

TEATRO DO SACRAMENTO

A UNIDADE TEOLÓGICO-RETÓRICO-POLÍTICA
DOS SERMÕES DE ANTONIO VIEIRA

ALCIR PÉCORA



IMPRESA DA
UNIVERSIDADE
DE COIMBRA

EDITORA DA
UNIVERSIDADE
ESTADUAL
DE CAMPINAS

EDITORA DA
UNIVERSIDADE
DE SÃO PAULO

Teatro do Sacramento

CO-EDIÇÃO
IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

EXECUÇÃO GRÁFICA
Simões & Linhares, Lda

ISBN
978-989-26-1145-7 (IUC)
978-85-268-1306-9 (UNICAMP)
978-85-314-1577-7 (EDUSP)

ISBN DIGITAL
978-989-26-1146-4 (IUC)

DOI
<http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-1146-4> (IUC)

DEPÓSITO LEGAL
406681/16

© MARÇO 2016, IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Imprensa da Universidade de Coimbra
Rua da Ilha, 1 - 3000-214 Coimbra, Portugal
http://www.uc.pt/imprensa_uc

Editora da Unicamp
Rua Caio Graco Prado, 50 – Campus Unicamp
Cep 13083-892 – Campinas – SP – Brasil
<http://www.editoraunicamp.com.br>

EDUSP – Editora da Universidade de São Paulo
Rua da Praça do Relógio, 109-A, Cidade Universitária
05508-050 – São Paulo – SP – Brasil
<http://www.edusp.com.br>

ALCIR PÉCORÁ

Teatro do Sacramento

A UNIDADE TEOLÓGICO-RETÓRICO-POLÍTICA
DOS SERMÕES DE ANTONIO VIEIRA

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

(Página deixada propositadamente em branco)

SUMÁRIO

Agradecimentos.....	6
Prefácio à edição Portuguesa.....	7
Prefácio	19
Introdução.....	41
1. 4º De uma Trindade Perfeita.....	71
2. Razão do Mistério.....	109
3. Oficina Universal, Armazém Divino.....	137
4. Compêndio de Maravilhas.....	177
5. O Reino do Vice-Cristo.....	215
6. Considerações Finais.....	261
Bibliografia.....	271

AGRADECIMENTOS

Oswaldo Silvestre.

Abel Barros Baptista, Delfim Leão,

Eduardo Guimarães, José Pedro Paiva,

Plínio Martins, Ricardo Lima.

Adélia Bezerra de Menezes, Alexandre Eulalio,

Archângelo Franchetti, Celso Queirós, Eduardo

Lourenço, Francisco Foot Hardman, Haqira

Osakabe, João Adolfo Hansen, João Lafetá,

Michel Lahud, Paulo Franchetti.

Antonio e Isaurinha, Cristiane, André,

Miguel, Luísa e Maria.

PREFÁCIO À EDIÇÃO PORTUGUESA

Percurso de um estudo sobre o Padre Vieira

Alcir Pécora

Departamento de Teoria Literária, UNICAMP, Brasil

NOS INÍCIO DOS ANOS 80, comecei a pensar no doutorado. O objeto dele não demorou a se apresentar à minha frente como uma montanha incontornável. Por conta dos meus estudos de Retórica, associados genericamente às disciplinas de Literatura Portuguesa, encontrar a obra de Padre Antonio Vieira (Lisboa, 1608- Salvador, 1697), o mais importante orador sacro da língua portuguesa, era a coisa mais óbvia que havia. Mais que isso, porém, era o gosto imenso que sentia em lê-lo que me decidiu a estudar os seus sermões. Não posso deixar de citar, porém, o incentivo extraordinário de Haqira Osakabe, meu saudoso amigo e orientador de mestrado, que me deu a minha primeira coleção completa dos Sermões, na Editora das Américas, e o de Eduardo Lourenço, que, naquela altura, passava uma temporada na Unicamp e, conhecendo o meu interesse por música norte-americana, disse-me que, sem dúvida, eu deveria me dedicar a Vieira, pois tratava-se de um *rockeur* da palavra.

Mas o que implicava isso exatamente: estudar Vieira?

Para começar, os sermões supunham algumas referências privilegiadas para a sua abordagem. Por exemplo, solicitavam imediatamente conhecimentos de Retórica antiga, que eu já trazia de meus estudos de graduação e mestrado. Também exigiam informação e leitura da ampla fortuna crítica de Vieira, em larga medida proveniente de Portugal, cujo acesso era relati-

vamente fácil. Em terceiro lugar, os sermões demandavam, como qualquer objeto ou *corpus* de qualquer natureza, o esforço habitual de aplicação dos paradigmas de viés marxista e estruturalista que partilhavam, naquele período, a hegemonia da Teoria e da Crítica literárias no Brasil, e que foram a base de minha formação na graduação. Tudo parecia dar certo.

Mas nada deu certo, não da maneira que parecia que ia dar certo. É difícil reconstituir o porquê. Talvez porque, em vez de seguir o meu plano óbvio de estudos, eu tenha me dado ao trabalho e ao prazer de, ao longo de três anos, empregar-me na leitura direta dos duzentos e tantos sermões de Vieira, dedicando a cada um deles várias páginas de anotações particulares que iam aos poucos encontrando uma forma regular em meus cadernos.

Para cada um dos sermões procurava discernir o que entendia como sendo o seu andamento argumentativo, o que incluía a descrição dos vários tipos de provas, das figuras de linguagem mais destacadas, bem como de marcações da disposição das partes e de outros aspectos que me chamassem aleatoriamente a atenção. Na prática, o sistema era simples: lia, e quando via alguma coisa que achava digna de nota, numerava na página do livro e depois descrevia a questão com o número correspondente num caderno especialmente reservado para isso. Ao todo preenchi mais de dez desses cadernos grandes, de 150 a 200 páginas, o que me dava muito gosto de fazer. Ainda os conservo comigo, e tenho a impressão de que aquelas notas contêm, ao menos como semideia, todas as ideias que depois tive nos artigos que logrei escrever sobre Vieira.

Tal esquematização, conforme ganhava forma própria, acabou me tirando um pouco o impulso de aplicar os modelos explicativos usuais aos sermões. A razão é que simplesmente as minhas anotações selvagens, nascidas do corpo-a-corpo com os sermões, não se encaixavam bem neles. Os sermões que surgiam daí não pareciam dispostos a se deixar conquistar facilmente para o marxismo ou para o estruturalismo, muito menos para a mistura vulgar de ambos que era costumeiro praticar -- o que, a rigor, apenas significava incorporá-los ao âmbito cada vez mais alargado e indistinto de aplicação desses modelos hegemônicos, que vinham já sendo alvos de críticas crescentes na Europa e nos Estados Unidos, com os pós-estruturalistas e os pragmatistas, sobretudo.

Após algum tempo de experiência continuada de leitura dos sermões, apenas intercalada com a retomada dos estudos de latim, me dispus, no sentido contrário, a tentar explicitar as impropriedades interpretativas patententes entre os modelos correntes e o objeto estranho que surgia para mim. Foi o que me permitiu escrever mais tarde, já em 1985, praticamente um novo

projeto de estudos dos sermões. O núcleo dele era agora muito diferente de tudo que eu próprio esperava ao iniciá-lo: a teologia política.

O projeto intitulado “Vieira: Retórica e Teologia -- um projeto de estudo” foi publicado, sem o levantamento bibliográfico extenso que havia feito até então, no número 5 da Revista de Estudos Portugueses e Africanos, que havíamos criado no Departamento de Teoria Literária, da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). No entanto, para me encaminhar (ou desencaminhar) para essa nova direção dos estudos, evidentemente não bastou a incompatibilidade de que falei entre as minhas anotações dos sermões e os modelos descritivos de prestígio. A teologia dos séculos XVI e XVII havia se introduzido em minhas leituras, graças aos livros de Étienne Gilson, e ainda de um livro básico pra mim: “*L’Éducation des jésuites*”, de François de Dainville.

De qualquer modo, o exercício de escrever o tal projeto mostrava ser razoável o viés teológico da análise, e me animou a empreender a crítica da pertinência dos modelos descritivos “normalizados” (para referir a terminologia de Thomas Kuhn, que àquela época frequentemente lia) dos autores do período colonial no Brasil, em favor de outros, alternativos, que me pareciam mais verossímeis ou rentáveis em relação ao objeto particular dos sermões católicos seiscentistas.

Nesse período de 1981-85, as categorias que mais dificultavam a intuição de que poderia simplesmente abandoná-las por falta de conveniência ao objeto, por mais óbvio que isso pareça hoje, eram aquelas derivadas do *mezzo*-marxismo, que era a trivialidade mais servida nas conversas da Universidade e a base da maioria das teses em Teoria Literária, no Brasil. Ao tomar o caminho das referências que forneciam os próprios sermões, eu simplesmente não sabia mais o que fazer com categorias como “luta de classes”, entendida como contradição de interesses entre os grupos sociais opostos na relação trabalho-capital, ou “ideologia”, enquanto falsa consciência produzida para sustentação disfarçada da classe dominante no poder. Os argumentos empregados nos sermões dependiam estritamente de metáforas organicistas tradicionais do pensamento curialista, reaplicadas às “ordens” ou “estados” da monarquia nacional em formação, de modo que cada uma delas (dos “pés” à “cabeça” do “corpo” da *res publica*) era explicitamente moralizada e pressuposta na “concordia” capaz de sustentar o Estado inteiro. Da mesma forma, a doutrina católica do período entendia a si mesma como justificação precária do significado da ação, e, em todo caso, produzida *a posteriori* em relação ao momento decisivo do ato concreto de fé, cujo sen-

tido transcendia a sua determinação racional, sem que a razão deixasse de ser considerada o seu melhor análogo.

Era também evidente que os sermões se ajustavam mal ao viés anticlerical e antirreligioso do marxismo, de modo que o próprio desejo de estudar sermões e coisas de padres já era suspeito de simpatia com o lado errado da teoria. Talvez haja alguma caricatura nisso, mas era como as dificuldades apareciam para mim. Mesmo categorias cujo apelo era mais fisicamente econômico, como “modo de produção”, determinavam com pouca nitidez a prática portuguesa do século XVII. Havia ali um sistema bem pouco ortodoxo, seja em seu recorte feudal (com uma aristocracia recente e sem grande tradição rural, além de precocemente aliada a setores mercantis marítimos e financeiros urbanos), seja em seu misto de metalismo e de capitalismo mercantil (no qual, ademais, razões de ordem teológica tinham um papel relevante na determinação dos projetos econômicos, e em que a ideia de “mercado” não havia ou não gozava de qualquer autonomia, doutrinária ou prática).

Mas não era só o marxismo que traduzia mal o vocabulário radicalmente outro dos sermões. Também a fortuna crítica vieiriana, cujo principal veio advinha do positivismo português, parecia manter obsessões pouco rentáveis para a análise, a começar pelo caráter acentuadamente nacionalista --, que, de resto, era comum ao viés filológico brasileiro da discussão vieiriana. Os trabalhos dedicavam um tempo enorme a delimitar qual a porção brasileira e qual a portuguesa da obra e do caráter de Vieira. Por vezes ainda, tais linhas nacionais coincidiam em expurgar porções inimigas de ambas, mas coexistentes no corpo pouco confiável do padre, que, português ou brasileiro, vestia orgulhosamente a roupeta da Companhia de Jesus, e, portanto, não era de admirar que conspirasse a favor do jesuitismo internacional.

Além dessa tendência nacionalista, acabrunhava as possibilidades de inspiração advindas da tradição positivista portuguesa o seu marcado evolucionismo, no qual a prática religiosa era entendida como ultrapassada e negada pela razão científica, a qual, por sua vez, era unificada ou totalizada de maneira homogênea e pós-iluminista por vieirianos importantes como António Sérgio e Hernani Cidade. Resultava daí uma concepção esquemática e dualista de “atraso-progresso”, no qual o saber era necessariamente laico e a escolástica obviamente mítica. Em minha cabeça, um modelo desses dificilmente poderia render uma interpretação adequada de um objeto que se estruturava de maneira inalienavelmente mística.

Eu revolvia mentalmente esse paradoxo da abordagem mais frequente da obra de Vieira, não porque desejasse ser místico a respeito dela,

o que absolutamente não me interessava. Me interessava, sim, levar a sério o interesse cultural e histórico dos sermões, o que não poderia ser feito sem o esforço de formular uma “gramática” (para empregar o termo à maneira de Wittgenstein) que atentasse para o valor místico em uso no jogo de significações próprio deles.

Em resumo, a situação dos sermões me parecia similar ao de uma língua estrangeira, de que não se conheciam os vocábulos e usos básicos. E, portanto, antes que eles se tornassem palpáveis, minimamente compreendidos em seus empregos, não havia porque imaginar que teorias sobre questões elevadas discutidas nessa língua pudessem ser inteligíveis.

Um comportamento relativamente análogo ao do positivismo português era identificável também em críticos brasileiros --, como Alfredo Bosi, por exemplo --, que aplicavam o conceito de “anti-barroco” para obras que consideravam relevantes no século XVII luso-brasileiro, a despeito do ambiente em que foram produzidas, desqualificado como decadente, obscurantista e afetado. O achado tautológico do “anti-barroco” permitia que uma leitura do sermão católico seiscentista, assentada em critérios iluministas e românticos (ou seja, “anti-barrocos”), embora ainda genericamente católicos, salvasse da suposta decadência da época (que lhes era anterior e os ignorava completamente) aquelas partes mais sublimes de Vieira ou de Sór Juana que supostamente transcendiam os procedimentos ditos barrocos (e que, segundo essa visão, até os “criticavam” -- vide o indefectível exemplo do Sermão da Sexagésima, com a sua censura aos pregadores “cultos”).

Por procedimentos “barrocos”, nesse caso, entendam-se evidentemente as “complicações”, “inutilidades” e “excessos”, os efeitos “alambicados”, “gongóricos”, “afetados” decretados por esses críticos, primeiro, como “essência” do período (para práticas muito diversas, que muito possivelmente não guardassem nada em comum), e, depois, como “não-essencial” (uma vez que carentes tanto da clareza das partes simples da razão cartesiana, quanto da profundidade das partes complexas do sujeito kantiano).

Para essa crítica, ao atraso econômico e político suposto no século XVII ibérico correspondia (representando-o muito bem, a ponto de não valer nada) uma poética do ornato e do “supérfluo”, do “frívolo” de que apenas tinha direito de se salvar um filão raro e impuro, justamente o do “anti-barroco”, voltado profeticamente para um futuro que ainda não conhecia, mas “prefigurava”, “antecipava” no âmbito de um racionalismo de leis históricas universais.

Diante dessas explicações que me pareciam cada vez mais exteriores ao objeto mesmo dos sermões, e que não o descreviam porque, antes, estavam

descritas por categorias que reagiam negativamente a ele e que prescreviam a sua nulidade, me parecia que o melhor a fazer era adotar o “regime das aspas”, como disse Derrida a propósito do estilo iniciado por Nietzsche: suspender toda naturalização conceitual que balizava o exame do objeto.

