxo de Juan de Mariana (1536–1624) —, assim resumida: “Diminuídos os homens nos corpos, e nas idades, quando tinham a morte mais perto da vista (quem tal crera!), então cresceram mais na ambição, e soberba. E sendo todos iguais, e livres por natureza, houve alguns que entraram em pensamento de se fazer senhores dos outros por violência, e o conseguiram”²⁰. Os efeitos nefastos de tal violência levaram à institucionalização dos reinos e das primeiras sociedades políticas, com “[...] o primeiro que se atreveu

¹⁷ Cf. Vasco Pulido Valente, “A sociedade, o estado e a história na obra de António Vieira”, *Estudos sobre a Crise Nacional*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1980, pp. 125-131.

¹⁸ “Carta ao Padre Provincial do Brasil” (Maranhão, 1654), I, II, 146, pp. 136-156.

¹⁹ “Sermão da Primeira Domingo do Advento” (Lisboa, 1644), II, I, p. 113.

²⁰ *Ib.*, II, I, p. 114.

a pôr coroa na cabeça”²¹. No entanto, para além deste argumento, de índole mais exterior, há — como dizíamos — uma segunda causa, esta mais profunda, de inspiração senequista: os bens, após a queda, não são de apropriação simultânea: “Neste mundo, onde os homens são mortais, e os bens também mortais, cada um logra somente o seu”²². Note-se que, antes, Vieira já havia feito um contraste: “Pois esta é a diferença que há entre os bens do Céu, e os do mundo. Os do mundo [...], logra cada um os seus: os do Céu não só logra cada um os seus, senão também os de todos”²³. Ora, estando a natureza humana decaída em indigência e carência, os bens existentes não chegam para satisfazer as suas necessidades. Também Séneca atribuíra a emergência da sociedade política à concupiscência humana e, por ela, ao desejo de propriedade e propensão para a violência.

Em época de escassez de bens e desenfreado apetite acumulativo, a procura de propriedade não é pacífica. Na quaresma de 1655, Vieira advertia: “Antes parece que porque no mundo há meu, e teu, por isso havia de lograr cada um o seu pacificamente, e sem contenda: eu o meu, porque é meu; e vós o vosso, porque é vosso. Mas não é assim. Eu para lograr o meu, hei-me de guardar de vós: e vós para lograr o vosso, havei-vos de guardar de mim”²⁴. O turbilhão de conflitos originado seria tal que só o trânsito a uma sociedade política o poderia obviar: “Para guardar a casa inventaram as portas, e as fechaduras; mas pela mesma abertura, por onde entra a chave, deixa também aberta a entrada para a gazu. [...]”²⁵; por isso, vieram os “muros, os fossos, as torres, as fortalezas, os presídios, a artilharia, a pólvora [...]”; e “mais inventaram, e fizeram os homens a este mesmo fim de conservar cada um o seu. Inventaram, e firmaram Leis, levantaram Tribunais, constituíram Magistrados, deram varas às chamadas Justiças com tanta multidão de Ministros maiores, e menores, e foi com efeito tão contrário, que em vez de desterrarem os ladrões, os meteram das portas adentro; e em vez de os extinguirem, os multiplicaram: e os que furtavam com medo, e com reboço, furtam debaixo de Provisões, e com imunidade”²⁶. Eis a nova ordem de emergência sociopolítica do poder.

²¹ *Ib.*, II, I, p. 114.

²² “Sermão da Segunda Dominga da Quaresma” (Lisboa, 1655), II, III, p. 73.

²³ *Ib.*, II, III, p. 72.

²⁴ *Ib.*, II, III, p. 68.

²⁵ *Ib.*, II, III, p. 69.

²⁶ *Ib.*, II, III, pp. 69-70.

A Sociedade e o Estado devêm assim formas organizadas e legitimadas de conter a violência, já que a natureza social do homem é uma natureza decaída — tema incontornável no quadro teológico do Barroco. Vieira insiste: “Antes de haver meu, e teu, havia amor, porque eu amava-vos a vós, e vós a mim: mas tanto que o meu, e teu se meteu de permeio, e se atravessou entre nós, logo se acabou o amor; porque vós já me não amais a mim, senão o meu, nem eu vos amo a vós, senão o vosso”²⁷. Em suma, a violência é uma força latente na sociedade política, sempre pronta a irromper, contida pelo Estado e a autoridade: a sentença de Plauto — *homo hominis lupus* — retoma aqui sentido, como ocorreu com Hobbes, mas noutro enfoque interpretativo.

3. UMA PECULIAR CONCEPÇÃO DE SOBERANIA

3.1. A teoria da soberania que desponta é de matriz suareziana²⁸, reformulada em novos termos, em que se refuta a que defendia que a autoridade régia era de “direito divino” (segundo Jaime I de Inglaterra, o rei recebe de Deus o poder de governar directamente). Ao invés, para Suárez — “*eximius Theologus*”, ou “*aquilae Theologorum*”, como Vieira o apelida na *Clavis Prophetarum*²⁹ —, o poder político dos reis não é recebido directamente de Deus, mas é o povo organizado em comunidade política que o transmite aos reis, na condição de que governe para o bem comum. Esta é também a mundividência filosófica que pôs Vieira à frente do seu tempo.

Vieira foi, pois, adepto da tese da origem popular do poder³⁰, “[...], porque os Reis todos receberam o domínio, e jurisdição da mão, e consenso dos Povos”³¹ — como proclamou na Capela Real (1651). Aliás, se o poder fosse conferido por Deus, a Restauração portuguesa dificilmente seria legitimável; para o nosso

²⁷ *Ib.*, II, III, p. 69.

²⁸ Francisco Suárez (1548-1617), foi professor da Universidade de Coimbra, tendo-se celebrado, em 2017, o 4.º centenário da sua morte.

²⁹ “A Chave dos Profetas”, traduzido do latim por António Guimarães Pinto, III, VI, 419, p. 425.

³⁰ Pedro Calafate, *Da Origem Popular do Poder ao Direito de Resistência: doutrinas políticas do século XVII em Portugal*. Lisboa, Esfera do Caos, 2012, pp. 53-54.

³¹ “Sermão da Segunda Oitava da Primeira Sexta-Feira da Quaresma” (Capela Real, 1651), II, II, p. 201.