Em comum, portanto, as categorias marxistas e positivistas, ao menos no âmbito de suas aplicações ao campo da Teoria Literária, eram tributárias de uma concepção de literatura como “reflexo”, em que o processo histórico, efetuado respectivamente pela infraestrutura econômica ou pelo progresso da razão, se repunha na obra como conteúdo ou ideologia. A essa concepção, nos meados dos anos 80, opunham-se já muitos, mais fora que dentro do Brasil. Entre esses, eu lia, por exemplo, Jacques Bouveresse, cujos estudos sobre os mitos da “interioridade” e da “profundidade” criticavam uma concepção expressiva da linguagem; lia vários pragmatistas, entre eles, John Austin e Donald Davidson, que resumiam a maior parte do que me interessava reter na memória de minha formação em Linguística, isto é, aquilo que, nela, significava uma profunda e definitiva crítica da representação.

Quer dizer, na medida em que mergulhava nos estudos vieirianos, eu também me distanciava dos modelos científicos das Humanidades, e especialmente da Linguística, que foram a grande novidade do período de minha Graduação e Mestrado, nos anos 70. Poderia dizer que estava finalmente de volta às leituras diretas de literatura e filosofia de minha adolescência, não fosse o peso importante que tinha agora, em minhas leituras, uma concepção retórica e wittgensteiniana dos textos, nos quais eles significavam pelo que faziam, não pelo que representavam em termos de imagem de um mundo que lhes fosse anterior, com as garantias ontológicas de um real imune ao discurso.

Restava, por sorte, a Retórica ao meu lado. Mas, de fato, não. Mesmo na Retórica, qualquer ruído se introduzira quando a pensava em relação aos sermões.

Aqui, devo me explicar melhor. Enquanto disciplina, nos anos 80, a Retórica estava, por um lado, em desuso, com certo ar rançoso de latinório ou de ladainha caturra de professor de português que entendia literatura como coleção de figuras de elocução, mas, por outro lado, bem ao contrário, era um tema da moda, trazido à cena intelectual contemporânea por linha-gens estruturalistas ou pós-estruturalistas da Filosofia (Perelman, Hottois, Vignaux, Derrida etc.), da Linguística (Barthes, Todorov, Dubois, Ducrot etc.) e da Crítica literária, especialmente norteamericana (Wayne Booth, Kenneth Burke, Edwin Black, entre outros).

Acontece que a Retórica adequada a Vieira era moralizada em termos cristãos. Quer dizer, a própria referência da Retórica antiga, de Aris-

tóteles, Quintiliano e Cícero principalmente, com a qual tinha mais familiaridade, haveria de ser necessariamente revista para se adequar ao estudo dos sermões, assim como era imprescindível precisar as situações históricas às quais se aplicava, e nas quais funcionava no século XVII, tendo em vista basicamente o movimento de construção da soberania dos Estados nacionais modernos, organizados em torno das monarquias cristãs absolutistas.

Assim, a rigor, até meados dos 80, eu não tinha quase nada de seguro em mãos, como trunfo da pesquisa, a não ser a farta experiência de crítica do que estava feito, e a intuição um pouco desesperada de que não me restava senão inventar os meios de tratar os sermões como eu começava a vê-los. O primeiro passo positivo a dar nessa direção era mesmo considerar que a sermonística seiscentista precisava ser tratada dentro de um sistema de conhecimento determinado pela Escolástica, e, em termos mais particulares, pela chamada “Segunda Escolástica”, formulada por dominicanos e jesuítas a partir da segunda metade do século XVI. Além de Gilson, os trabalhos de autores tão diversos como Richard Morse, José António Maravall, Paulo Merêa e Martim de Albuquerque apontavam nessa mesma direção.

Mais do que eles, os próprios sermões apontavam nessa direção, impregnados como estavam de noções ou lugares tratados pelos pensadores jesuítas, ou apropriados da tradição do pensamento cristão. Era evidentemente supérfluo tentar ler Vieira como teólogo original, criador de seus próprios paradigmas místicos, assim como era inepto lê-lo como livre-pensador, tendo como horizonte de emprego de seus termos algum sistema alternativo laicizante, como o cartesianismo, o kantismo ou outra escola posterior na série canônica de autores da história moderna importantes para a formulação do pensamento burguês. Aqui, a história era bem outra: Santo Tomás ainda enunciava as regras que articulavam a história do pensamento católico, e que, portanto, constituíam igualmente as balizas da parenética.

Para descrever corretamente a força argumentativa dos sermões, era preciso admitir não apenas genericamente a teologia, mas o tomismo como principal verossímil de interpretação deles, o que significava reinterpretá-lo com rigor, longe das caricaturas correntes como figura do obscurantismo religioso e ideologia do macabro inquisitorial. Já não me era possível descartar, para a leitura dos autores católicos dos séculos XVI e XVII, também a leitura de comentaristas como Roberto Bellarmino, Carlo Borromeo, Francisco de Vitória, Francisco Suárez, os quais reinterpretavam o tomismo como núcleo de uma teologia política com enorme capacidade de incorporar acontecimentos inesperados da contemporaneidade como casos argumentáveis de um sistema, ao mesmo tempo, flexível e resistente. E foi o que principalmente

passei a estudar, de modo que, ao longo dos anos seguintes, nomes como os de Pedro da Fonseca, da Escola de Coimbra, Melchor Cano, Bellarmino, Juan de Mariana, Domingos de Soto, Luís de Molina, Vitoria, Suárez, Paolo Segneri paulatinamente deixaram de ser indistintos ou indiferentes para mim.

Ainda precisava fazer outro ajuste nos meus estudos, desta vez em relação ao referencial histórico a ser privilegiado como “dado de comparação” (Wittgenstein, de novo) para a análise dos sermões. Precisava decidir qual o conjunto de acontecimentos, ou qual rede de eventos caberia selecionar como mais pertinente ou rentável para a análise dos sermões, quando, como se sabe, eles foram produzidos num longo intervalo de tempo (de 1633 a 1697, para usar as datas aplicadas pelo próprio Vieira), num espaço vasto (o qual, apenas no Brasil, vai da Bahia ao Pará e Maranhão, e, fora dele, de Portugal a Roma) e de amplitude social muito diversa (dos engenhos e missões da Bahia à Corte romana da Rainha Cristina da Suécia, dos sermões em navios ou portos de passagem à Corte portuguesa da nova dinastia dos Bragança).

Num espectro tão amplo, me pareceu que a situação mais específica e, ao mesmo tempo, mais duradoura nos sermões surgia do cruzamento de duas narrativas distintas do período: a do processo de estabelecimento e prática das missões jesuíticas, tanto na história da Companhia de Jesus como no seu estabelecimento no Brasil, que percorre um intervalo temporal que parte de meados do século XVI e se estende por todo o século seguinte, e a do processo político da Restauração em Portugal, que mais ou menos se circunscreve às ações dos governos de D. João IV, D. Afonso VI e D. Pedro II, com vários desdobramentos no panorama europeu.

Assim, embora o primeiro feixe de acontecimentos tenha uma característica mais distendida, pois se compreende como um acompanhamento de ações que duram dois séculos, e o segundo, em relação a ele, seja historicamente mais concentrado, pois se define em quatro décadas, o mais importante, para mim, era que ambos referiam um período contemporâneo da prática sermonística de Vieira. Quer dizer, eram recortes históricos favoráveis ao aprendizado do vocabulário empregado nos sermões, de onde principalmente deveria vir a análise, e não de um modelo extemporâneo, posterior e desconhecido deles.

Dessa maneira, começava em meu trabalho a crítica sistemática do anacronismo dos modelos usuais empregados no estudo dos escritos de Vieira, que o compreendiam como sucedâneo ou precursor de ideias, mentalidades, estéticas ou religiosidades pré-pós-iluministas e românticas, das quais o jesuíta não poderia ter tido notícia.

O último ajuste, que já mencionei de passagem, era compreender o sentido de uma reordenação católica da Retórica. Neste ponto, alguns textos muito diferentes, que procurei fazer conversar entre si, foram decisivos para dar alguma ideia do que fazer. Entre eles, teria de citar *Mímesis*, de Erich Auerbach, que relia agora atento aos capítulos que discutiam o princípio da alegoria figural cristã, especialmente o “Farinata e Cavalcanti”, no qual o sentido literal de um signo é necessariamente um acontecimento, enquanto o acontecimento, por sua vez, é necessariamente anúncio (signo) de outro. Li também *O Discurso engenhoso*, de António José Saraiva, que entre os críticos modernos de Vieira foi o primeiro a formular com clareza o princípio “engenhoso” de construção de seus sermões, cuja ação básica é a de equivo-car os limites de significação fornecendo-lhe coisa e signo conjuntamente.

Mais que todos os outros textos, porém, o estudo de duas precep-tivas seiscentistas foram decisivas para a minha percepção de uma retórica cristã seiscentista: *Il Cannochiale Aristotelico*, de Emanuele Tesauro, e *Agudeza y Arte de Ingenio*, de Baltasar Gracián, dois jesuítas contemporâneos de Vieira, que efetuaram uma compreensão radical da metáfora ou da analogia, segundo a qual as suas formas mais difíceis, incongruentes ou enigmáticas não se opõem à contemplação da verdade ou da glória divina, mas, ao con-trário, constituem um “conceito” ou “ato intelectual” que descobre uma correspondência existente entre os objetos numa ordem inteligível, a ordem da “argúcia” ou “agudeza”, na qual o verdadeiro se ajusta ao belo e apenas nesta posição torna-se pleno.

De outra maneira, poder-se-ia dizer que a noção de “conchetto” atualiza verbalmente uma razão ou proporção oculta que está inscrita no mundo, na medida em que ele próprio fora criado como análogo ou efeito da Ordem que é Deus. Assim, para Tesauro ou Gracián, como também para Vieira (a despeito das inúmeras leituras que faziam, e ainda fazem, do Ser-mão da Sexagésima um manifesto iluminista), inventar jogos emblemáticos ou ornatos dialéticos não era desdém pelas coisas da religião (ao contrário também do que imaginou Jorge Luis Borges para o seu Baltasar Gracián, impavidamente indiferente à Bem-aventurança). O ornato deveria ser inter-pretado como o caminho de uma busca humana de Deus por intermédio de seus efeitos misteriosos, segundo a via oblíqua, dissimulada e engenhosa dada pela Graça ao intelecto finito.

Chegar aos preceptistas católicos do período equivalia a encontrar intérpretes técnicos das prescrições da Retórica e da Poética antigas que partilhavam valores e usos habituais para Vieira. Era exatamente o mesmo

que permitia conceber a Teologia como significação pertinente no núcleo construtivo dos sermões. Finalmente as questões de natureza dogmática e mística podiam ser sustentadas bem no centro do exame das categorias poéticas e retóricas, mais facilmente admitidas no campo das Letras, como sendo relevantes para o exame do sermão seiscentista.

Com esses ajustes, começava a me sentir preparado para ouvir com segurança comentários semelhantes ao que faria João Alexandre Barbosa, em meu exame de qualificação, em junho de 1989, de que isso era “conversa de padres”. Ele referia-se ao meu texto, e ainda ao diálogo entusiasmado que estava tendo com João Adolfo Hansen, que acabara de conhecer nesse mesmo exame, e que havia trabalhado os poemas de Gregório de Mattos e Guerra numa direção bastante próxima, em que a questão neotomista se tornava decisiva para a leitura dos textos. Foi uma grande alegria esse encontro. Desde então, João Adolfo se tornou um amigo e parceiro intelectual bastante próximo. E, para não deixar de dar razão à observação, não à ironia de João Alexandre, era mesmo de conversa de padres que se tratava. Já não havia retorno possível: os jogos de linguagem particulares dos sermões implicavam conhecer os usos linguísticos feitos pelos padres católicos – Padre Vieira, Padre Gracián, Padre Tesouro etc. – e não por estetas ou romancistas laicos do realismo francês, por exemplo. Em outros termos, os lugares comuns da Teologia Política praticada ao tempo de Vieira forneciam as principais metáforas da invenção engenhosa dos sermões.

Daí até o final da tese, segui puxando os fios do enredo alternativo que a Retórica e a Teologia Política permitiam.

Na linha da crítica dos anacronismos, continuei procurando demonstrar a inconsistência da construção tradicional da personagem Vieira como homem “dividido” ou “contraditório”, enquanto capítulo de uma crítica mais ampla a ser feita ao biografismo que reduzia os sermões a suposições sobre o caráter e a psicologia do indivíduo. Contra o antagonismo originariamente proposto pelo historiador português João Lúcio de Azevedo, e depois glosado indefinidamente, entre “o missionário”, “o político”, o “profeta” ou “o visionário” que supostamente se digladiavam em Vieira, busquei redefinir as circunstâncias específicas de aplicação desses termos, no XVII.

Por exemplo, como esforço de entendimento adequado dos sentidos históricos plausíveis para o trabalho missionário, procurei restabelecer os argumentos que Vieira agrupava em torno de temas como “autonomia das missões”, “construção da nova cristandade” e “universalidade do corpo místico”; como aproximação dos sentidos verossímeis da ação política, procurei compor um quadro argumentativo a propósito de temas como “razão de

estado”, “teologia política”, “antimaquiavelismo” e “concordia das ordens”; como descrição da suposta participação de Vieira em “erros judaicos” e crenças milenaristas, esotéricas ou heterodoxas, tratei de entender os usos particulares que fazia de questões como “finalidades da monarquia católica universal”, “expectativas sebásticas” e “aplicação de lugares da hermenêutica católica a esperanças judaicas”.

Por fim, com o título de *Teatro do Sacramento, a unidade teológico-retórico-política nos Sermões de Vieira*, a tese foi defendida em abril de 1990, na área de Teoria Literária da USP. O processo de construção de um novo verossímil dos sermões, em consonância com a desnaturalização dos modelos vigentes na tradição dos estudos vieirianos, resultou na hipótese de uma “tópica global”, condicionante de todas as outras, segundo a qual a pregação deve ser entendida basicamente como “teatro sacro” e “sacramento do futuro”. Quer dizer, o sermão se constitui então como cena de uma instituição sacramental: nela, as palavras do pregador atuam como análogo da transubstanciação eucarística, produzindo na matéria finita do discurso a “presença” divina, cuja eficácia reordena os homens para a finalidade cristã de sua criação.

Nessa perspectiva, não é tão fácil -- e certamente não é adequado -- postular, como é costumeiro, haver contradição em Vieira porque ele mistura aspectos temporais e espirituais, seja em sua atuação missionária, seja em sua pregação da doutrina cristã. Para ele, no âmbito da história, nenhum desses aspectos, na medida em que são efeitos naturais que se reportam a Deus, pode ser absoluto na determinação do gênero do sermão, assim como não pode possuir completa autonomia de ser em relação ao outro.

Também estava bem evidente que a tese fazia oposição direta à ideia corrente no Brasil, defendida primordialmente na *Formação da Literatura Brasileira*, de Antonio Candido, de uma “literatura colonial” como representação de um processo teleológico de formação nacional cujas “manifestações” residuais poderiam ser descobertas, isoladas e conservadas em diversos lugares da produção letrada colonial, até ser integradas, como sistema, ao capital intelectual do país no século XIX.

Quanto às questões relativas à maior ou menor “brasilidade” dos sermões, que, naquela época, vinham sendo requeitadas pelo poeta, tradutor e crítico Haroldo de Campos, em seu *O Sequestro do Barroco*, a minha tese propunha que fossem simplesmente dissolvidas. Cada um dos sermões devia ser integrado ao conjunto da produção internacional jesuítica da Contra-Reforma, como ao encargo de produzir uma política de expansão do Estado português na América. Mas não como se fosse um projeto de “dominação

externa” sobre colônias virtualmente autônomas e “oprimidas”, ou como se já houvesse aqui sentimento nativista espontâneo e vontade de independência frente à metrópole pensada como entidade externa e intrusa. Para Vieira, tratava-se sempre de sustentar e ampliar o Estado que se desdobrava nas várias partes de um mundo em expansão, com base na nova doutrina neotomista de condução do gentio ao orbe cristão. Isto significava dizer, por exemplo, que o sermão agia no sentido da integração hierárquica do gentio ao “corpo místico” e institucional da cristandade, tendo em vista um enfrentamento corpo-a-corpo de dificuldades surgidas nas várias frentes de colonização.

Nenhum “Brasil”, portanto, parecia necessário postular ali, a não ser o que se podia contar como parte atuante de um Império que buscava integrar os vários pontos de sua expansão, ao mesmo tempo em que procurava lidar com uma ruptura europeia radical, manifesta naquele momento sobretudo em termos do cisma religioso.

Tal é a narrativa que me ocorre fazer dos quase dez anos de elaboração da minha tese de doutorado, com a difração de um intervalo de 26 anos, a contar de quando lhe pus o ponto final e nunca mais a reli, às 10:28h do dia 4 de outubro de 1989. Cada minuto pesou um bocado naquela manhã nublada, segundo anotação de meu último caderno, que acabou saindo inadvertidamente publicada na primeira edição desse livro, em 1994, numa co-edição das editoras da USP e da UNICAMP. Não tenho dúvidas em dizer que esse é o meu principal trabalho sobre a oratória do padre Antonio Vieira, a despeito dos tantos outros que escrevi antes ou depois dele.

Reconstruindo o que se passou, como agora tento fazer em face da edição portuguesa do *Teatro do Sacramento*, tenho de admitir que, ao final, a ação toda é de comédia, a levar em conta o que diziam os antigos sobre a natureza do enredo que começa mal e termina bem.

De fato, a tese foi bem recebida desde então, valendo-me alguns prêmios e honrarias, de que sou grato. De Portugal também vieram convites para falar dela, sendo inesquecíveis os que me fizeram as saudosas professoras Margarida Vieira Mendes e Maria de Lourdes Belchior. Ser agora publicado pela Editora da Universidade de Coimbra, graças à generosidade do seu diretor Professor Doutor Delfim Leão, e ao longo empenho de Osvaldo Silvestre, inexplicável a não ser pela amizade que nos une, vai além de prêmio e honraria, para ser porto e recomeço.

Barão Geraldo, 4 de outubro de 2015.

PREFÁCIO

João Adolfo Hansen

Ir a Jerusalém caminhando para Emaús.

PARA DEMONSTRAÇÃO E INTELIGÊNCIA HISTÓRICAS do sermão sacro de Antonio Vieira, *Teatro do Sacramento* entende a oratória jesuítica portuguesa do século XVII como teatralização retórica da teologia política que, nas versões contra-reformadas do poder absolutista, funda-se na oposição complementar de *finito/infinito*. Catolicamente, a oposição define a natureza da monarquia portuguesa do século XVII como o resultado histórico da transferência voluntária do poder das ordens do reino para a potência de um só: como diria Kantorowicz, é monarquia mística organizada sobre bases reacionais. Em sua doutrina, a abdicação do poder por parte do corpo político é quase total, sendo interpretada como a *largitio* ou a *quasi alienatio* suareziana: como um único corpo místico de vontades unificadas, a vontade coletiva subordina-se no *pactum subjectionis*, que funda a hierarquia natural dos privilégios e a sacralidade da *persona mystica* ou *ficta* do rei, dotando-se o poder temporal dos atributos sagrados da transcendência da qual o papa é o vigário ou Vice-Cristo. Perpétua e imortal como *plenitudo potestatis* para além da seqüência temporal das *personae personales* dos homens-reis, *Majestas regia nunquam moritur*, a majestade régia nunca morre, como escreve Baldo. O esquema cristológico da dupla natureza do rei é fundamental, demonstra Alcir Pécora, para o entendimento histórico da prática oratória de Vieira. Assim como Cristo é, em sua humanidade, *instrumentum*

divinitatis, como reza a *Summa Theologica*, também o rei é a figura, como *persona ficta*, da pessoa pública soberana em que se alienou o poder da comunidade. Por isso, no fim de Sebastião nas areias de África; na ressurreição não ocorrida de João, o Restaurador; na loucura de Afonso; no casamento de Pedro com a cunhada estavam as pessoas dos homens-reis, pecadores e mortais; acima deles e neles, continuidade ininterrupta, o absoluto da Pessoa Real. Forma sagrada da República, a *persona mystica* do rei se diz *a legibus soluta*, livre das leis, dando-se a ver espetacularmente como razão de Estado nas práticas seiscentistas de representação e nos conflitos de interesses de ordens e grupos de ordens que as atravessam. Por entender os sermões de Vieira como o *theatrum sacrum* da figuração dual de mistérios teológico-políticos da fé em que não há dualismo, pois a representação é católica, Alcir os compõe como uma cenografia em que, por alegoria e por anamorfose, a *actio* oratória do Padre dramatiza os fins últimos do Estado português. Contra Lutero, que afirma o direito divino dos reis como controle da desordem irremediável da falta de Luz em que o Pecado lançou as ovelhas; contra Maquiavel, que abole a lei natural e as virtudes dela derivadas em favor da *virtù* da raposa e do leão, o imaginário infinitista de Vieira dramatiza-se como retórica participada na metafísica neo-escolástica da Luz difusa, emoldurando-se com os arquétipos do direito natural que fundam a história como história sacra. Assim, *devotio moderna*, sua prática oratória é propaganda da integração harmoniosa das ordens do reino, propondo ao leão e à raposa que sejam caridosos e às ovelhas, pacientes. Figurando com política ortodoxia a legalidade das leis positivas do reino, demonstrando que são um reflexo proporcionado e justo da lei natural, confirmando sua legitimidade na decisão de questões contemporâneas, qual um Hermes da hermenêutica, Vieira faz-se emissário da Luz Eterna de que Roma é depositária no *omnia possum et ita volo* dos pontífices.

Logo, ao discutir a qualidade retórico-teológica da analogia de proporção, de atribuição e de proporcionalidade matematizada como conceito engenhoso pelo Padre nos sermões, Alcir não autonomiza a retórica como “estética” ou “estilística” anacrônicas, pois demonstra que a fala do sermão é construída como intervalo temporal alegórico em que a significação e o sentido dos eventos do seu presente são interpretados com os conceitos predicáveis onde se revela o Sentido da Coisa transcendente que, repetida na diferença temporal, fundamenta a naturalidade do Estado e suas hierarquias. Exemplos de ação virtuosa realizada por varões ilustres no passado, os conceitos predicáveis bíblicos refiguram a política perfeição doutrinada por

Santo Tomás e, pós-figurando no tempo a *auctoritas* do Ditado como *topoi* teológico-políticos, também prefiguram o que há de vir.

Na cena oratória, hipotipose, a multiplicidade ilimitada das espécies dos efeitos discursivos que tratam das matérias do Reino português anterior e posterior à Restauração dos anos de 1640 é, portanto, ornato da Identidade do imaginário infinitista: signos e efeitos, as espécies refletem o Um da sua Coisa e Causa Primeira universal, impressa nelas como o caráter da Trindade. Logo, domina absolutamente em Vieira o conceito de Ordem da Razão divina, que se rebate espelhada, análogada, sistêmica e imperial, em outras ordens — retórica, ética, política, teológica — capturando vulgaridades e inverossimilhanças, desvios e ilegalismos, corrupções do bem comum e monstros na maravilha estupefaciente da agudeza de seus efeitos. Passando pelo arco do triunfo do cílio admirador, como escreve Tesauro, revelam no sermão a secreta Providência da sua Luz, que se difunde em palavras e obras como sacramento do futuro.

Produzidos por Vieira como interpretação tipológica da história de Portugal, os sermões deliberativos e epidíticos reativam a hermenêutica bíblica de Doutores da Patrística e da Escolástica. Estabelecem especularidade histórica entre dois eventos distanciados no tempo, compondo-os como signos na ordem da história porque os entendem como signos na ordem da revelação. Aplicando a interpretação às matérias mundanas do seu tempo e nelas rastreando as sombras, os vestígios e as imagens da Palavra como a prefiguração e a pós-figuração proféticas da finalidade transcendente do reino guiado por um “príncipe fatal”, Vieira busca nos casos retóricos o sentido literal, o alegórico, o tropológico e o anagógico, distribuindo-os em feixes de significações adequadas à ocasião, segundo as três virtudes teológicas: alegoria e Fé, tropologia e Caridade, anagoge e Esperança. Para tanto, trabalha sempre com a correspondência dos Dois Testamentos, entendendo-a como unificação mística em que o Novo está oculto (*latet*) na história, enquanto o Velho está descoberto (*patet*) no Novo. Na enunciação do seu ponto de vista — que já em idade tão verde, na *Carta Ânua* de 1626, quando da invasão holandesa da Bahia, dava mostras do engenho tão maduro que se aguçaria sempre até 1697, nos vários sucessos e fracassos de uma existência numerosíssima — encena-se o ponto fixo de uma voz prudente, iluminada pelo Verbo no aconselhamento da felicidade da pátria, conforme um duplo movimento, retrospectivo e prospectivo. Como prospecção, demonstra Alcir, a vida luso-brasileira contemporânea que Vieira interpreta com profecia prefigura temporalmente o Quinto Império e, após o Juízo, a existência plena da humanidade redimida no Além; como retrospectão, é o Eterno

que dá sentido próprio para a vida terrena figurada. Na sua voz, produzida como a mediação ou a representação em que prospecção e retrospectão se interceptam, os eventos contemporâneos são as espécies de efeitos finitos que, pós-figurando o futuro do reino como algo acabado desde sempre na Eternidade, simultaneamente o prefiguram no tempo, enquanto avançam misteriosamente para ele: *umbra futurorum*, sombra dos futuros, o que se passa em Portugal e em suas conquistas revela progressivamente — com Luz não-iluminista, que é a do progresso da alma rumo à Causa Final — a consumação do Eterno no tempo. Aqui-agora, a profecia já está cumprida. Logo, preenchendo verossimilmente a distância infinita que a alegoria compõe no sermão, as metáforas da sua racionalidade engenhosa figuram efeitos sensíveis de afetos prescritos para a ocasião, a posição e o caso. Vieira sabe, com os venezianos, que *degli effetti nascono gli affeti*. E que artifício é o seu para produzi-los naturais! Figuram o *sacramentum futuri*, o sacramento do futuro, que é a dominante dos sermões: esta é a tese nuclear do trabalho de Alcir Pécora.

Nos decoros aplicados para comover e mover o corpo político, revela Vieira a eficácia do Eficiente, portanto, como o sentido próprio do Ditado que faz o mundo ser e desejar o Ser, de modo indicativo, imperativo e optativo. Com fineza, Alcir demonstra que, na ilimitada ficção do intervalo alegórico, Vieira vai *indicativamente* da parte para o todo, produzindo o Estado português como um único corpo místico de vontades subordinadas ao Um, e que para isso liga cada súdito à hierarquia natural de sua ordem, cada ordem à submissão ao Rei Esperado, o rei à virtude católica e ao bem comum da razão de Estado, o Estado à naturalidade eficazmente atual da Razão do Verbo Eterno. Na ilimitada combinatória infinitista da ficção, também vem Vieira *imperativamente* do todo para a parte, e para isso compõe o artifício do Estado como naturalidade eficientemente potencial da Razão do Verbo Eterno, sagra a *persona mystica* do rei como o modelo sacramental das emulações consagradas de pragmáticas e precedências, demonstra às ordens que o privilégio de ministros ou porteiros de palácio é só empréstimo de validos com mais paço e menos passos, conjuga como vaidade e sonho na Luz do Verbo Eterno a pretensão de autonomia dos súditos, pois “não é nascido quem quer”. *Optativamente*, portanto, Vieira funde na cenografia do sermão o atual da razão indicativa com o potencial da razão imperativa: o Estado português é já-agora-aqui o que será, pois seu ser deriva do futuro que, já sendo, faz do presente o dever-ser de uma natureza artificialmente perfectível sempre, que a profecia revela e expande com caridade hierárquica para todas as ordens do reino. Como

racionalidade imperativa de persuasão das vontades, o sermão dramatiza a racionalidade indicativa das instituições portuguesas, evidenciando-as como fundadas de direito na lei natural da Luz Eterna que aconselha o livre-arbítrio do súdito. Como teatro contra-reformado da *ratio agibilium* e *ratio factibilium*, razão dos agíveis e dos factíveis, a unidade retórico-teológico-política da prática de Vieira evidencia-se magnificamente demonstrada no livro de Alcir Pécora, evidenciando-se também, com a demonstração, que, se as obras sempre se parecem com seu autor, esta que se vai ler é excelente.

Da parte para o todo e do todo para as partes: em Vieira, como em outros seiscentistas ibéricos e italianos, a representação é infinita; logo, em cada caso, os conceitos do sermão rebatem-se tabularmente, pois são metáforas da Metáfora. Figuram o ponto fixo da prudência já atualizada no passado e que de novo penetra o tempo no juízo eticamente agudo do Padre, ensinando que não está a felicidade em viver, senão em saber viver; e que nem vive mais o que mais vive, senão o que melhor vive, porque não mede o tempo à vida, senão o seu emprego. Preenchem a diacronia como anatomia de sucessos contemporâneos, sacralizando-os politicamente no ato do juízo com a majestade soberana da razão de Estado, que os hierarquiza com secreto arbítrio na condução segura do navio da República por mares de sedição e precipícios de tirania. Investe teologicamente as metáforas causas segundas do Mistério escuríssimo da Luz, que nelas traça com desenho racional seus hieróglifos de enigmática decifração. Circularmente, os conceitos inventam a falta de visão de cegos e a luz de espelhos de cegos, os desvalimentos do favor e a doação dos privilégios, a falta de forma e a presença universal do Bem que a determina como danação ou glória. Despertador de cortesãos e plebeus, guia de pecadores e salvação de contritos, o sermão de Vieira demonstra que da instituição ninguém sai.

Portanto, toda diferença faz semelhança, toda semelhança é proporção, toda proporção faz participação e toda participação é Providência, que age amorosamente na diversa natureza e nas diferentes histórias anteriores à do Quinto Império por vir, orientando-as a todas como causalidades segundas e já reveladas da redenção prometida dos fins últimos donde recebem o ser. É mister saber que a grã mais fina da púrpura toda se converte em cinza no mais breve espaço de tempo; assim é a vida, e os impérios. Tudo é aviso e advertência: embora mortais e finitas, pois corrompidas do Pecado, a história e a natureza são felizmente perfectíveis também pela arte oratória, porque caridosamente participantes no Ser. No sermão, iluminam-se difusas no roxo e exéquias de afetos patéticos e concertativos que figuram o horror da corrupção da carne. A morte-arauto da Causa Final anuncia-lhes

na atrição da anamnese e na contrição da ascese a atualidade da Luz da Graça. Na *ars moriendi* do sermão, a Graça redime o corpo que se integra politicamente com obediência e obras, e é Graça ainda mais digna de crer porque se é predestinado português, católico contra-reformado da Companhia de Jesus, inflado de furor catequético, desejante de martírio e amante do amargor do soberano nome de Maria: há esperança sempre, porque a Luz é mar para o areal do pecado comum. A palavra do Padre, instituída *ab aeterno*, é mediação consagrada pelos Santos Ritos para fazer crescer veementissimamente a fé com a humildade da aceitação dos sacramentos em suas espécies visíveis. Todo superlativo do sal de sua palavra é sempre curto para significar a infinitude de tamanho Bem, pois *vidimus nunc per aenygmatem, ut in speculo*. Vemos agora por enigma, como num espelho. Eis aí também uma razão da agudeza, da pompa e do luxo discursivos da prática de Vieira, como Alcir mostra excelentemente: metáfora, a agudeza dos sermões é espelho de proporção que aproxima análogos distanciadísimos para neles demonstrar o comum reflexo da Luz em toda dessemelhança das imagens; no luxo, também no discursivo, a Igreja e o Estado repõem a autoridade natural da hierarquia abalada por Lutero quando recusou o ritual visível; e na pompa se entrevê o absoluto do poder do Bem. Depois do fim, na eternidade que já começa aqui-agora, neste prefácio, veremos diretamente sem mediação da representação, afirmam. Como o intelecto angélico vê, confirmam. Então estaremos todos nus e aunados na Causa, reconfirmam. Então.