Orador, “omnia potesta a Deo *per populum*”³². Ao versar os títulos de aquisição do poder temporal por Cristo, na *Clavis*, Vieira, dessa vez também concordando com Suárez, sustém que o poder político, nas comunidades humanas, “tem o seu fundamento na vontade humana, ao qual é atribuída a jurisdição ou poder temporal, que a comunidade dos homens entrega aos reis para defender o Estado e conservá-lo em paz e justiça”³³. Então, o fim do Estado — numa época em que ainda não estavam separadas as várias instâncias sociais (teológica, política, jurídica, etc.) — era a união de todos pelo anelo de paz: “De maneira, que na casa, ou família, que é uma República pequena, e na República, que é uma casa, ou família grande, toda a paz consiste em que o império do que manda, e a sujeição dos que obedecem, ele ordenando, e eles subordinados, estejam concordes. Até aqui a doutrina fundamental de Santo Agostinho, de São Tomás, e de todos os Teólogos”³⁴ — proclama Vieira.

3.2. Neste quadro, não deixa de realçar a relevância política da *opinião*: “A Alma dos Reinos principalmente em seus princípios é a opinião. [...] A mais perigosa consequência da guerra, e a que mais se deve recear nas batalhas, é a opinião. Na perda de uma batalha arrisca-se um exército: na perda da opinião arrisca-se um Reino”³⁵ — como disse no “Sermão pelo Bom Sucesso de nossas Armas” (Capela Real). Aliás, se a literatura do tempo aconselhava o monarca a escutar os conselhos, vários são os sermões que Vieira dedica ao “bom conselho” — ofício que conhecia por experiência própria —, que deve nortear-se pela busca do bem comum, para a boa governação; porém, o seu pessimismo crítico roça também o sarcasmo: “O Paço a ninguém fez melhor: a muitos, que eram bons, fez que o não fossem”³⁶. E, em carta, desabafa: “[...] e sofra-nos Vossa Majestade fazermos-lhe estas lembranças, porque servir aos reis a seu gosto, é gosto, mas servi-los, dizendo-lhes às vezes o que poderá não lhes contentar, é virtude [...]”³⁷.

³² Cf. Vasco Pulido Valente, *op. cit.*, p. 172.

³³ “A Chave dos Profetas”, III, V, p. 298.

³⁴ “Sermão da Segunda Oitava da Páscoa”, II, V, p. 142.

³⁵ “Sermão pelo Bom Sucesso de nossas Armas (1645)”, II, XIII, p. 137.

³⁶ “Sermão da Terceira Quarta Feira da Quaresma”, na Capela Real (1651), II, III, p. 224.

³⁷ “Papel que o Secretário de Estado [...] leu na Casa de Despacho a El-Rei Dom Afonso Sexto [...], 16 de Junho de 1662”, IV, I, pp. 121-122.

Não deixará, porém, de advertir o monarca: “Agora estareis mais empapelado, mas nem por isso mais bem aconselhado”³⁸, verberando, na Capela Real (1662), contra a burocracia do tempo.

Daí que ele mesmo aconselhe (Capela Real, 1670³⁹): “Persuada-se o Príncipe que o que se concede a um, porque o pede, também se há-de de conceder aos outros, ainda que o não peçam. Entenda que as dispensações, e privilégios não só são feridas da Lei, mas feridas mortais, e que a Lei morta não pode dar vida à República: considere que as Leis são os muros dela, e que se hoje se abriu uma brecha, por onde possa entrar um só homem, amanhã será tão larga, que entre um exército inteiro”⁴⁰. Contrariamente à época áurea de seu pai⁴¹, a frieza que o regente D. Pedro lhe dispensara e a antigos conselheiros, mantendo-os à distância, levou-o, tomando como exemplo Reboão, a afirmar: “a causa próxima da ruína foi deixar o maduro conselho dos velhos experimentados, e tomar o dos moços orgulhosos, e sem experiência”⁴². E numa crítica inequívoca, comenta: “Esta é a cegueira, em que ordinariamente caem os filhos dos Reis, e por isso em sucedendo no governo mudam criados, e ofícios, e quanto seus Pais tinham ordenado; não advertindo que em matéria de prover lugares, sabem mais os Pais com os olhos fechados, que os filhos, por mais sábios que sejam, com eles abertos”⁴³. E note-se como, enfaticamente, Vieira refere “seus Pais”, numa inspecção e censura propositadas.

³⁸ “Sermão da Sexta Sexta-Feira Santa da Quaresma” (Lisboa, 1662), II, IV, p. 423.

³⁹ Não poderia ter sido nesse ano, referido na edição *princeps* (cf. *Sermoens do P. Antonio Vieyra*. Segunda Parte. Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes, 1682, p. 86), pois, nessa 3.ª quarta-feira da Quaresma, Vieira encontrava-se em Roma, para onde partiu, desiludido com D. Pedro, em 15 de Agosto de 1669 (chegou a 21 de Novembro), também para promover a canonização do missionário Inácio de Azevedo e seus companheiros jesuítas (mortos por piratas calvinistas franceses), embora o motivo principal fosse obter um Breve pontifício que o isentasse da jurisdição da Inquisição (é-lhe concedido em 17 de Abril de 1675, que o torna submetido unicamente ao Papa). Vieira deixou Roma a 17 de Maio de 1675 — onde granjeou fama de grande orador —, chegando a Lisboa a 23 de Agosto de 1775, pelo que o sermão terá sido pregado na 3.ª quarta-feira (11 de Março) da quaresma de 1676, sem excluir a última quaresma passada em Lisboa (27 de Março de 1680), cidade que deixou de vez em 17 de Janeiro de 1681, rumo ao Brasil (Baia, 1681). Cf. João Francisco Marques, “A crítica sócio-política de Vieira na parénese quaresmal dos sermões dos pretendentes”, in José Cândido de Oliveira Martins, *Padre António Vieira: Colóquio*, Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia (2009), pp. 52-53.

⁴⁰ “Sermão da Terceira Quarta-Feira da Quaresma” (Capela Real, 1670), II, III, p. 265.

⁴¹ Desde que entrou na corte, “e enquanto permaneceu nela, se pode dizer que D. João IV caminhou sempre de braço com ele e com a Rainha, e que nenhuma resolução grave sem o voto de ambos empreendeu”. Cf. Lúcio de Azevedo, *História de António Vieira*, I, Lisboa, Clássica Editora, 1918, p. 58.