Aqui-agora, por enquanto, no durante desse geral desconcerto do grande teatro do mundo onde o sonho diverte a prudência e a simulação maquiavélica vai enganando a todos, desesperando a muitos e perdendo a tantos, a Potência absoluta se divide e se estilhaça nos desencontros da aparência, e há-de e deve haver desenho no discurso, assim como há-de e deve haver ordem nas obras para as uniões místicas. Só são obtidas com o desengano da vaidade e os desfalecimentos da fama, posto que Razão Universal existe para o conselho da virtude: *nunc*, quer dizer, *agora*, e sempre. No palco desdobrado ao infinito, todos deveriam empenhar-se no desempenho pleno de amorosa emulação da Figura, que já veio, *per aenygmatem*, por enigma, e que por isso, vindo continuamente em tudo que acontece na diversa natureza e na industriosa história, há-de vir outra vez, confirmada na voz do Padre, num tempo final que não será vez, pois não será tempo, nem continuidade, nem enigma, nem espelho. Por enquanto, *ut in speculo*, a Figura aparece encoberta nas formas misteriosas das figuras de um futuro que a autoridade do Padre contra-regra encena em suas espécies sacramentais visíveis, atuali-

zando-a como revelação que a caridade sempre deseja e espera para espantar, comover e capturar os ouvidos de ver e os olhos de ouvir.

Nas trocas consubstanciais de criado e incriado, no Portugal dos sermões tudo é conflito e divisão, contudo, como Alcir mais de uma vez demonstra. Sua consideração deveria impedir o monolitismo das versões costumeiras sobre o século XVII luso-brasileiro: não há unidade *dada* da Fé, mas conflitos intermináveis de jesuítas, dominicanos, oratorianos, clero secular, cristãos-novos, Cúria romana, Coroa, aristocracia da terra, nobreza mercante dos que, tendo mão de agarrar, como no verso atribuído a Gregório, ligeiro trepam, ralé murmuradora, cortesãos maquiavélicos falsados e refalsados, aristocratas aliados de jesuítas e inimigos de jesuítas aliados a aristocratas: conflitos de representações, conflitos da representação, conflitos na representação, basta que se lembre o “Sermão da Sexagésima” e seu juízo negativo da oratória “cult”. Não há também “o Barroco” ou a unidade *dada* de um estilo ou de uma mentalidade produzidos neokantianamente muito depois, mas retóricas múltiplas, casuísmos infundáveis que disputam o monopólio do discurso verdadeiro, pretendendo todas a exclusividade da fundamentação da Potência Soberana. Em todos os casos, como fica evidente em *Teatro do Sacramento*, a Companhia de Jesus insistirá na Potência do Estado modelada à semelhança da Potência do Padre Eterno.

Incluindo tais circunstâncias como mediações de sua análise, Pécora demonstra magnificamente que, sendo *theatrum sacrum*, o sermão de Vieira é teatro doutrinariamente ortodoxo porque é teatro politicamente prático quando dramatiza os atos do entendimento, da memória e da vontade do Ditado. Nele, a ordem do conceito engenhoso que figura a anamnese e a ascese do Bem é sempre a do conceito político e teológico de ordem, pois Vieira sabe, com Bellarmino, De Soto e Suárez, que peca contra a eterna Lei de Deus quem se desvia da lei positiva do Reino, reflexo da lei natural da Graça. Logo, o *theatrum sacrum* é também teatro hierárquico, imperial máquina de guerra que captura com os arquétipos do direito natural, tritura com os conceitos predicáveis e refina com as agudezas dos conceitos as ocasiões e as matérias do livre-arbítrio dos atores, dirigindo-as para o fim sabido antes mesmo de que a peça começasse: *futuro do pretérito*. Logo, o *theatrum sacrum* é também teatro discreto, encenação retórica da *synderesis*, em que a prudência conselheira do engenho explicita a Lei no estilo, duplicando as dobras da sua metáfora em outras metáforas replicadas, *circumscriptio*, complicando-as com perspicácia e versatilidade nos sucessos contemporâneos para ouvidos que saibam e queiram ver com a visão beatífica da boa nova.

A visão de Vieira é, física e intelectualmente, *teoria da unio mystica*, demonstra Alcir: rearticula motivos neoplatônicos e agostinianos que são o sentido próprio com que assinala as marcas da Coisa invisível disseminadas na criação. Os decoros dos estilos de Vieira evidenciam, pois, fundando-se na incompreensibilidade da grandeza do divino, a ponderação criteriosamente ética do seu juízo, que distingue a atualidade onipresente da unidade de Deus nas ocasiões de seu desempenho oratório como adequação hierárquica. Unidade produzida de integração prática, o sermão é um teatro retórico que é um teatro teológico-político: *teatro do Sacramento*.

Teológico: suas ações só se concebem como análogos diferidos, causas segundas da Causa Primeira promotora da sua significação e sentido providencialistas, que misteriosamente as enuncia como natureza profética na Escritura e escritura enigmática na natureza, confirmando-as futuras no presente, como perfectibilidade alcançável pelas semelhanças do tempo português, que são suas causas instrumentais.

Político: suas ações só se concebem escalonadas segundo o eixo natural e racional da hierarquia, que as exige como harmônica e concordada paz da amizade das partes pelo todo, aristotelismo que Vieira recicla via Sêneca e Tácito na definição do Estado como *pactum subjectionis* suareziano, amoroso corpo místico da união de vontades subordinadas ao Rei-Ungido. Nos ecos do nome de Tubal, Luso e Nuno; nas línguas travadas de bugres da Amazônia; nos círculos do O; nas trovas do Bandarra; nas chaves dos Profetas; na cabala cristã de Cornélio Agrippa; na egiptologia de Athanasius Kircher; nos hieróglifos de vária natureza com que está a acenar a Presença, a guerra, a fome, a conspiração, o cometa, e tanto monstro — em tudo lê Vieira a razão peregrina da Causa, Providência que envia o rei.

Retórico: sua ação só se concebe nos dois sentidos do verbo *especular*, como memória que *espelha* elencos de casos exemplares da Escritura e dos eventos pátrios, numa invenção e disposição decorosas, porque autorizadas, que os *especulam* com queda, com caso e com cadência de alegoria factual e seus ornatos de alegoria verbal.

Sempre Vieira revê para antever, propõe Alcir com agudeza; por isso, para prover, Vieira prevê sempre. Esta é, com a impertinência do reducionismo dos prefácios, a circularidade da matéria e do modo tabular de tratá-la em *Teatro do Sacramento*: restituindo ao sermão de Vieira a unidade teológico-político-retórica própria das práticas do Estado ibérico absolutista em luta contra a heresia luterana, judia e maometana, o ateísmo maquiavélico e a universal Babel das gentes gentias que não ouviram o Ditado, é texto que vem providencial para inteligência e demonstração his-

tóricas de Vieira em tempos neoliberais de descarado anacronismo. Não é pouco.

Em Vieira, demonstra, a Luz aconselha obras da fé, da esperança e da caridade, porque é da visão interior do que se sabe que nasce a visão do que se pensa e, logo, do que se diz e do que se age. Como uma *poética* buscada pelo Padre à *auctoritas* de Santo Agostinho, o sermão produz as imagens de ações boas e palavras boas dispondo-as segundo a ordem da verdade eterna e necessária, que propaga com utilidade, com prazer e com persuasão. É deste modo, como quer Pécora, que se deve entender historicamente o sermão: é forma oral destinada à “leitura” de uma audição rememorante da Causa. Guiada pela prudência, que se ilumina do “verbo interior” da alma, a audição do destinatário deve pesquisar o desenho interno na proporção das suas formas decorosas. Por isso, embora à primeira vista o sermão prolifere em similitudes arbitrarias nas quais a relação de designação *nome/referente* parece ter enlouquecido, sua arbitrariedade é aparente, uma vez que suas similitudes não se autonomizam do fundamento divino ou das coisas, como é próprio da radical exterioridade moderna da linguagem. Suposta a Causa Primeira como a única Coisa, todo o mundo e toda a história são efeitos, como causas segundas, e signos, como participação análoga; logo, toda multiplicidade pressupõe o Um, assim como toda incongruência aparente é figura da Razão.

Em outras palavras, põe-se na oratória de Vieira, de modo agudizado sempre, a questão nuclear da *proportio*, que estabelece o vínculo, secreto ou explicitado, dos conceitos entre si e, generalizadamente, das coisas entendidas também como signos na ordem da natureza e da história, quando são lidas participativamente por meio da alegoria factual. Supõe-se, em todos os casos, que a adequação dos estilos às matérias evidencia as operações de um juízo eticamente proporcionado como prudência análoga da racionalidade da sua Causa. Logo, outra é a doutrina do signo e falar de “jogo de palavras”, de “ruptura”, de “excesso”, de “estética” e “futilidade” é historicamente fútil: a mesma participação faz com que o sermão de Vieira trate agostinianamente como signo a substância da expressão das línguas, pois o som delas é natural e, portanto, também um efeito da Causa. Logo, o que hoje parece cratilismo, motivação do significante, supersticiosa interpretação astrológico-cabalística de significados de sons e letras, é corrente no XVII ibérico como matematização substancialista do conceito segundo a proporção analógica da sua Coisa. Pressupõe-se então que a substância espiritual da alma participa do Verbo Eterno através da luz natural, onde encontra o fundamento dos seus conceitos como “verbo interior”. Quando

se diz algo segundo a analogia, o verbo nasce da memória que conserva o saber e é essencialmente da mesma natureza do saber donde nasce. Falar e escrever são, também em Vieira, os modos de reencontrar a presença original das coisas a partir da sua idéia eternamente co-presente no espírito, pois modelam-se pela proporção e ordem da Verdade eterna e necessária que o ilumina com sua Graça. Segundo a concepção, a relação que se pode fazer do arbitrário da convenção humana do signo com o substancial da natureza do som e do conceito na mente é matéria privilegiada da invenção poética e retórica. Como no “Sermão de Nossa Senhora do Ó”, em que a letra O e o som O não são meros signos arbitrários, definíveis em termos fonológicos de valor saussuriano como diacríticos sem significação, pois sua forma sensível pressupõe a participação na Substância que, como uma semântica, nela se encarna e difunde misteriosamente de modo sacramental, como a forma substancial da sua natureza de som e de letra participada na Graça. Som e letra revelam, em sua expressão, o desenho interno, que é a forma assumida pelo “verbo interior” na consciência iluminada da luz natural. Desta maneira, tanto o significante como o significado dos sons ou das letras também são objeto da hermenêutica do Padre. Sua representação oral e escrita é a metáfora exterior do que, na mente, é a metáfora interior, *conceito* participativo da Substância.

Como Alcir deixa muito claro sempre, o discurso de Vieira dispõe-se como relação contínua de duas grandes redes metafóricas: a das metáforas que interpretam a natureza analógica de sons e letras sensíveis e a das metáforas que interpretam a natureza analógica de significações inteligíveis reveladas proporcionalmente nelas. Nos seus efeitos aparentemente só fantásticos, porque resultantes de condensações de análogos distanciadíssimos, mas efetiva e substancialmente icásticos, porque fundados como participação, a oratória de Vieira por vezes parece exterior e arbitrária: “modernista”, principalmente porque só se vêem os efeitos, heurísticamente, sem se considerar o ponto fixo que os proporciona. Logo, é equivocada a suposição de que suas metáforas têm a autonomia estética da figuração modernista, uma vez que a unidade nelas pressuposta como Causa Primeira captura toda proliferação, toda multiplicidade, todo acúmulo e todo duplo como uma experiência combinatória e ordenada de seus efeitos. Sempre reabsorvidos na Substância em sua autonomia participativa de livre-arbítrio, subordinam-se a um projeto providencialista para o tempo, em várias ocasiões da hierarquia.

A prática oratória do jesuíta implica, assim, a idéia dos elencos das significações de conceitos e de seres sensíveis apropriados como matérias de seu comentário hermenêutico. Ao lhes desvelar a articulação tipológica,

o comentário faz com que a substância divina, participante nos sons e nas letras, seja evidenciada profeticamente. Modelando o projeto sobrenatural para o tempo, é representada segundo a convenção de um gênero retoricamente prescrito, ainda quando a ocasião é programaticamente fútil ou, como se diz a partir de Wölfflin, quando o discurso é “informal”, “desproporcional”, “excessivo”. É presente em Vieira, deste modo, a reminiscência de Babel e da língua adâmica que se falou antes de Javé ter confundido a arrogância de Nemrod na dispersão das línguas existentes. O sermão também se faz como anamnese exploratória de potencialidades combinatórias dos conceitos. Na análise de seus “fantasmas”, realiza-se a ascese que purifica sua ocorrência terrena e faz lembrar o tempo antes da Torre. Alcir Pécora também demonstra, assim, que os sermões de Vieira são discursos autorizados. Como autoridades que reciclam autoridades que comentaram a Autoridade, neles a Palavra se apresenta na forma de uma de suas espécies espirituais representadas; e ainda que por vezes apareça nas mais remotas, aparentemente insondáveis e incongruentes espécies de seus desígnios, o sermão está a serviço da Ordem.

Ora, tudo no absolutismo católico se rege pelo arquétipo da Trindade — Potência do Pai, Amor do Filho, Sabedoria do Espírito. Como dizia Robinet para a França seiscentista, mesmo o empírico se torna racional como ficção do imaginário infinitista da Luz difusa. É o que Pécora demonstra. Na emulação do poder espiritual de Roma, a doutrina do Estado absolutista católico se constitui pela voz do Padre como Potência autoritária do Pai, que subordina a Sabedoria do Espírito em detrimento do Amor do Filho. Na propaganda jesuítica, a desigualdade é natural e confirmada na exigência do autocontrole das paixões, que se integra à concórdia e à paz do bem comum. Quando o sermão encena a História como conflito de arquétipos, a racionalidade figural do conceito engenhoso é reflexão sobre a natureza do poder fundamentado na auto-reflexão em que o Ser pensa-se a Si mesmo. Como análise do ato divino imanente em cada caso do poder, os sermões substancializam o artifício do Estado monárquico e suas ordens. No jogo ilimitado das trocas participativas de sua analogia, fazem predominar a razão combinatória da Ordem em todo evento passado, presente e futuro do Império, naturalizando o poder transmitido em cada caso pelo ato transcendente. Assim, ama-se a Vieira? Não é amável a máquina do poder. Admira-se. Admira-se? Só é um lugar maravilhoso porque é lugar do monstro.