⁴² “Sermão da Terceira Quarta-Feira da Quaresma” (Capela Real, 1670), II, III, p. 275.

⁴³ *Ib.*, II, III, p. 277.

3.3. Quanto à administração de Estado, a obra de Vieira emerge na contracorrente do pensamento da ciência política moderna que floresceu a partir de Maquiavel, sobretudo quando critica o príncipe (o homem público), tendo em mente os preceitos da lei natural e o imperativo da justiça. Se o florentino não divisava a fronteira entre acto político e acto moral, já que lhe importava mais ganhar e manter o principado, Vieira vê mais longe: a política não deve conformar-se ao poder e contrariar a moral, mas, através desta, ser afã de legitimação: não é um fim em si mesmo e deve estar ao serviço de valores mais elevados.

Assim, na senda dos mestres de Salamanca, de Coimbra e de Évora, entre os quais Vitoria, Soto, Suárez e Molina, que desenvolveram uma concepção funcional e orgânica do poder, este não existe em função do governante, mas sim do bem da comunidade: nesta, o governante insere-se como parte de um todo na prossecução do bem comum, que, como tal, coloca eticamente limites ao exercício do poder. No sermão proferido na Sé de Lisboa (1662), Vieira afirma claramente o primado da ética e da justiça: “O poder tudo consiste em poder algumas coisas, e não poder outras: consiste em poder o lícito, e justo, e em não poder o ilícito, e injusto”⁴⁴. O soberano deve respeitar a lei natural, que é a fonte do justo e do lícito; e, como a lei positiva dimana da sua jurisdição, esta não deve infringir aquela. Vieira, na Capela Real (1670), sem sofismas, partilha da concepção de resistência activa ao poder tirânico: “O Rei pode tudo o que é justo: para o que for injusto, nenhum poder tem”⁴⁵. Em suma, o rei não é absoluto e o seu poder está limitado, quer pelo seu fundamento quer pela sua finalidade.

Sobre a conduta do “homem público” — do “político”, diríamos hoje —, também no tempo de Vieira havia corruptos e, tal como hoje, o estigma recai sobre a parte mais fraca, como escreveu em longa carta política: “[...] abatido ficou sempre o fiel da igualdade, e prostrada a fidelidade que se deve à justiça, quando os que pesam menos nos merecimentos sobem mais, e quando os que haviam de subir mais descem muito”⁴⁶. São graves as suas advertências quando disserta sobre o antídoto da corrupção de Estado, baseando no *mérito* o cargo do homem público, como diz alto e bom som, na Igreja da Misericórdia (1655): “A porta por

⁴⁴ “Sermão da Terceira Dominga *post Epiphaniam*” (Lisboa, 1662), II, I, p. 409.

⁴⁵ “Sermão da Terceira Quarta-Feira da Quaresma” (Capela Real, 1670), II, III, p. 261.

⁴⁶ “Carta Política ao Conde de Castelo Melhor no tempo da sua privança”, I, V, 209, pp. 172-233.

onde legitimamente se entra ao ofício, é só o merecimento. E todo o que não entra pela porta, não só diz Cristo que é ladrão, senão ladrão, e ladrão: *Fur est, et latro*. E porque é duas vezes ladrão? Uma vez porque furta o ofício, e outra vez pelo que há-de furtar com ele. O que entra pela porta poderá vir a ser ladrão; mas os que não entram por ela já o são. Uns entram pelo parentesco, outros pela amizade, outros pela valia, outros pelo suborno, e todos pela negociação⁴⁷. Com a mesma veemência que recorreu ao par de significantes latinos para o mesmo significado, responde, decididamente, em carta do Maranhão (1654), a D. João IV, quando este lhe perguntou se seria melhor enviar, para o governo do Maranhão, um ou dois capitães: “Digo que menos mal será um ladrão que dois; e que mais dificultosos serão de achar dois homens de bem que um”⁴⁸. Neste assunto, a sua posição foi sempre clara e decidida.

Quando inicia o Sermão do Bom Ladrão (1655), salienta a diferença em estar ali, pregando na Igreja da Misericórdia com uma prédica que seria mais oportuna na Capela Real, frequentada por reis e homens públicos, pois é a eles que se dirige: “Nem os Reis podem ir ao Paraíso sem levar consigo os ladrões; nem os ladrões podem ir ao Inferno sem levar consigo os Reis. Isto é o que hei-de pregar. [...] Mas o que vemos praticar em todos os Reinos do mundo é tanto pelo contrário, que em vez de os Reis levarem consigo os ladrões ao Paraíso, os ladrões são os que levam consigo os Reis ao Inferno”⁴⁹. Quando necessário, nem o próprio soberano, figura sagrada para o regime, escapava às suas admoestações, como em sermão na Capela Real (1650): “Sabei, Cristãos, sabeis, Príncipes, sabeis, Ministros, que se vos há-de pedir estreita conta do que fizestes, mas muito mais estreita do que deixastes de fazer. Pelo que fizeram, se hão-de condenar muitos, pelo que não fizeram, todos”⁵⁰. Era, pois, uma nova ordem política pautada pela justiça por que o Crisóstomo lusitano pugnava.

⁴⁷ “Sermão do Bom Ladrão” (Igreja da Misericórdia de Lisboa, 1655), II, IV, p. 442.

⁴⁸ “Carta ao Rei D. João IV” (Maranhão, 4 de Abril 1654), I, II, p. 157.

⁴⁹ “Sermão do Bom Ladrão” (1655), II, IV, p. 433.

⁵⁰ “Sermão da Primeira Domingo do Advento” (Lisboa, 1650), II, I, p. 162.

4. A JUSTIÇA: DOS DIREITOS À PAZ

Na economia global da obra vieiriana, o tema da justiça é nuclear, tal como proclama no Maranhão (1654): “A verdade é filha legítima da justiça; porque a justiça dá a cada um o que é seu”⁵¹ — *suum cuique tribuere* —, uma disposição constante que é comutativa, distributiva e legal, respectivamente, conforme se faz entre iguais, do soberano para os súbditos, ou destes para com aquele; porém, num ambiente onde campeavam as injustiças, exclama em Sermão do Advento (Capela Real): “E se isto se passa na Justiça comutativa, onde enfim há número, há peso e há medida; que será na distributiva, e na vindicativa?”⁵². Neste domínio, sublinha: “[...] no juízo de Deus geralmente basta só o testemunho da própria consciência; no juízo dos homens a própria consciência não vale testemunha”⁵³. É necessário presumir a inocência, como escreveu em carta (1655), “sendo direito natural que ninguém possa ser julgado sem se lhe dar defesa e tempo necessário para ela [...]”⁵⁴, tal como “sobre presunções não assenta bem alguma condenação de direito, principalmente quando é grave”⁵⁵ — escreveu ele de Roma a favor dos cristãos-novos —, “não permitindo que lei alguma se pratique nos casos passados, nem nos que ainda estivessem sem ser sentenciados e castigados”⁵⁶, opondo-se, portanto, à execrável prática do tempo em que a suposta culpa passava aos ascendentes e descendentes.

Aliás, se “é mais santo e justo ficar o crime sem castigo, que castigar o inocente”⁵⁷ — como assevera no “Memorial exposto ao Príncipe Dom Pedro” (Roma, 1674), apregoa, em sermão, que “[...] o justo com mais vontade absolve, que condena; o justiceiro com mais vontade condena, que absolve. A justiça está entre a piedade, e a crueldade: o justo propende para a parte de piedoso; o justiceiro para a de cruel”⁵⁸. Deste modo, Vieira modelou o discurso concionatório com uma marca moral, extraindo frequentes ilações de carácter prático.

⁵¹ “Sermão da Quinta Domingo da Quaresma” (São Luís no Maranhão, 1654), II, IV, p. 152.

⁵² “Sermão da Primeira Domingo do Advento” (Lisboa, 1650), II, I, p. 165.

⁵³ “Sermão da Segunda Domingo do Advento”, (Lisboa, 1650), II, I, p. 208.

⁵⁴ “Carta a D. Rodrigo de Meneses” (Coimbra, 14 de Setembro de 1655), I, II, p. 545.

⁵⁵ “Papel que fez o Padre António Vieira, estando em Roma, a favor dos Cristãos-Novos [...]”, IV, II, p. 95.

⁵⁶ *Ibidem*, IV, II, p. 92.

⁵⁷ “Memorial a favor da Gente de Nação Hebreia (...)” (Roma, 1674), IV, II, p. 200.

⁵⁸ “Comento, ou Homilia, sobre o Evangelho da Segunda-Feira da Primeira Semana de Quaresma” [póstumo, designado também por “Vozes Saudosas”], II, II, p. 296.

Entretanto, num enfoque novo para o tempo, a justiça é ainda vista numa amplitude ainda maior, como esclareceu num sermão em Roma: “a justiça particular tem obrigação de dar a cada um o seu, [...]; porém a justiça universal, e comum tem obrigação de ser igual com todos, e desta igualdade que a todos satisfaz, e abraça, nasce a verdadeira, e constante paz”⁵⁹. Então, a política deve nortear-se conforme aos cânones da justiça: “Abraçaram-se a justiça, e a paz, e foi a justiça a primeira, que concorreu para este abraço: *Iustitia, et pax*. Porque a justiça não é a que depende da paz (como alguns tomam por escusa), senão a paz da justiça”⁶⁰ — prega na Baía. E, em Roma, enfatiza: “A paz não se conquista com exércitos armados, conquista-se com uma espada, e com dois escudos: com uma espada, que é da justiça; e com dois escudos, que são as suas balanças”⁶¹.

Vieira pregou a justiça social, sendo acérrimo defensor dos índios, protestando contra a exploração dos nativos do Brasil, comparando-os aos hebreus escravizados no Egito. Num sermão na Baía, clamava: “Perde-se o Brasil, Senhor (digamo-lo em uma palavra), porque alguns Ministros de Sua Majestade não vêm cá buscar nosso bem, vêm cá buscar nossos bens”⁶². Se condenava a cupidez e abusos dos colonos, desenfreadamente movidos pelo lucro, reprovava também a conduta dos capitães e dos representantes locais do poder central. Nesta ordem de ideias, Vieira expende a doutrina segundo a qual não só a política deve ter como respaldo a justiça, como os actos governativos devem reger-se por princípios éticos que norteiam a filosofia política humanista de que ele foi um arrojado arauto.

5. “DIREITO DAS GENTES”, UM PROLÍFICO CONTEÚDO

5.1. “Este mundo, Senhores, composto de tanta variedade de Estados, ofícios, e exercícios públicos, e particulares; políticos, e económicos, sagrados, e profanos: nenhuma outra coisa é senão uma praça, ou feira universal, instituída, e franqueada por Deus a todos os homens para negociarmos nela o Reino do

⁵⁹ “Sermão da Segunda Oitava da Páscoa” (Roma), II, V, p. 145.

⁶⁰ “Sermão ao Enterro dos Ossos dos Enforcados” (Baía, 1637), II, XIV, p. 89.

⁶¹ “Sermão da Segunda Oitava da Páscoa” (Roma), II, V, p. 145.

⁶² “Sermão da Visitação de Nossa Senhora” (1640), II, VII, p. 95.

Céu”⁶³ — apregoa, num assomo de globalização. Na verdade, segundo o pensamento internacionalista dos mestres peninsulares — já então muito progressivo —, as nações não se bastam a si mesmas e ordenam-se a uma comunidade internacional: “O direito das gentes não só tem força pelo pacto e convénio dos homens, mas verdadeira força de lei [...] e nenhuma nação pode dar-se por não obrigada, já que está dado pela autoridade de todo o orbe”⁶⁴. Fica claro: se o direito natural e o positivo regulam a lei duma determinada sociedade, o direito das gentes estabelece normas com força de lei, que obrigam quer aos indivíduos quer às nações. É interessante como Vieira parte da ordem internacional, instância decisiva das relações externas e das trocas comerciais.

Por essa razão teceu fortes críticas à legislação portuguesa sobre os judeus, precisamente pela respectiva inconformidade com o *jus gentium*. Pode o soberano estabelecer a lei positiva, todavia não pode impedir que os cristãos novos instituam morgados, “[...] senão com abuso notável do seu real poder”, “[...] porque as tais instituições ou se fazem em contratos ou em testamentos, e uns e outros são também de direito das gentes, sobre o qual não deu Deus poderes aos príncipes”⁶⁵. E, se havia quem então defendesse a modernização da economia e da

⁶³ “Sermão da Rainha Santa Isabel” (Roma, 1674), II, XI, 77. Cf. Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, “António Vieira: uma Vida feita Palavra”, *Colóquio / Letras*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, n.º 201, Maio-Agosto de 2019, pp. 160-161.