Perfeito é o encadeamento das razões de Alcir Pécora, que o provam: Vieira, jesuíta, é *vontade* obediente, *perinde ac cadaver*, dobrada à destinação pragmática da Companhia no teatro universal da *propaganda*

fidei. Vieira, teólogo, é *inteligência* analógica, que, pela *eruditio* e *divinatio* humanistas, rastreia as influências, as simpatias, as emulações, as antipatias, os semelhantes, os contrários, os dissimilares, as conveniências recíprocas de tempos e acidentes díspares e disparatados, alegando sempre a Luz, ainda quando a não alega. Vieira, político, é *ação* enérgica, que, ao intervir contra a tirania de Espanha nos interesses da Restauração, nos casamentos com França e Sabóia nas questões de linhagens, na Cúria de Roma nos negócios inquisitoriais, nos assuntos da sua Ordem, na corte de Cristina da Suécia, nas negociações holandesas de Pernambuco, nos ódios escravistas do Maranhão, nas carnes traficadas de África, nos fogos do Rossio, no ócio dominante dos mais nobres e na pobreza ressentida dos mais pobres, na murmuração sediciosa dos mais fracos e na arrogância rapinante dos mais fortes, arrebanha profeticamente as ordens desordenadas do corpo político. Divide-as, ovelhas que deseja dóceis segundo a hierarquia do Ditado, para uni-las, e só as une para manter a divisão do bem comum do rebanho postulado natural pelos negócios salvíficos do Céu, pastoreados pelo espírito mercantil do Império. Vieira, pregador, é *engenho*, que fantasia os casos ciceronianos da sua prudência com agudeza natural de perspicácia dialética e versatilidade retórica, discretíssimas depois de tamanho estalo...

Propondo o jesuíta Vieira como vontade, o teólogo Vieira como inteligência, o político Vieira como ação, o pregador Vieira como engenho, o livro de Pécora demonstra magnificamente que nada em Vieira é dividido e solto, ainda que muito se solte e se divida quando Vieira levanta o conceito predicável com que captura, verossímeis, os conceitos dos discursos das instituições contemporâneas ou da murmuração informal; que nada nele é ocasional, ainda que tudo para ele seja ocasião; que nada nele é heterodoxo, ainda que tudo nele seja audácia hermenêutica confinando com a heresia. E o que desata, Alcir logo o ata, para concluir que Vieira é jesuíta como ação, como inteligência e como engenho, pois, assim, como é pregador como vontade, como inteligência e como ação, também é teólogo como engenho, como ação e como vontade. Podem-se certamente propor outras combinações, que em todas se terá, irreduzível, a unidade terrível de *vontade-inteligência-ação-engenho*, que faz dos sermões um lugar monstruoso, muito admirável de ler e muito incômodo de viver, porque lugar da Ordem, um lugar que só se define durante o movimento incessante em que se tramam para a submissão do súdito os desempenhos empenhados da política, as brutalidades finas da discrição, as argúcias ajuizadas da doutrina e o decoro engenhoso da pregação.

Por isso, outro ponto alto deste livro que faz maravilha é a crítica da crítica, que costuma isolar um Vieira anacrônico, à sua imagem e semelhança — o estético, o político, o religioso, o herético, o sionista, o trágico, o consciência possível, o culpado, o escravista, o defensor de índios, o retor, o nominalista, o maquiavélico, o estilista, o gramático, o cínico, o contraditório, o marxista, o não-marxista, o barroco, o conceptista, o sofista — autonomizando-lhe o discurso da prática e da condição de possibilidade de prática em que se dá. Com humor que mimetiza em estilo tão concertadamente simpático a Vieira a admiração parodicamente distanciada do monstro engenhoso que ele certamente sempre é, a escrita de Pécora caracteriza-se pelo padrão da repetição de princípios metafísicos e teológico-políticos em níveis ou feixes de sentido, que a atravessa em diagonal, adequando-se ao tema da analogia e seus rebatimentos tabulares, segundo a homologia de registros, como tenta este prefácio.

Distanciado desse lugar terrível, disse. Não é, contudo, a distância da religião positivista que perdura nos estudos brasileiros do século XVII, e que ainda agora na ficção anacrônica do “Barroco” vê o fantasma religioso do seu próprio romantismo que projeta psicologismos de intenção e sociologismos de ideologia onde só há práticas de representação exteriores ao tempo progressista e à subjetividade liberal. Não também a distância cautelar da teologia da libertação que até ontem criticava o Padre porque, sendo ele também papista, não pensou em aplicar trezentos anos antes as cores do marxismo para oportuno paramento do ritual. Não também a distância da “literatura” ou da “estética” ou da “estilística”, que, ao autonomizar o sermão da sua *actio* como texto *legível* de *autoria* e *originalidade*, apropriam como beleza e fruição modernas e pós-modernas o que era útil, *docere*, descartando como inútil e fútil o que era gozo e distinção, *delectare*. Não a distância do anacronismo, enfim: a virtude do livro de Pécora é a de ser livro historiador. Num texto que é todo excelente, há passagens e desenvolvimentos que, microfigurações, vão alegorizando o prometido no título, ainda não revelado enquanto se lê. Será preciso chegar ao final, segundo a disposição concêntrica de temas especularmente entrelaçados que se vão alargando e refinando em minúcia de anatomia, confluindo para a figura do Vice-rei, onde se recuperam as primeiras figurações do início, como disseminação e recolha da vontade, da inteligência, da ação e do engenho. É então que tudo se reconverte e redesenha, nítido e funcional: tratando de uma matéria determinada intelectualmente pela analogia, o texto de *Teatro do Sacramento* tece-se mimeticamente como proporção da proporção analógica de Vieira, especificando-lhe o valor de uso como prática seiscentista

e, para tanto, propondo para ele um novo valor de uso hoje. A bela noção de “voluntarismo arquitetural”, a referência ao “Encoberto” e o capítulo 4, que é talvez o melhor; as páginas em que demonstra a unidade dos efeitos; a sua agudíssima distinção, no capítulo 5, a partir da doutrina escolástica dos *dois corpos do Rei* retomada por Kantorowicz e Courtine, do não-engano enganadíssimo de Vieira quanto à pessoa real do rei encoberto, demonstrando que não há engano algum em se postular que a *persona mystica* há de vir com João, depois com Afonso, depois com Pedro, como deveria ter vindo com Teodósio ou outro ungido, pois ela já veio desde Ourique, ou melhor, desde Nuno e desde Luso e desde Tubal, porque já tinha vindo desde Adão e vem sempre, atualidade eterna — tudo isso Alcir levanta para inteligência e demonstração do sermão de Vieira.

Convidado para apresentá-lo, tenho certeza da superfluidade deste prefácio, pois sei da impertinência que é explicar o que tão concertadamente se basta. Para não ser demasiado o agravo, quero agora desenganar-me de tratar do livro, passando a falar de outra coisa que com ele dialoga. Seja o estilo, entendido por Vieira como o teatro sacro, que opõe aos estilos de seus inimigos, classificando-os como teatro obscuro.

Na ação contra-reformista dos séculos XVI e XVII, reciclou-se muitas vezes aquela afirmação da *Poética* de que pela poesia foram introduzidas no mundo coisas que, nem sendo verdadeiras, nem verossímeis, são mistas ou fantásticas, como os monstros. Figurações fabulosas, são deleitosas, mas provavelmente nada ensinam, pois não têm a utilidade ponderada do *docere*. Na apropriação católica do aristotelismo e do *ut pictura poesis* horaciano, reciclou-se jesuiticamente, na doutrina e na pregação do sermão sacro, para o controle da maravilha fantástica, a prescrição que veta os hibridismos estilísticos, observando-se alguma homologia com o caso da pintura, cuja fantasia foi identificada, principalmente na Itália, à *maniera* do “terrível” Michelangelo e emuladores. Na *Arte Poética*, Horácio prescrevera aos poetas a observação da ordem da natureza; reciclando-o, a apropriação contra-reformada propôs que na pintura de tema sacro e em gêneros oratórios populares, como o sermão, a maravilha só deveria ser efetuada como licença poética, e somente quando houvesse uma finalidade teológica para a figuração, demonstrada como um milagre da natureza para fundamento da fantasia. Neste sentido piedoso, reatualizou-se o *prépon* aristotélico, ou o *decorum* latino, como adequação das imagens à qualidade dos lugares-comuns interpretados pela teologia, como um *ut theologia rhetorica*.

Como escreveu o contra-reformista Giorgio Gilio em seu *Due Dialogi*, de 1564, assim como plantas e animais da África não podem ser apli-

cados à pintura de um lugar da Rússia, erram também os que fazem um Cristo pregado numa cruz de ouro, ou florida de violetas, uma vez que essas tópicas e esses ornamentos não ocorrem na História Sagrada. Para afirmá-lo, Gilio inverteu o conhecido preceito aristotélico da superioridade da poesia, que trata do universal, sobre a história, uma arte das particularidades, afirmando que a história é superior, porque sempre é história sacra, conforme o providencialismo católico que ratifica a doutrina da luz da Graça infusa na consciência e no tempo como projeto profético de Deus para sua Igreja, como foi estabelecida em Trento.

A prescrição de um “pintor historiador” que substitui o “pintor poeta” tinha por referência a fala de um papa, Gregório Magno: “A pintura é a história do ignorante”, e logo se transferiu para os discursos, visando regular-lhes a persuasão na *propaganda fidei*. Também implicou, por isso, o deslocamento relativo das autoridades estabelecidas de alguns gêneros: por exemplo, nos livros de emblemas e empresas, verdadeira mania nos séculos XVI e XVII, passou-se a substituir, no fim do XVI, os motes com versos de Virgílio e Ovídio ou citações de Sêneca e Tácito por trechos da Bíblia. Obviamente, continuou-se a considerar a *auctoritas* das obras retórico-poéticas antigas, mas reinterpretadas pela teologia. A retórica, como é o caso do sermão jesuítico de Vieira, passou a servir a mesma como um instrumento de adequações ortodoxas: *rhetorica ancilla theologiae* e, logo, *ut theologia poesis*.

Seria redutor supor, contudo, que a censura e a restrição da fantasia de pintores e oradores “poetas” tenha significado a extinção ou o controle absoluto do fantástico; ao contrário, mesmo nos gêneros sacros, a fantasia continuou a ser produzida por meio de procedimentos de análise dialética e ornamentação aguda das matérias da história sagrada, segundo o método escolástico de pregar. As agudezas, no caso específico do sermão sacro, tornaram-se agudezas teológicas.

De modo definitivo, o livro de Alcir Pécora faz ver que, da censura feroz de Vieira à agudeza dos “estilos cultos” de dominicanos aliados à aristocracia velha contra os cristãos-novos, interessa reter o modo histórico como então são propostos os graus ou os intervalos da sua aplicação, pois o pressuposto teológico implica que deve haver um limite na adequação das argúcias, a partir do qual a ortodoxia passa a heterodoxia. E fazê-lo pode evitar o anacronismo de afirmar a “contradição” de Vieira, acusado de fazer o que critica quando ataca os sermões rivais.

Quando distinguiu o que é essencial do que é acidental na Bíblia, propondo casos históricos a serem imitados pelos pintores, Gilio afirmou em

Due Dialogi que a inépcia de muitos deles nasce da ignorância técnica da aritmética, da geometria ou da óptica, da mesma maneira que o desconhecimento da história concorre para suas incongruências tópicas. Fazendo a equivalência de procedimentos matemáticos e históricos, de técnica e matéria, Gilio defendeu a idéia de proporção teológica. Certamente havia fariseus no pretório de Pilatos; no entanto, como a Escritura não especifica quantos, não importa que o pintor faça três, ou trinta, desde que não se tornem, pela quantidade ou pelo tratamento, o tema principal em telas que figuram o julgamento de Cristo. A mesma Bíblia, contudo, não informa que os anjos estivessem nus naquela ocasião; logo, estão vetados.

Numa comparação possível dos pressupostos da oratória de Vieira com os da pintura feita nos séculos XVI e XVII em bases contra-reformadas, desenho e cor das telas são um análogo de icástico e fantástico dos sermões. Em um caso e em outro, a conceituação do engenho está implicada segundo as três convenções então correntes: engenho operado como *juízo sem fantasia*; como *juízo com fantasia*; como *fantasia sem juízo*. No caso específico da oratória sacra de Vieira, considerando-se que é organizada como interpretação tipológica da Bíblia e dos textos canônicos de Doutores da Igreja como *allegoria in factis*, postula-se que a invenção, a disposição, a elocução, a memória e a ação oratórias devem ser regradas pelo juízo com a fantasia não autonomizada, mas informada da Palavra, constituindo-se os sermões dos rivais do Santo Ofício como vulgaridade da fantasia sem juízo — logo, da fantasia que, mesmo dramatizando a Palavra, não tem sua proporção. Como *Teatro do Sacramento* torna muito explícito, Vieira toma partido de uma cenografia *histórica*, no sentido de Gilio, já adaptado em 1647 pelo Cardeal Sforza Pallavicino em seu tratado sobre o estilo, acusando os dominicanos de fazerem uma cenografia “poética”.

A preceptiva genérica estabelecida em Trento como estratégia de controle da representação torna-se, no caso, extremamente precisa como uma tática pontualmente alegórica, politicamente aplicada pelo Padre à questão judaica que então divide o reino. Assim, o critério nuclear da sua censura é o da *proportio* ou *commensuratio* retórica, traduzida em termos teológicos, que ele aplica à formulação do discurso icástico ou, ainda, como regulação icástica de efeitos fantásticos. Trata-se, no caso, de uma especificação dos graus da proporção, que implicam a maior ou menor distância, a maior ou menor congruência, a maior ou menor obscuridade do que é dito, como *ut pictura*. No caso, a agudeza — como elocução que desdobra a disposição, enquanto *ornato dialético* — é também objeto da discussão retórico-política de Vieira. Esta não pode ser reduzida a mera crítica do ornato, como ocorre

quando se define “cultismo” neoclassicamente, como “jogo de palavras”, não se levando em conta que mesmo no mais abusado gongorismo opera o gosto acentuadíssimo da divisão e análise dialéticas, evidência do intelectualismo substancialista das práticas seiscentistas de representação. Ora, Vieira ocupa-se do pressuposto teológico dos discursos em geral, sendo ele mesmo “culto”, no sentido seiscentista da *eruditio* que emula latinos, desdobrando o argumento, na elocução, como “imagem interna” de sinédoques adequadas a casos retóricos. Por isso, Vieira também aplica o *ut pictura* horaciano à invenção, à disposição, à elocução, à memória e à ação dos sermões segundo pressupostos neo-escolásticos. Por exemplo, o do intelecto angélico.