⁶⁴ Francisco de Vitoria, “De potestate civili” (1528), *Obras de Francisco Vitoria: relecciones teológicas*, ed. bilingue de T. Urdáñez, Madrid: B.A.C. (1960), p. 192. Francisco de Vitoria (1483–1546) afirmava o bem comum universal e a igualdade natural das soberanias, sob a égide do Direito Natural e do Direito das Gentes. Se a sociedade internacional resulta da sociabilidade natural do homem, cujo alcance é universal, o seu vínculo é o *jus gentium*, que Vitoria concebe como um direito universal da humanidade. Daí decorre, segundo o mestre salamantino, o “direito natural de sociedade e comunicação” (*ius naturalis societatis et communicationis*): isto é, a comunidade jurídico-internacional não se concebe sem a natural comunicação entre seus membros; com efeito, um Estado isolado é incompatível com a comunidade dos povos. *Ib.*, p. 598. Francisco Suárez, (1548–1617), o insigne professor da Universidade de Coimbra já acima mencionado, no *De legibus* (1612), acentua o carácter jurídico da sociedade internacional: “(...) embora o género humano não tenha sido congregado num só corpo político, mas sim dividido em distintas comunidades, contudo, para que essas comunidades pudessem ajudar-se mutuamente, e entre si se conservarem na justiça e na paz — o que importa para o bem da humanidade —, conveio que entre si observassem alguns direitos comuns, por um pacto comum e um comum consentimento. E é a estes que chamamos direitos das gentes”. Francisco Suárez, *De legibus*, I, III, cap. II, 6; cf. *Tratado de las Leyes y de Dios Legislador* [en diez libros, reproducción anastática de la edición príncipe de Coimbra, 1612], trad. esp. J. R. Eguillor Muniozguren. Madrid: Instituto de Estudios Políticos (1967), vol. II [Libros III y IV], p. 203.

⁶⁵ “Papel que fez o Padre António Vieira, estando em Roma, a favor dos cristãos-novos”, IV, II, 99. Cf. Vasco Pulido Valente, *op. cit.*, pp. 179-180.

sociedade portuguesa, não faltavam forças conservadoras para abafar tais vozes; num rasgo de realismo político, invocando exemplos europeus, Vieira, com a sua audaciosa “Proposta feita a El-Rei”⁶⁶, reforça tal desígnio, baseando a sua análise em vertentes sociais e diplomáticas básicas, a que não falta um minucioso enquadramento económico; se o respaldo económico do Reino era o comércio, a “razão de Estado” de Portugal soçobraria, lançando fora os mercadores, e prosperariam outros reinos que os acolhessem.

5.2. Do *jus gentium* decorre também a sua visão inovadora das relações com as comunidades indígenas do Brasil, que deveriam reger-se pelo direito internacional, limitando-se as leis positivas a regular os princípios da lei natural e das gentes. Então, para o Padre António Vieira, o índio deve ser visto “como membro que é do corpo e cabeça política da sua nação, importando igualmente para a soberania da liberdade tanto a coroa de penas, como a de ouro, e tanto o arco como o ceptro”⁶⁷ — conforme a esse seu destemido “Voto” (1694). Segue-se, pois, que a soberania das nações indígenas é de direito natural e os seus chefes são legítimos — princípios então arrojados, e hoje ainda actuais. Não admira que os nativos o tenham reverenciado como *Paiaçu* [“Grande Pai”], pela vida nova que lhes trouxe, apesar de, por quem os exploravam, ser odiado.

No entanto, não se olvide, essa ordem internacional é periclitante, sobretudo pelas constantes ameaças à paz: “Os modos de guerrear são tantos, quantos tem inventado o amor para a defesa própria, e o ódio para a ruína do inimigo”⁶⁸. Aliás, dissimula-se dos mais diversos modos, já que “[...] a paz do mundo é guerra que se esconde debaixo da paz. Chama-se paz, e é lisonja; chama-se paz, e é dissimulação; chama-se paz, e é dependência; chama-se paz, e é mentira, quando não seja traição”⁶⁹ — disse em Roma. Em escrito mais ligado a assuntos de Estado, e não já doutrinal — como é o concionatório –, é ainda mais expressivo: “Descendo mais ao particular, os dois nervos da guerra são gente e dinheiro:

⁶⁶ “Proposta feita a El-Rei Dom João IV, em que se lhe representava o miserável estado do Reino e a necessidade que tinha de admitir os Homens de Nação Mercadores” (Julho 1643), IV, I, pp. 13-48.

⁶⁷ “Voto do Padre António Vieira sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos Índios” (1694), IV, III, p. 276.

⁶⁸ Sermão “Xavier Dormindo”, “Sonho Primeiro”, II, XII, p. 53.

⁶⁹ “Sermão da Segunda Oitava da Páscoa”, Roma, II, V, p. 163.

e que gente, e que dinheiro é o que temos? [...]”⁷⁰ — adverte (1648) o inaciano num rebate realista.

6. “CADA UM É DA COR DO SEU CORAÇÃO”⁷¹

6.1. Esta asserção nega peremptoriamente qualquer diferenciação entre os humanos pela cor da pele. E sobre a cor preta, diz com ironia: “[...] ninguém haverá que não reconheça, e venere na cor preta duas prerrogativas muito notáveis. A primeira, que ela encobre melhor os defeitos, os quais a branca manifesta, e faz mais feios; a segunda, que só ela não se deixa tingir de outra cor, admitindo a branca a variedade de todas; e bastavam só estas duas virtudes para a cor preta vencer, e ainda envergonhar a branca”. E prossegue: “Os Filósofos buscando as propriedades radicais [...], dizem que da cor preta é próprio unir a vista, e da branca disgregá-la, e desuni-la. Por isso a brancura da neve ofende, e cega os olhos. E não é isto mesmo o que com grande louvor dos Pretos, e não menor afronta dos Brancos, se acha em uns, e outros? [...]”⁷². Em carta de Cabo Verde, enfatiza: “É o caso que nesta ilha de Santiago, cabeça de Cabo Verde, há mais de 60 mil almas, e nas outras ilhas, que são oito ou dez, outras tantas, e todas elas estão em extrema necessidade espiritual [...]. São todos pretos, mas somente neste acidente se distinguem dos europeus”⁷³.