Como reverberação da inteligência de Deus, o intelecto angélico não sabe conceber conceitos senão espirituais. A afirmação de *Il Cannocchiale Aristotelico*, de Emanuele Tesauro, é lugar-comum das preceptivas do conceito engenhoso e deve ser tomada ao pé da letra como índice da “antropologia filosófica” seiscentista, como evidenciou Robert Klein quando estudou tema correlato, os tratados de empresas do século XVI, pois o pressuposto teológico de que apenas o anjo conhece diretamente o universal implica, pelo avesso, o de que o conhecimento humano é teórico e analógico, não divino. Se fosse possível conhecer diretamente os conceitos do Outro, o próprio conceito e sua formulação aguda não seriam necessários. Logo, é preciso encontrar os meios indiretos para figurar as idéias, e são meios *agudamente* indiretos, ordenados numa técnica, não numa “estética”. Podem incluir, como nos jesuítas franceses do XVII, o uso da metáfora inadequada e sem semelhança, corrente no neoplatonismo e na antiga questão dos ícones que dividiu Bizâncio no século VIII. Definida pelo Pseudo-Dionísio, o Areopagita, como meio da ascese negativa, ou *apophasis*; estabelecida no Concílio de Nicéia, em 787; aplicada por Dante à figuração do *Paraíso*; apropriada por místicos dos séculos XVI e XVII, como San Juan de La Cruz ou Teresa de Ávila, a metáfora sem semelhança torna algo secundários o *docere* e o *delectare* próprios da figuração icástica, pois os substitui, por exemplo, na poesia, pela maravilha fantástica de uma arte intelectualista de comparações “puras”, elemento “maneirista” típico também da poesia de Shakespeare, Donne, Marino e Góngora. Neste sentido, a doutrina seiscentista do conceito como agudeza engenhosa reatualiza a direção “maneirista” do XVI que assimilava *lógica* (como dialética) a *arte* (como retórica), passando-se a referir a arte ao ato de efetuar um modelo interior — donde o intelectualismo substancialista aludido, pois o modelo a ser efetuído é um conceito análogo — como se pode ler, por exemplo, nas primeiras *Crisis do Agudeza y Arte de Ingenio*, de Gracián, ou em *Il Cannocchiale Aristotelico*, de Tesauro. Con-

ceito arbitrário nas práticas “maneiristas”, diga-se, logo é substancializado nas seiscentistas “barrocas”, que normalizam a *maniera* como a analogia e a participação da apropriação neo-escolástica em bases ortodoxas: enfim, como proporção que, sendo retórica, fundamenta-se teologicamente, como se lê no já citado *Arte dello Stile Insegnativo*, de Pallavicino, de 1647, que o “Sermão da Sexagésima” cita.

Lembrando-se aqui a analogia de *icástico/desenho e fantástico/cor*, Alcir Pécora evidencia que Vieira — e, de modo geral, as censuras seiscentistas aos estilos asiáticos adeptos da *maniera* do XVI hoje unificados como “gongorismo” — defende o desenho nítido e critica a cor indefinida, entendendo-a como desproporção e apelo inverossímil da fantasia sem juízo. Como articulação icástica da verdade teológica, o desenho é proporcionado ao fim do sermão sacro, pois este é gênero popular que deve, antes de tudo, ensinar e mover, *docere et movere*. Segundo o juízo de Vieira, a cor não é catártica quando é aplicada sem proporção: é inverossímil, pois desvia o entendimento para as manifestações sensíveis e confusas do gosto momentâneo, que especifica tipos vulgares ou néscios. O que deve significar — também fica evidente no texto de Alcir — que de modo algum Vieira é contrário à cor, mas contra determinados graus e circunstâncias da sua aplicação que a tornam indiscreta ou indecorosa. Em sua censura dos sermões cultos de dominicanos rivais, afirma que não aplicam os *topoi* da invenção consagrados pela hermenêutica bíblica; ou que, se os aplicam, fazem-no de maneira arbitrária, não mantendo na invenção a relação icástica de *res e verba* e, na elocução, de *verba e verba*: os conceitos predicáveis são aplicados pelos dominicanos, enfim, sem desenho teológico, como uma matéria a partir da qual se produzem *outros* discursos, como desempenho dialético ou figuração “livre”: “pregam palavras de Deus mas não pregam a palavra de Deus”. Nessa formulação, condensa-se a noção de uma necessária clareza comunicativa da palavra sagrada, evidenciando-se também a questão seiscentista do “ornato dialético”, que Vieira utiliza sempre e que, sem contradição, condena, pois discute sua inconveniência prática — como “ornato dialético enigmático”, que aproxima e funde análogos distanciadíssimos — num gênero popular.

A exposição do modo como Vieira usa o conceito predicável talvez possa tornar mais específico o que se disse. Extraído do *Velho e Novo Testamento*, o conceito predicável é enunciado por ele primeiramente em latim e imediatamente traduzido e adaptado à circunstância da matéria do sermão, de modo que tem adequação ao decoro externo, como ensinamento e persuasão de um destinatário constituído como discreto, entendedor de latim, e de outro, vulgar, que entende as traduções que faz do latim quando as aplica aos

assuntos dos discursos contemporâneos. Simultaneamente, os conceitos têm também adequação ao decoro interno de um gênero sacro, fundamentado na verdade de discursos teológicos dignificados pela sacralidade da *auctoritas* do latim. Fica implícita, no caso, a comunidade da fé católica universalizada e o conhecimento partilhado de seus dogmas, tratando-se de confirmar ou ratificar ou sacramentar os sacramentos. Por outras palavras, Vieira não recusa o conceito engenhoso, mas sim o conceito engenhoso aplicado sem proporção teológica, que se torna enigmático e autonomizado. Ainda que seja aplicado a conceitos predicáveis extraídos da Escritura, não considera, segundo seu juízo, o decoro interno específico do sermão contra-reformista: a combinatória das leis dialéticas de definição e contradefinição da matéria é incongruente e distantíssima da Verdade revelada.

O sermão dominicano *afeta a afetação* ou desnuda o procedimento pelo exagero da aplicação: segundo Vieira, deve-se afetar sem que a afetação se evidencie, pois o artifício só convence quando é natural. Deste modo, Vieira defende a invenção com tópicos teológicos prefixadas e sua tradução como discurso para ser visto horacianamente “de longe”, porque também defende a naturalidade reta dessas tópicos, como lugares-comuns que participam da Verdade revelada. Uma vez que são a palavra de Deus, nelas se espelha a nitidez da ordem racional, que se imprime como luz da Graça também refletida como desenho interno na consciência do orador. Para bem falar, proporcionando o discurso como representação icástica, ou desenho, deve repeti-las com justa proporção do juízo fundado de direito na luz natural. É neste sentido que, no exórdio da Sexagésima, diz que o público vem enganado como o pregador, supondo novidades da invenção, e que espera saia desenganado da mesma, pois sua falta reiterará a verdade católica: finitude, culpa, obediência, arrependimento e morte.

Quanto à disposição, como ordem lógica adaptada à argumentação, visa a utilidade do *docere*, como é sabido. Ora, a direção prática da *devotio moderna* da Companhia de Jesus exige um decoro adequado a tipos vulgares, porque o sermão também é a história do ignorante; logo, a divisão seqüencial das matérias se impõe, visando-se a clareza. Se o *delectare* obviamente está previsto, só o está, contudo, de modo acessório. Assim, quando o sermão culto dos dominicanos dispõe o discurso em xadrez de palavras, ou em ladrilho, ou azulejo, como diz Vieira, faz com que sua disposição se evidencie como enorme antítese, ou um grande quiasma, pela geometrização contínua da sua ordem através dos membros simétricos e opostos. A ordem sintática torna-se hiperacumulada devido à reiteração das divisões dialéticas dos argumentos. Por isso, no sermão culto, o discurso avança

como enunciação e, simultaneamente, parece estar sempre no mesmo lugar, devido à projeção contínua em todos os seus segmentos da mesma operação de divisão. O procedimento dialético passa para a frente da fala, enquanto as matérias dos argumentos vão para o fundo, como se a evidenciação continuada das divisões muito engenhosamente feitas paradoxalmente apagasse a ordem lógica dos argumentos. Fica explícito, na censura dessa disposição “maneirista” em quiasma, que Vieira a interpreta pelo avesso do seu brilho e elegância mundanos. Pelo jogo geométrico da disposição cruzada e recruzada, o sermão culto evidencia claramente o artifício; segundo Vieira, é obscuríssimo seu efeito, pois no excesso de desenho que afeta o engenho do orador encontra-se justamente uma ausência do desenho teologicamente proporcionado. A disposição culta não visa argumentar, provar, confirmar e persuadir, mas afetar as combinatórias da argumentação — por isso, mais uma vez, afasta-se da Luz da sua Causa, conforme Vieira. No caso, aplica preceito legível em Aristóteles, Quintiliano, Sêneca, Pallavicino e Tesaurus: a evidência do artifício da disposição faz com que o ouvinte se maravilhe com a engenhosidade e, ao mesmo tempo, com que comece a desconfiar do efeito, não sabendo se decorre da sua própria inteligência ou do fingimento do orador. No intervalo da dúvida, a persuasão diminui, evapora-se a verdade da Fé e insinua-se o perigo da heresia, o livre-exame, donde a defesa jesuítica de uma *dispositio* clara, de começo-meio-fim.

Evidenciemos o artifício deste comentário, pois, antes de acabar: sua epígrafe cita a analogia de proporção aplicada por Vieira como *allegoria in factis* e com isso metaforiza o fingimento pelo qual este prefácio aparece como o presente da Emaús que prefigura para o leitor a futura Jerusalém do texto que ainda não leu. Ora, efetivamente, o que o leitor ainda não leu já é a Jerusalém realizada do *Teatro do Sacramento* que aqui se comenta. Logo, enquanto conjuga o futuro do pretérito, a Emaús deste prefácio é pós-figuração: acontece depois, mas vem antes. Como um efeito, só pode esperar participar na proporção da Jerusalém que é sua causa.

Mas se a esperança é um afeto que sempre anela a ver, e está suspirando pela vista, e no Sacramento não vê nem pode ver o sumo bem que deseja, como pode o Sacramento e Deus invisível nele ser satisfação da esperança? Este é o último mistério e o mais escuro ponto do nosso discurso, para cuja inteligência será necessário desentranhar mais interiormente, e fazer uma exata anatomia da esperança.

ANTONIO VIEIRA, “Sermão do Santíssimo Sacramento”, 1669.

(Página deixada propositadamente em branco)

INTRODUÇÃO

Está esta grande máquina e variedade do universo coberta de trevas, está o mundo todo fechado no cárcere da noite, e qual é a chave que abre as portas ao dia? O sol? Não, senão a luz, porque ao aparecer do sol, já o mundo está patente e descoberto: Diem sol clarificat, lux facit: O sol faz o dia mais claro, mas a luz é a que faz o dia.

ANTONIO VIEIRA, “Sermão do Nascimento de Maria”, 1657.

(Página deixada propositadamente em branco)

SE OS *SERMÕES* NÃO SÃO OS *EXERCÍCIOS*, e está claro que não, pode-se, entretanto, dizer daqueles o mesmo que já se disse destes, que “são um lugar simultaneamente terrível e desejável”¹. As razões para dizê-lo, claro, não precisam ser as mesmas em um caso e outro. Neste de Antonio Vieira, o que sobretudo faz temer e desejar é a qualidade extraordinária de seus textos, o que, a meu ver, ultrapassa qualquer consideração exclusivamente textual: isso inclui, no mínimo, o reconhecimento da inteligência espantosa que neles se desdobra e perfaz, e, ainda mais, da sua profunda imersão, para usar uma imagem batismal, nos acontecimentos, nos temas e nas questões do tempo em que esses textos se produziram. E nem sei se “inteligência” e “imersão” são, de fato, bons termos para aplicar ao caso; o que seria imprescindível deixar claro é que a qualidade incomum dos discursos de Vieira certamente se alimenta do peso de sua participação no *state-of-affairs*² que configura sentidos epocais básicos. Apenas para dar um exemplo mais ou menos óbvio, basta

1 Palavras do jesuíta F. Courel (“Introduction aux exercices spirituels”), citadas por R. Barthes (*Sade, Fourier, Loiola*, p. 65).

2 Inspiro-me em antigas lições wittgensteinianas: *state-of-affairs* são redes móveis de empregos linguísticos nas quais interfere a tradição, as determinações gramaticais, as circunstâncias mais imediatas... enfim, são produções históricas de sentido, cruzamento das irregularidades e atritos situacionais com as deduções de código.

não esquecer que foi Antonio Vieira o principal formulador, nos Seiscentos, do mais importante “mito cultural”³ português, aquele de “V Império”, que, como se sabe, se encontra com o do “sebastianismo”⁴.

Por outro lado, ao retomar essa dupla qualificação relativa a atração e repulsa, e, portanto, de incômodos ecos trágicos, ela também me pareceu adequada, tendo em mente as muitas imagens que foram sendo consolidadas, ao longo dos anos, a propósito de Antonio Vieira e sua obra vasta, dispersa, citadíssima e mal conhecida⁵. Mesmo deixando de lado, desde logo, aquelas imagens que são fruto de distorções muito grosseiras e fáceis de recusar, espanta a variedade que mostram e, mais, a pouca relação que guardam entre si. Ou, ainda, quando essa relação se encontra, ela se dá sobre bases largamente anacrônicas, isto é, em torno de formulações que parecem incapazes de interrogar o seu objeto a partir — como aproximadamente o diz João Adolfo Hansen — de um tempo passado que seja mais do que pura arbitrariedade de sua enunciação⁶.

Falando especificamente sobre esses anacronismos, o mais grave deles, porque o mais freqüente, é o da “estetização da experiência estética como esfera autônoma”⁷, uma vez que, reposto o contexto histórico em que se inscreve e constitui a produção discursiva de Antonio Vieira, a idéia dessa autonomia colide violentamente com a concepção que preside o uso que faz da linguagem. Para Vieira, a base articulatória de sentido e eficácia

3 Uso a expressão tendo em vista o emprego que dela faz Eduardo Lourenço no prefácio de *Origens do Sebastianismo* de Costa Lobo: certa estruturação de crença que persiste em Portugal em diferentes circunstâncias históricas e que caracteriza, como ele diz, uma “manifestação espetacular do nosso comportamento nacional” (p. 10).

4 O sebastianismo, em termos muito gerais, se há quem o ignore, diz respeito à crença persistente na história portuguesa e, mesmo, de maneira mais localizada, na brasileira, da vinda próxima de um “encoberto” salvador (figura que, no século XVI, reinterpretado o Bandarra, se aplicou sobretudo ao rei D. Sebastião, desaparecido na célebre batalha de Alcácer-Quibir, no Marrocos). É importante ter em mente que, no bojo dessa crença, sempre houve uma importante tematização de questões nacionais portuguesas, por vezes as mais candentes delas; ver a propósito, para um panorama dessas questões, o livro de Antonio Machado Pires, *D. Sebastião e o Encoberto*.

5 Não há ainda, por exemplo, uma edição crítica completa da obra de Vieira — apenas de alguns sermões e da *História do Futuro — Livro Antepreimeiro*. Há, por outro lado, muito material ainda inédito, disperso em várias bibliotecas européias, e, no interior dele, controvérsia sobre a autoria vieiriana ou não.

6 “O passado é uma ficção do presente, ponto evanescente mas não arbitrário de sua enunciação” (*A Sátira e o Engenho*, vol. I, p. 27).