Uns meses depois (1653), já no Brasil, na Cidade de São Luís do Maranhão, exorta os colonos a libertarem os seus escravos: “Há algum de vós com o *lume natural* [a razão] que o negue? Pois em que duvidais?”⁷⁴. E admoesta: “Porque melhor é sustentar do suor próprio, que do sangue alheio. Ah fazendas do Maranhão, que se esses mantos e essas capas se torceram, haviam de lançar sangue!”⁷⁵. Em defesa dos índios, adverte: “El-Rei poderá mandar que os cativos sejam livres;

⁷⁰ “Parecer que deu Padre António Vieira sobre se entregar a campanha de Pernambuco aos holandeses, em 21 de Outubro de 1648” [“Papel Forte”], IV, I, p. 93.

⁷¹ “Sermão XX” [Ciclo “Maria Rosa Mística”], II, IX, p. 177.

⁷² *Ibidem*, II, IX, p. 169.

⁷³ “Carta ao Padre André Fernandes” (Cabo Verde, 25 de Dezembro de 1652), I, II, p. 71.

⁷⁴ “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma” (1653), II, II, p. 237. O itálico é nosso.

⁷⁵ *Ibidem*.

mas que os livres sejam cativos, não chega lá sua jurisdição”⁷⁶. Maior clareza não poderia haver!

É uma nova ordem social que Vieira propugna, fundada em valores de tolerância, seja com os judeus — como vimos —, ou com os indígenas e os escravos. Assim increpa esse modelo político da colonização que conta já com milhares de vidas ceifadas, e que se alimenta da exploração. E, qual toque de clarim de viragem antropológica, fustiga: “Não nos podemos sustentar doutra sorte, senão com a carne, e sangue dos miseráveis Índios! Então eles são os que comem gente? Nós, nós somos os que os imos comer a eles”⁷⁷. E descreve-os, para melhor entendimento: “Uma gente, com quem meteu tão pouco cabedal a natureza, com quem se empenhou tão pouco a arte, e a fortuna; que uma árvore lhe dá o vestido, e o sustento, e as armas, e a casa, e a embarcação. Com as folhas se cobrem, com o fruto se sustentam, com os ramos se armam, com o tronco se abrigam, e sobre a casca navegam”⁷⁸. Sobre os índios, Vieira é intransigente: não sendo antes escravos, havia que impedir que então o fossem.

Vieira proclama, em Roma (1674): “*Pax vobis*; e sem igualdade, e igualdade com todos, não há paz”⁷⁹, donde o jusnaturalismo cristão que fundamenta as suas teses jurídico-políticas na defesa dos índios e escravos. Alvos fáceis da cobiça dos colonos, eram submetidos a condições degradantes, que o padre jesuíta verberava (Baía): “Oh trato desumano, em que a mercancia são homens! Oh mercancia diabólica, em que os interesses se tiram das Almas alheias, e os riscos são das próprias! [...] Os Senhores poucos, os Escravos muitos; os Senhores rompendo galas, os Escravos despidos, e nus; os Senhores banquetecendo, os Escravos perecendo à fome; os Senhores nadando em ouro, e prata, os Escravos carregados de ferros [...]”⁸⁰. E ao assistir à progressiva extinção dos índios, massacrados pelos colonos e dizimados por epidemias, escreve, perturbado, do Maranhão (1657), ao Rei (D. Afonso VI): “[...] em espaço de quarenta anos se mataram e se destruíram por esta costa e sertões mais de dois milhões de índios, e mais de quinhentas

⁷⁶ “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma” (1653), II, II, p. 241.

⁷⁷ “Sermão da Epifania” (Capela Real, 1662), II, I, p. 385.

⁷⁸ *Ibidem*, II, I, p. 372.

⁷⁹ “Sermão da Segunda Oitava da Páscoa” (Roma, 1674), II, V, p. 143.

⁸⁰ “Sermão XXVII, com o Santíssimo Sacramento exposto” [Ciclo “Maria Rosa Mística”], II, IX, pp. 340-341.

povoações, como grandes cidades, e disto nunca se viu castigo”⁸¹. Na defesa da liberdade dos índios, já no Maranhão, já na Corte de Lisboa, e, apesar de expulso do Brasil por os defender contra a exploração dos colonos, mantém firme a mesma atitude, pois o nativo, mais que um ‘outro’ — diferente ou exótico —, era o *próximo*.

6.2. Vieira, “mais ainda que novos cristãos, foi o defensor dos Índios” e, “com ele, a luta toma um carácter épico”⁸². Todavia, havia títulos que legitimavam a escravidão⁸³, respaldados na estrutura jurídica de então, que era escravagista, aceite até nas universidades; pôr-se fora da lei vigente seria anular-se, no mínimo ser expulso; não obstante, afirma, depreciando tais títulos: “[...] porque nós queremos só os lícitos e defendemos [contrariamos] os ilícitos, por isso não nos queremos naquela terra e nos lançam dela”⁸⁴ — assim protestando no sermão que se seguiu à sua expulsão, por defender o fim da exploração.

Com desespero, debatia-se entre a lógica dos princípios e o choque das situações: é nessa ordem colonial, retrógrada e excludente, que deve compreender-se a obra do Padre António Vieira. É um anacronismo projectar no passado noções modernas, quando nem havia a nossa noção de liberdade e dos direitos; porém, sempre pugnou por melhores condições de vida dos escravos, exigindo até que os índios fossem remunerados: não vale a fraca alimentação, o pouco pano para vestir e a débil assistência na doença, mas um pagamento “[...] com que se lhes pagará o trabalho do seu serviço. É matéria, de que se rirá qualquer outra Nação do mundo, e só nesta terra se não admira”⁸⁵. Deste modo, “não há maior maldição

⁸¹ “Carta ao Rei D. Afonso VI” (Maranhão, 20 de Abril 1657), I, II, pp. 226-227.

⁸² Raymond Cantel, *Prophétisme et Messianisme dans l’Œuvre d’Antonio Vieira*. Paris: Ediciones Hispano-Americanas, 1960, p. 17.