7 Falando das leituras que amiúde se fazem do XVII, especialmente as relativas à obra de Gregório de Matos, João Adolfo diz justamente que: “Tem-se hoje o hábito de ler esses poemas com os olhos da modernidade, que são os nossos: ao fazê-lo, buscamos neles a experiência de uma originalidade radical da letra, movidos que somos pela estetização da experiência estética como esfera autônoma, negatividade e promessa de felicidade utópica. Falamos, por exemplo, da ‘inventividade’ ou da ‘ruptura’ e mesmo da ‘revolução’ de tal metáfora ou poema” (*A Sátira...*, p. 44).

dos sermões é dada por sua impregnação do divino, vale dizer, para nomear logo o que julgo essencial, por sua *sacramentalidade*. Nessa perspectiva, não apenas seria inócua considerar a qualidade de seus textos fora de sua propriedade retórico-política, como, ainda mais, não seria possível caracterizar corretamente uma e outra isentando-as de seu peso teológico e, com ele, de seu vetor teleológico. Retórica e estética (e já o termo “estética” é aí anacrônico), para ele, não valeriam mais que como efeito e multiplicação desse efeito cujo sentido e causa não é o código lingüístico ou o gosto literário, mas a manifestação da vontade divina entre os homens. Na sua maneira de ver, que certamente teria que ser considerada não para se partilhar dela, mas para se chegar a conhecer o significado do que diz, a verdade divina preveria a sua mobilização eficaz na história, na vida, no conhecimento e na linguagem do homem, e, portanto, nenhuma dessas instâncias poderia autonomizar-se sem crime contra essa verdade.

Nesse caso, pensando segundo os termos condicionantes da produção de Vieira, a falta de eficácia de um sermão seria índice certo da distância infeliz entre ele e a verdade mantida pela comunicação divina. Um sermão que fracassa não é apenas uma questão de engano retórico, mas de erro teológico e de fé: “um falso testemunho”⁸. Chega a ser redundante citar aqui o mais conhecido e estudado de todos os sermões de Antonio Vieira, mas só o ato da citação redundante, não o alerta epistemológico que emite:

As palavras que tomei por tema o dizem: *Semen est Verbum Dei*. Sabeis, cristãos, a causa, por que se faz hoje tão pouco fruto com tantas pregações? É porque as palavras dos pregadores são palavras, mas não são palavras de Deus. Falo do que ordinariamente se ouve. A palavra de Deus, como dizia, é tão poderosa e tão eficaz, que não só na boa terra faz fruto, mas até nas pedras e no caminho nasce. Mas se as palavras dos pregadores não são palavras de Deus, que muito que não tenham a eficácia e os efeitos da palavra de Deus?⁹

Isso significa claramente, a meu ver, que é impraticável uma análise rigorosa da retórica desses sermões se não se examinar o *valor* que essa eficácia do divino recebe no seio de sua produção humana. Ou seja,

8 Vieira, “Sermão da Sexagésima”, pregado em 1655, vol. I, p. 84 da edição da Edameris, que uso para todas as citações dos *Sermões*.

9 *Idem*, p. 81.

essa análise teria que se processar — como o diz José Mattoso a propósito da “escrita da História” que considera adequada como “saber”¹⁰ — tendo em vista uma “lógica de base”¹¹ que perpassa os sermões individuais e os “insere numa totalidade” com a qual mantêm uma “relação essencial”¹². E, como quer que se entenda essa relação essencial a ordenar os sermões, não é possível deixar de considerar o que, nela, se reporta à concepção cristã particular que justifica sua origem e proporciona sua finalidade. Recuar diante da teologia que se mostra a cada linha dos sermões, ou saltar a que dá partida a eles, não me parece, nessa situação, constituir qualquer exemplo de atitude objetiva e crítica particularmente criteriosa. Sem a irremovível teologia simplesmente não é possível investigar com um mínimo de responsabilidade histórica o sentido das colocações mais fundamentais de Antonio Vieira, assim como sem as concepções advindas dela mal se sustentaria a sua globalidade relativa. Por exemplo, no que diz respeito ao entendimento que tem Vieira da organização do Estado governado por um príncipe cristão eleito e de seu papel nos acontecimentos da época, está claro que não se poderá saber qual seja se não se levar na devida conta a referência privilegiada às teses dos neotomistas e dos teólogos-juristas da Sociedade de Jesus. Ou, para dar outro exemplo, se a questão estudada for referente à caracterização do Barroco (e ainda mais do Barroco peninsular), haverá o risco enorme de se fazer do *engenho*¹³ que conduz a meada dos sermões uma produção original dos séculos burgueses, caso não se dê a justa atenção ao peso próprio que adquirem em Antonio Vieira as questões de uma filosofia política acomodada a um projeto da cristandade na história, ou, ainda, as questões das correspondências e ambigüidades estabelecidas entre o sagrado e o profano, não por puro gosto do engenho ou pelo gozo do seu exercício,

10 Para José Mattoso, o discurso historiográfico, com sua inevitável seleção de dados, é obviamente uma “abstração” e uma “representação de representações”. Nesse caso, “a sua relação com o passado humano total ou com a historicidade do homem já não cabe no âmbito de nenhuma ciência, mas é ainda do foro do *saber*” (*A Escrita da História*, p. 41).

11 *Idem, ibidem*.

12 *Idem, ibidem*. Ao propósito de inserção do acontecimento em uma totalidade, J. Mattoso chama propriamente de “linguagem poética” da historiografia — forçando assim a contraposição entre a sua perspectiva e as que entendem adequado e possível reduzir a escrita da história seja a uma metalinguagem seja à articulação de “leis científicas puras” de qualquer natureza.

13 Emprego o termo sistematicamente com o sentido que lhe é dado nas poéticas do Barroco: refere-se a uma propriedade intelectual, que opera artificialmente (isto é, segundo regras) de modo a produzir “simpatia” ou “conformidade” entre objetos cognoscíveis diversos, e, a partir daí, atingir com impacto a interlocução. Também é preciso deixar claro, com Gracián, que “no se contenta el ingenio con sola la verdad, como el juicio, sino que aspira a la hermosura” (“Discurso II” *da Agudeza y Arte de Ingenio*, p. 239).

mas porque aí está em jogo o assentamento de novas fronteiras históricas da Aliança e da Lei da Graça.

Na verdade, para falar mais livremente (e nisto não vai qualquer pretensão de originalidade, *ao contrário*¹⁴), não me parece razoável que se possa chegar a uma perspectiva já não digo importante, mas pertinente, do Barroco que veja de fora e *en passant* a existência ao largo de uma vaga Igreja militante e contra-reformista. Será preciso ir muito mais fundo na questão dos “estilos”, como o diria Vieira, admitidos ou não pelas Ordens, por seus patriarcas e doutores, para obter tal pertinência. No que diz respeito à hipótese mais desenvolvida por este estudo, ter-se-á de verificar com grande cuidado o movimento pelo qual a sensibilidade barroca irrompe no bojo de uma série de *deslocamentos* doutrinários (e não propriamente da *criação* de uma doutrina), de que o mais importante deles, a meu ver, se refere à alteração do lugar da *mística* como eixo do desejo e da experiência de participação no Ser divino. Suponho que isso possa ficar claro ao longo deste livro.

Por outro lado, também não é propósito meu apontar qualquer determinante teológica exclusiva para as manifestações do Barroco ibérico: trata-se apenas de levar a sério as formulações de base que articulavam as significações discursivas da época, e, especialmente, as que forneciam a Antonio Vieira os lugares comuns de sua *invenção*¹⁵. Trata-se, portanto, em termos metodológicos da análise do discurso¹⁶, de investigar os parâmetros

14 A pretensão, contrária, é a de repor as referências originais da situação de produção dos sermões: evitar a cada passo a tentadora substituição do enigma histórico pela originalidade anacrônica com que se o resolve.

15 Emprego o termo *invenção*, sistematicamente, com seu sentido técnico nas retóricas clássicas; refere-se aí à parte do discurso relativa ao estoque de tópicos e seus esquemas argumentativos básicos com vistas à persuasão. Para uma definição dos termos nos manuais de retórica em uso corrente à época de Vieira, parece-me útil o estudo de Adma Fadul Muhana, *Os Recursos Retóricos na Obra Especulativa de Antonio Vieira*. Diz ela: “embora a definição de *invenção* mantenha-se praticamente inalterada desde a Antigüidade, Cipriano Soares desmembra os objetivos da *invenção* em convencer e fazer nascer emoções naqueles a quem se quer persuadir, enquanto Fr. Luis de Granada acentua que toda *invenção* destina-se a provar ou a amplificar algum assunto; nos primeiros termos (‘convencer’ e ‘provar’, respectivamente), reconhecemos o caminho lógico da persuasão e, nos segundos (‘fazer nascer emoções’ e ‘amplificar’), o emotivo” (p. 42). Entretanto, é certo que essa mesma distinção já se encontra nas retóricas clássicas; o que a autora sublinha é a tendência das artes seiscentistas em tomar primordialmente “os meios ditos emotivos, sob a justificativa mais ou menos unânime de que ‘provar é de necessidade, deleitar é de suavidade e comover é de vitória’” (*idem*). No caso do Padre Vieira, porém, essa tendência dificilmente ganha nitidez; como conclui a própria Adma, há nele “uma simbiose entre os argumentos utilizados com o propósito não exclusivamente intelectual de convencer e, inversamente, uma utilização dos afetos não com a função exclusiva de comover” (p. 44) — devo ressaltar que a sua afirmativa se refere particularmente à obra profética de Vieira; a extensão, porém, é, a meu ver, inteiramente razoável.

16 Penso o campo da análise do discurso sobretudo nos termos como ele se apresenta no trabalho, pioneiro no Brasil, *Argumentação e Discurso Político*, de Haquira Osakabe. Aí, as chamadas “condições

de significação prévia presentes nas condições de produção dos sermões. Afinal, não é óbvio que Vieira fosse o mesmo, ou, pelo menos, que tivesse escrito com os mesmos sentidos os exatos mesmos textos que escreveu, se não tivesse sido igualmente o Padre, católico, jesuíta, missionário e português que acabou sendo pelos tantos anos de seu quase século de vida.

Mas os anacronismos em relação à obra de Antonio Vieira não são apenas os estetizantes e os laicizantes: a crer na grande massa de sua fortuna crítica, Vieira dá simplesmente o mesmo nome a pedaços díspares e contraditórios de atos, gestos e textos. Mesmo que se fique no âmbito exclusivo dos *Sermões*, predomina a visão dispersiva e fragmentária: Fernando Pessoa, com toda sua multidão de heterônimos, jamais logrou algo assim. A face dos textos de Vieira que resulta de sua fortuna crítica parece tão difícil de ser descrita e fixada quanto a do pecado¹⁷ ou a da alma¹⁸, que apenas o próprio Antonio Vieira ousou retratar em sermões memoráveis.

É verdade que Vieira é unanimemente tratado como orador extraordinário, um dos maiores do século XVII europeu e, certamente, sem páreo em língua portuguesa¹⁹, mas, a partir daí, tudo é muito variado, a tal ponto que é difícil deixar de imaginar que haja nessa variedade, igualmente, algo de muito fortuito e arbitrário, montado sobre concepções estereotipadas do seiscentismo político e artístico, de sua profissão de jesuíta, de sua vida nas cortes, de sua ação missionária na selva brasileira, de seu processo inquisitorial, de suas esperanças sebastianistas etc. etc. Mesmo essa idéia de grande orador, indiscutida e indiscutível, desdobra-se em outras muito diversas, e, a meu ver, anacrônicas e inadequadas objetivamente. É o caso daquelas que o fazem uma espécie de estilista licenciado ou bacharel de letras, próximo, portanto, de autores como Coelho Neto e Rui Barbosa, ou,

de produção”, expressão tomada originariamente de M. Pêcheux (*Analyse automatique du discours*), referem-se basicamente ao conjunto das representações (imagens) que delimitam as possibilidades de significação no interior de uma situação dada de interlocução.

17 Considerando o apelo que tem o visível em meio humano, Vieira, no “Sermão da Publicação do Jubileu”, pregado em 1654 no Maranhão, busca construir uma representação do pecado na feiúra de uma “cara” (ver vol. XV, p. 404).

18 No “Sermão da Primeira Domingo da Quaresma”, de 1655, Vieira procura tornar visível a beleza da alma; utilizando-se de uma sugestão de Santo Agostinho, ele a constrói pelo negativo, a partir de um corpo que a perdeu (ver vol. II, pp. 387-389).

19 Isso é repetido por todos os vieirianos, e mesmo por quem não o é. Para ficar com duas referências de diferente ordem, pode-se citar, de um lado, o que diz Jacinto do Prado Coelho: “o nosso tempo voltou a reconhecer no jesuíta não só uma extraordinária personalidade como um dos grandes mestres da língua, se não o maior” (*Dicionário de Literatura...*, vol. IV, p. 1178); de outro, Fernando Pessoa: “Antonio Vieira é de fato o maior prosador — direi mais, é o maior artista — da língua portuguesa” (“Alguns Autores Portugueses”, em *Obras em Prosa*, p. 343).

se se preferir, de um parnasiano em botão²⁰. Castilho, nos anos românticos, já dera um acentuado tom de guardião da puridade do idioma a Vieira, além de estendê-lo a Manuel Bernardes²¹. E, entretanto, conquanto essa imagem de Antonio Vieira tenha tido grande alcance, mormente no Brasil, em que as referências históricas têm sempre muito menos peso, deve ser completamente claro para quem o lê com um mínimo de isenção e rigor que não há nele qualquer cultivo da língua por ela mesma, como nunca houve, o que já foi dito mais atrás, qualquer idéia sua dos sermões como literatura autônoma e projeto estético — a despeito do soberbo valor estético que se possa reconhecer neles.

Além disso, é patente a importância relativamente secundária que Vieira votava aos seus sermões fora de sua situação de produção²²; é conhecido que os chama “choupanas” frente aos “palácios” de suas demonstrações proféticas²³. A própria publicação conjunta de seus sermões, organizada por Vieira ainda em vida²⁴, apenas ocorreu por ordem expressa, reiterada muitas vezes, do Geral dos jesuítas e admirador confesso do engenho vieiriano João

20 Eugênio Gomes tem justamente um artigo sobre Vieira e Rui Barbosa (“Vieira e Rui”, em *Visões e Revisões*, pp. 318 e ss.). Mas esse tom é comum à boa parte da crítica que exalta os dotes lingüísticos de Vieira e, de maneira inteiramente anacrônica, interpreta-os de maneira beletrista. Ao isolar a perspectiva literária da retórica, e esta da sua articulação teológica e política, encontra-se talvez um excelente acadêmico ou um admirável formalista, mas não o Padre Antonio Vieira.

21 Tanto Castilho quanto Camilo ocuparam-se romanticamente de isolar o Vieira estilista do político, e, nessa direção sobretudo, aproximá-lo, com distinções, de Bernardes: um e outro estariam preocupados em conservar a língua intata diante das corrupções crescentes do tempo. O Padre João Mendes chama a atenção sobre esse típico engano dos oitocentistas na consideração da obra de Vieira: “Os românticos não estavam aptos talvez a compreender um homem preponderantemente intelectual, cuja ‘paixão’ era a das grandes causas nacionais, mas desconhecia, o absoluto do Amor, de que mais celebrava as ‘finezas’ do que as fatalidades irresistíveis. E assim, fizeram dele um ‘mestre de estilo’ como o ‘Curso de Literatura Portuguesa’ de Camilo (até que ponto de Camilo?), separando a forma do conteúdo, e sem a compreensão do Barroco, que há de ser uma das conquistas do século XX” (*Padre Antonio Vieira*, p. 124).