⁸³ Eram cativos os tomados em guerra justa, os já prisioneiros de outros e destinados à morte (por exemplo, “serem comidos” em cerimónia tribal — “índios de corda” —, a menos que fossem resgatados), ou a escravidão voluntária (por extrema necessidade). Alude a esses títulos, procurando denunciá-los, por exemplo: “Bem sei que alguns destes cativeiros são justos, os quais só permitem as Leis, e que tais se supõem os que no Brasil se compram, e vendem, não dos naturais, senão dos trazidos de outras partes; mas que Teologia há, ou pode haver, que justifique a desumanidade, e sevícia dos exorbitantes castigos, com que os mesmos Escravos são maltratados? Maltratados disse, mas é muito curta esta palavra para a significação do que encerra, ou encobre. Tiranizados devera dizer, ou martirizados; [...]”. “Sermão XXVII” [Ciclo “Maria Rosa Mística”], II, IX, p. 366.

⁸⁴ “Sermão da Epifania” (Capela Real, 1662), II, I, p. 384.

⁸⁵ “Sermão da Primeira Domingo da Quaresma” (Maranhão, 1653), II, II, p. 240.

numa casa, nem numa família, que servir-se com suor, e com sangue injusto”⁸⁶, exclama indignado.

Todavia, a força das razões de Estado e sua conciliação com a religião é bem patente nas 19 medidas da Carta que envia a D. João IV, para que “se mude e melhore a forma por que até agora foram governados os índios”⁸⁷, onde, para que “sejam pagos de seu trabalho”, importa que este não se faça “sem se lhe depositar primeiro seu pagamento”; e, para esse depósito, “haverá uma arca com duas chaves em cada aldeia [...]”⁸⁸ — insistindo assim na remuneração do trabalho.

No entanto, se Vieira lutou impetuosamente contra a escravidão dos índios, chegou a admitir a dos negros, pois esse era o sistema jurídico-político do Brasil colonial, pugnando corajosamente e sempre por uma maior humanização das condições de trabalho. Como homem de Seiscentos e homem da Igreja, esclarece que a nova situação é melhor que a anterior, no continente africano, onde dificilmente poderiam abraçar a fé; quer dizer: por mais injusto que seja o valor negativo do cativo, ele é menor que o valor positivo da conversão.

O historiador C. R. Boxer — com gosto o conheci —, implacável acerca do colonialismo português, muda de tom quando fala do inaciano: “O mais famoso paladino da liberdade dos ameríndios foi o célebre P.^e António Vieira S.J., que passou grande parte da sua longa vida batalhando e interpelando em favor dos escravos, quer como missionário, no Brasil e Maranhão, quer como advogado da sua causa em Lisboa e Roma”⁸⁹. Também David Brion Davis, na sua obra clássica sobre escravidão, afirma que “Vieira lutou bravamente pelos direitos dos índios”, e até “se aproximou da veemência do abolicionismo radical”⁹⁰. Os negros, mais

⁸⁶ *Ibidem*, II, II, p. 241.

⁸⁷ “Carta ao Rei D. João IV” (do Maranhão, em 6 de Abril de 1654), I, II, p. 172.

⁸⁸ *Ibidem*, I, II, p. 174.

⁸⁹ C. R. Boxer, *Relações Raciais no Império Colonial Português, 1415-1825* (1963), trad. Sebastião Brás. Porto: Afrontamento (1977), p. 93.

⁹⁰ David Brion Davis, *O Problema da Escravidão na Cultura Ocidental* (1966), trad. Wanda Caldeira Brant, R.J.: Civilização Brasileira (2001), p. 221. Dá, como exemplo, quando Vieira acusa os colonos que “devem serviço”, isto é, ‘mantêm na servidão’: “Todo o homem, que deve serviço, ou liberdade alheia, e podendo-a restituir, não restitui, é certo que se condena; todos, ou quase todos os homens do Maranhão devem serviços, e liberdades alheias; e podendo restituir, não restituem; logo todos, ou quase todos se condenam” (“Sermão da Primeira Domingo da Quaresma”, Maranhão, 1653, II, II, p. 236). Já antes, neste belo sermão, havia pregado: “[...] que quer Deus de vós esta Quaresma? Que solteis as ataduras da injustiça, e que deixeis ir livres os que tendes cativos, e oprimidos. [...] Estes são os pecados do Maranhão; estes são os que Deus me manda que vos anuncie: [...] todos viveis, e morreis em estado de condenação, e todos ides direitos ao inferno. Já lá estão muitos, e vós também estareis cedo com eles, se não mudardes de vida” (II, II, p. 235).

robustos, supriam a fragilidade dos índios, mais frágeis, dizimados por epidemias, que sucumbiam ao trabalho duro dos engenhos, aceitando por vezes que viessem mais negros de Angola, sem os quais o Brasil não subsistiria. Para o historiador Boxer, se Vieira foi acérrimo defensor dos índios, já, quanto aos negros, limitou-se a denunciar os cruéis castigos infligidos⁹¹; todavia, não podendo ir mais longe, aceitar não é defender.

6.3. Nos sermões, cartas e outros pareceres ou relatórios, tem força o que no fundo almeja: a abolição da escravidão; é assim que proclama de modo insofismável, para que não restem dúvidas: “Entre os homens dominarem os Brancos aos Pretos é força, e *não razão*, ou *natureza*”⁹² — condenando firmemente a escravatura. Leia-se o que disse em 1662, num dos seus admiráveis sermões, acerca da política de resgates e aldeamentos: “Não posso, porém negar, que todos nesta parte, e eu em particular somos muito culpados [...], porque acomodando-nos à fraqueza do nosso poder, e à força do alheio, cedemos de sua justiça e faltámos à sua defesa [...]”⁹³. É remorso certamente, mas é também acusação: a sua culpa foi tão-somente o anelo de concórdia, todavia insuficiente para demover os inflexíveis colonos; o arrependimento não está em esfalfar-se tanto para conciliar posições tão díspares, mas não ter sido possível chegar a bom porto no maior bem dos cativos.

Vieira fá-lo notar com ênfase, não admite a razoabilidade da escravatura com base na cor da pele, pregando nestes termos: “as Nações, umas são mais brancas, outras mais pretas, porque umas estão mais vizinhas, outras mais remotas do Sol. E pode haver maior inconsideração do entendimento, nem maior erro do juízo entre os homens, e homens, que cuidar eu que hei-de ser vosso Senhor, porque nasci mais longe do Sol, e que vós haveis de ser meu escravo, porque nascesteis mais perto?”⁹⁴. Assim denuncia, após ter sido expulso e embarcado à força para Portugal, com outros jesuítas, por lutarem contra um interesseiro e suposto desenvolvimento do Brasil.

⁹¹ Cf. C. R. Boxer, *A Great Luso-Brazilian Figure: Padre António Vieira*. London: The Hispanic and Luso-Brazilian Councils (1957), pp. 22-23.

⁹² “Sermão XX” [Ciclo “Maria Rosa Mística”, 1653], II, IX, p. 169. É nosso o itálico.

⁹³ “Sermão da Epifania” (Capela Real, 1662), II, I, pp. 382-383.

⁹⁴ *Ib.*, II, I, p. 383.

7. NA SENDA DO “REALISMO POLÍTICO”

7.1. A oito dias de morrer, em carta da Baía, Vieira escrevia “ser o Brasil de hoje um retrato do espelho de Portugal em tudo o que Vossa Mercê me diz dos aparatos da guerra sem gente nem dinheiro; da seara dos vícios sem emenda, do infinito luxo sem cabedal, e de todas as outras contradições do juízo humano”⁹⁵. Vieira não era ingénuo e sabia bem que a ordem temporal era urdida de tramas e maquinações; nem alimentava ilusões sobre o quotidiano da política, na busca do interesse e eficácia, e isso até na informação: “Em toda a parte fazem muito mal as mentiras; mas nas terras grandes têm saca [saída], e têm muito por onde se espalhar; nas terras pequenas, todas ali ficam. Em Lisboa muita mentira se diz; mas repartem-se as mentiras por todo o Reino, e por todo o mundo. [...]”, cidade essa donde partem “os nossos correios todos os Sábados, e levam grande cópia de mentiras por todo o Reino”⁹⁶. Cáustico de tais ardis, prestou atenção a vertentes que conformam propósitos praxeológicos.

Assim, como já dito acima, teve de atender a um certo “realismo político” da razão de Estado; se o nosso exímio Orador e Missionário fundava as suas propostas no anelo da expansão cristã, não desprezava as realidades económicas, escrevendo na *História do Futuro*: “Os pregadores levam a fé aos reinos estranhos, e o comércio leva às costas os pregadores. Em quantas províncias achou o Evangelho fechadas e cerradas as portas, e depois que o comércio bateu a elas, as teve abertas e francas! [...] Os pregadores levam o Evangelho, e o comércio leva os pregadores”⁹⁷. Aliás, o comércio foi assunto sobre que muito se debruçou.

Era um homem interessado pelas questões da *res publica*, pelos meandros da diplomacia, pelas intervenções nas esferas do poder deliberativo. Em carta ao conde Ericeira (Baía, 1689), queixa-se, com acrimónia, do juízo pouco elogioso que este lhe fizera, avaliando ele, em jeito de balanço, os benefícios da sua intervenção directa em negócios do Estado⁹⁸. E aí recorda as suas bem-sucedidas diligências para obter o dinheiro necessário à defesa do reino em momento desesperado, a proposta de transferir para o Brasil a produção de especiarias da

⁹⁵ “Carta a Sebastião de Matos e Sousa” (Baía, 10 de Julho de 1697), I, IV, p. 525.

⁹⁶ “Sermão da Quinta Dominga da Quaresma” (Maranhão, 1654), II, IV, p. 165.

⁹⁷ “História do Futuro”, III, I, pp. 497-498.

⁹⁸ “Carta ao Conde da Ericeira” Baía, 23 de Maio 1689), I, IV, pp. 386-397.

Índia para as fazer chegar aos mercados europeus a bom preço, e a criação (1649) da Companhia do Comércio do Brasil — a coroa de glória da sua actuação política —, lamentando que o seu plano ficasse a meio, já que nunca se chegou a criar a Companhia do Comércio do Oriente. Parodiando a primeira bem-aventurança, critica os responsáveis pela situação do país, em carta de Roma (1673): “A nossa pobreza de espírito nos poderá segurar o Reino dos Céus, mas não sei se o da Terra”⁹⁹. A obra do jesuíta reflecte essa tensão constante entre os seus ideais e as necessidades da sobrevivência de Portugal, dualidade essa que se conjugava, qual singular *concordia oppositorum*, num peculiar realismo pragmático.

7.2. Não sem que um certo desgosto dele se apoderasse, desabafa em sermão na Capela Real (1669): “Se servistes à pátria, que vos foi ingrata, vós fizestes o que devíeis, ela o que costuma”¹⁰⁰. Num outro Sermão a Santo António (a quem dedicou nove), em 1671, referindo-se à sua amada pátria como “tão alheia de humanidade, que come seus próprios filhos?”, prossegue nestes termos (Roma, 1671): “De maneira, meu Santo, que deixais Portugal, e vos embarcais para África, porque dizeis que ides buscar martírio? Antes por isso mesmo vós não deveis sair da vossa Pátria”¹⁰¹. Então, resta-nos, como Vieira exclamou noutro sermão ao mesmo Santo (Roma, 1670), num clamor que conecta globalização e localização: “Nascer pequeno, e morrer grande é chegar a ser homem. Por isso nos deu Deus tão pouca terra para o nascimento, e tantas terras para a sepultura. Para nascer, pouca terra: para morrer, toda a terra; para nascer, Portugal: para morrer, o mundo”¹⁰². Assim foi com o Padre António Vieira.

Senhor de grandes causas, lutador estrénuo, pensador vibrante, tendo transcorrido extensa e temível geografia, a sua obra — o que ele disse, escreveu e fez — tem hoje ainda o máximo interesse, passados que são quatro séculos!

(COMUNICAÇÃO APRESENTADA À CLASSE DE LETRAS
NA SESSÃO DE 14 DE MARÇO DE 2019)

⁹⁹ “Carta a Duarte Ribeiro de Macedo” Roma, 7 de Fevereiro de 1673), I, III, p. 297.

¹⁰⁰ “Sermão da Terceira Quarta-feira da Quaresma” (Capela Real, 1659), II, III, p. 232.

¹⁰¹ “Sermão de Santo António (Roma, na Igreja dos Portugueses”, 1671; não se pregou, por doença), II, X, p. 256.

¹⁰² “Sermão de Santo António (Roma, na Igreja dos Portugueses”, (1670), II, X, p. 239.

* A presente comunicação não segue a grafia do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.