22 Em suas cartas, Vieira muitas vezes se queixa a seus correspondentes da obrigação de preparar os volumes dos sermões. Em uma carta a Sebastião de Matos e Sousa, de 4.7.1691, por exemplo, ele afirma que estava totalmente “resoluto a não mandar livro este ano, assim pelo mal que padecem os outros, como pelas ocupações que não deixam tempo à forja, quanto mais à lima” (*Cartas*, vol. III, p. 626).

23 Ao mesmo Sebastião de Matos e Sousa, em 27.6.1696, Vieira escreve esse trecho em que lamenta a perda de tempo com a reescritura dos sermões tendo em vista o pouco que ficava disponível para a preparação de sua obra profética: “E, estando eu em Lisboa todo aplicado à obra, a força de Castela e Portugal me a tiraram das mãos, querendo que em lugar de palácios altíssimos me ocupasse em fazer choupanas, que são os discursos vulgares que até agora se imprimiram” (*Cartas*, vol. III, p. 681).

24 Vieira prepara, a partir de 1679 até o próprio ano de sua morte, 1697, a primeira edição (de quinze volumes) de seus sermões. E, embora os três últimos sejam póstumos, apenas o último e parte do 14º não foram revisados pelo próprio Vieira, mas sim por seu primeiro biógrafo, o jesuíta André de Barros, que, entretanto, teve o cuidado de não alterar os textos originais. Para um exame detalhado dessa edição, ver Cantel (*Les Sermons de Vieira, étude du style*, especialmente pp. 20 e ss.).

Paulo Oliva²⁵. Também patente era a má vontade de Antonio Vieira para com os pedidos insistentes de Cristina da Suécia para que permanecesse como pregador em sua corte italiana, quando justamente ele se apercebia de que lá a sua fala *inspirada* não seria tomada senão como objeto de disputa e gozo literário²⁶. Isolá-la nessa perspectiva, portanto, seja de maneira menos ou mais grosseira, seria cometer um óbvio engano de avaliação, tendo em vista o valor global que articula seus sermões e os põe em funcionamento. Assim como não há muito sentido em se chamar “bonito”, “bom” ou “perfeito”, a um motor antes que ele efetivamente exista como motor, isto é, seja capaz de colocar-se em marcha, também me parece sem propósito descrever em termos especificamente estéticos um sermão do XVII cuja função é *mover* e que apenas move porque acredita ter o Verbo na partida.

E mesmo, segundo penso, não fora pela densidade significativa dessa crença e desse valor a ordenar os sermões, densidade difícil de reduzir às descrições de interesse “moderno” mais imediato, tampouco Antonio Vieira teria a imensa importância que tem para a história da cultura e literatura de língua portuguesa.

No interior da variedade distendida sob os estudos de Vieira, passa-se com ligeireza do acento beletrista para o de político hábil, oportunista, maquiavélico: tal seria o conselheiro pessoal e eminência parda do governo de D. João IV, o enviado diplomático extraordinário, este Possevino português com visões lúcidas sobre o sistema de forças européias, disposto a acreditar menos em milagres que no fortalecimento do Estado através de navios e armas capazes de fazer frente à argumentação beligerante e *extratécnica* dos inimigos²⁷. Mas essa é apenas mais uma imagem. Daí, recua-se um ou

25 Admirador empenhado da oratória de Vieira, o Geral Oliva obrigou-o a pregar em italiano, além de convidá-lo para ser seu sucessor como pregador do papa. Em uma carta de 22.10.1672, dirigida a D. Rodrigo de Meneses, Vieira alude ao sucesso de seus sermões italianos, bem como ao prestigioso convite de sucessão: “Agora falarei em mim e de mim brevemente. Com esta vai um sermão que o Padre Geral me obrigou a pregar em língua italiana, como há muito tempo deseja. E, sem embargo dos defeitos de pronúncia de que nele me desculpo, foi tão bem recebido dos cardeais e grandes desta cõrte, que o mesmo Padre Geral me tem avisado para pregar em dois congressos, em que assiste junto todo o Sagrado Colégio, a instâncias das mesmas Eminências. É o Padre Geral o único pregador que tem o Papa, e o maior de Itália, e quer ele e muitos que eu lhe suceda no ofício” (*Cartas*, vol. II, pp. 514-515).

26 Na mesma carta citada na nota anterior, Vieira, a despeito dos convites que recebe e da admiração generalizada que granjeiam seus sermões, manifesta o vivo desejo de retornar a Portugal. Diz Vieira: “Se S.A., ou no Reino ou nas Conquistas, se quer servir de mim, importa que logo logo me mande escrever uma carta, que eu possa mostrar, com ordem muito apertada em que o diga assim, e me mande ir para Portugal” (*Cartas*, vol. II, p. 515).

27 Tal é, por exemplo, o tom que resulta do capítulo da *História de Antonio Vieira*, de João Lúcio de Azevedo, a propósito do que ele chama de “Segundo Período”, relativo a “O Político”, que julga poder dissociar de outros períodos e outros traços de sua obra e caráter (vol. I, pp. 59 e ss.). Ressaltando o

dois passos e recolhe-se outra bem diversa: a imagem de um Antonio Vieira “apóstolo do Brasil”²⁸, um Vieira missionário, despojado a ponto de doar sua cama aos doentes ou o rendimento da publicação de seus sermões à dotação das missões²⁹, homem determinado a embrenhar-se no matagal do Grão-Pará, Macapá e Maranhão, a despeito dos oferecimentos das rainhas Cristina, ex da Suécia e atual dos salões romanos, e Catarina, da Inglaterra³⁰, quando não do próprio Geral para sucedê-lo como confessor do papa³¹. Avançando nessa direção, o missionário organiza expedições pioneiras pelo Tocantins, à serra de Ibiapaba, à ilha de Joanes³², e trata ainda de encabeçar a resistência

“maquiavelismo” jesuítico, exemplo típico é o capítulo dedicado a Vieira por Teófilo Braga em seu *Os Seiscentistas*; após dizer que Vieira tentou por várias vezes subordinar Portugal a França e Espanha, uma vez que com a ascensão política da Companhia na França e a paz desta com Espanha, Portugal já não interessava a ela, Teófilo Braga conclui que “falharam todas essas intrigas em que o Padre Vieira se pôs tanto em evidência, deixando quase que a descoberto o jogo diplomático da Companhia de Jesus” (pp. 631 e ss.).

28 Veja-se agora o capítulo de João Lúcio sobre o Vieira “missionário”, ou as tantas páginas encomiásticas de Afrânio Peixoto, que, quanto mais procura esquecer o que chama de “tontices de profecia” (*Vieira Brasileiro*, p. 14), tanto mais faz crescer o missionário e patriota. Serafim Leite, sobretudo no quarto volume de sua *História da Companhia de Jesus no Brasil*, também oferece grande quantidade de dados a esse respeito.

29 Além das tenças das publicações, também o ordenado que recebia como “pregador régio” Vieira fez reverter para as missões. Apenas para variar as referências, pode-se ver o capítulo de Besselaar sobre “O ‘Pai Grande’ dos Índios”, que caracteriza bem essa imagem da inteira dedicação de Vieira ao apostolado indígena (*Antonio Vieira: O Homem, a Obra, as Idéias*, pp. 38 e ss.).

30 Sobre Cristina já se fez alguma anotação antes; quanto a Catarina de Inglaterra, é preciso dizer que Vieira é grandemente considerado por ela, à possível exceção do período do escândalo da deposição de seu irmão Afonso VI do trono português, quando a rainha supôs ter Vieira participado diretamente do episódio. De qualquer maneira, em 1675 ela já não parece guardar mágoa de Vieira, tanto é assim que, quando fica sabendo que o jesuíta saíra de Roma com destino a Lisboa, passando em França, manda-o chamar para que a visite em Londres — Vieira, porém, não atende ao convite. Em carta a Duarte Ribeiro de Macedo (12.8.1675), conta assim o caso: “O oferecimento de Inglaterra me fez grandes tentações, não só pelo afeto daquela Majestade, de que eu tinha razões antigas de duvidar, mas pelo grande desejo que sempre tive de ver uma filha dos nossos reis [...] Mas, como em todas as mesmas cartas vejo que V. Sa. é de parecer que eu insista no caminho começado, não estou resoluta a o fazer, mas com efeito me embarco amanhã na nau da Duquesa, que partirá dentro de dois ou três dias; e, levando-me Deus a Lisboa, de lá poderei dar as graças a S.M. da mercê que me fazia” (*Cartas*, vol. III, p. 188).

31 Numa carta de 22.10.1672 endereçada a D. Rodrigo de Meneses, secretário de D. Pedro, Vieira comenta o oferecimento de Cristina para ficar em Roma como seu confessor, do Geral para sucedê-lo como pregador do papa, como já se viu, e também para tornar-se assistente da Companhia em relação às Províncias de Portugal, como para pregar no Sacro Colégio — a tudo isso, porém, Vieira prefere ser chamado para trabalhar junto a Pedro II, em Portugal: “e qualquer destes grillhões, ainda que tão dourados, me prenderão de maneira em Roma que morrerei nela, posto que me dure muito a vida, e ajudarão não pouco a me a abreviar” (*Cartas*, vol. II, p. 515).

32 São episódios citados e destacados em todas as biografias — o da ilha de Joanes (Marajó), em particular, ganha sempre especial relevo dado o ineditismo da façanha e do artifício empregado por Vieira para introduzir símbolos cristãos na aldeia tradicionalmente hostil. João Lúcio de Azevedo, no seu *Os jesuítas no Grão-Pará*, conta o “feito” que chama de “extraordinário e quase milagroso” (ver pp. 88-89).

aos moradores brancos dispostos a ceder aos jesuítas a alma, mas não os corpos dos indígenas escravizados: nesse momento, o “Apóstolo do Brasil” desdobra-se já na imagem do “Pajé-Açu”³³. E houve mesmo quem a quisesse estender, como Ivan Lins, ao protetorado dos pretos: Vieira, abolicionista precoce³⁴ — que, nem por isso, deixa de propor a entrada de escravos da África nas capitanias do Norte³⁵.

Mas, claro, como já se viu, nem toda imagem comum faz encômio de seus gestos: com violência proporcional e em sentido contrário, ele é espalhafatosamente denunciado como “Judas do Brasil”³⁶, o vilão do “Papel forte”³⁷, antipatriota que estava propenso a pagar para que Holanda ficasse de vez com o Nordeste alojado acima das terras da Bahia, o que apenas não se cumpriu porque os pernambucanos eles próprios, sem saber dos planos do Padre, lograram livrar-se dos inimigos e conservar-se sob a coroa quinada

33 “Pajé-Açu”, “Payaçu”, “Papai-Grande”, são expressões que os biógrafos utilizam para designar o modo como os índios das capitanias do Grão-Pará e Maranhão distinguiam o Padre Vieira no período em que aí viveu. João Lúcio de Azevedo resume assim esses anos: “Então principiou para ele o errar constante, de núcleo em núcleo de catequese; presente em toda a parte no momento próprio como se lhe houvera outorgado o Deus protetor dos selvagens a ubiqüidade. Onde quer que eles necessitassem de defensor lá estava: por isso lhe chamavam o *Padre grande*; mais doce nome na expressão da sua língua, *payassú*. Viver de nômade; sem acento fixo; dias e dias em canoa, pelo sol ardente, sob o toldo rústico de palha; noites ao ar livre, para retemperar ao bafo úmido da mata o corpo abatido da calma” (*História de Antonio Vieira*, vol. I, p. 284). “Padre grande” e “payassú”, já se vê, são duas outras variantes daquelas expressões.

34 “Pelas suas idéias antiescravagistas foi Vieira o primeiro liberal-abolicionista dos tempos modernos” (Ivan Lins, *Aspectos do Padre Antonio Vieira*, p. 293).

35 Em Lisboa, após o retorno de Roma, mas ainda afastado das decisões políticas do reino, Vieira foi chamado, em janeiro de 1680, a participar da junta de Conselheiros de Estado e Ultramarinos na condição de especialista em questões indígenas, a qual, entre medidas de proteção e regulamentação do trabalho indígena, “resolveu introduzir na colônia os negros de África” (J. Lúcio de Azevedo, *História de Antonio Vieira*, vol. II, p. 211).

36 João Francisco Lisboa (*Vida do Padre Antonio Vieira*) é o grande divulgador dessa imagem de Vieira no Brasil do século XIX, embora ela surja já no XVII, em Portugal. Comentando as negociações de Haia, em que Vieira e o embaixador Francisco de Sousa Coutinho propunham aos holandeses, para cessação das hostilidades contra o Brasil, a eventual entrega de Pernambuco, diz: “As concessões feitas à Holanda eram em verdade enormes. Além da avultada indenização pecuniária, e de outras estipulações de somenos interesse, capitulava-se cessão de todas as capitanias desde o Ceará inclusive Sergipe, numa extensão que se computava em mais de quatrocentas léguas de costa, transposto mesmo o rio S. Francisco, que aliás se interpunha com todas as condições de uma bem assinalada fronteira natural” (p. 67). E também: “Estas longas negociações diplomáticas, tratadas até então com sumo segredo, mas enfim aventadas, produziram no público a mais viva indignação. Não havia classe ou cidadão que não clamasse contra a covardia ou traição com que se entregavam à Holanda tão magníficos domínios” (*idem*).

37 O “Papel forte” foi o documento com que Vieira defendeu o prosseguimento das negociações de Portugal com Holanda, mesmo com o custo da cessão de Pernambuco, a despeito da manifesta opinião contrária de todos os “Estados” do reino. O desembargo do paço, contrário à entrega, já acusava Vieira nos seguintes termos: “Se alguns particulares, sem lhes tocar por ofício, anunciarem outra coisa” — cita João Lúcio — “afaste-os Vossa Majestade de si e não os ouça, que são profetas falsos” (*História de Antonio Vieira*, vol. I, pp. 153-154).

de Portugal. E há mais, quando se trata de revelar o prejuízo incalculável causado pela Igreja e particularmente pela Sociedade de Jesus ao progresso português: Antonio Vieira estaria, todo o tempo, fazendo o jogo do *Praepositus generalis*, em que Portugal não contava senão como peça a dispor segundo a estratégia dos interesses do Papado, o que ficaria evidente em sua oposição ao malfadado Afonso VI e à política independente de Castelo-Melhor³⁸.

Já de outra direção, e desde sua própria época, vem a imagem de um Vieira judaizante, imagem não estranha à que se fez dos jesuítas em seus primórdios, com os seus primeiros sete, dos quais nada menos que Laynez era, com certeza, judeu³⁹. Dentro dessa imagem, além disso, confundem-se duas ou três outras, mais ou menos contraditórias entre si: a do Antonio Vieira pouco interessado nas mercadorias espirituais e muito nas do tempo (um Vieira, por exemplo, interessadíssimo nos modelos das companhias de comércio, dos bancos e do sistema de bolsa dos negociantes de Holanda⁴⁰), como também a imagem do Vieira interessado vivamente pelas discussões messiânico-milenaristas que travara com importantes rabis em suas viagens diplomáticas⁴¹. Claro que, nessa rede imagética de lata amplitude e pouca

38 Tal é tipicamente a posição de Teófilo Braga: “Nas lutas tormentosas do reinado de D. Afonso VI, sob o governo do Conde de Castelo Melhor, os jesuítas foram separados da influência que sempre tinham exercido na corte. Para reaverem o ascendente perdido, trataram de demolir D. Afonso VI, e conseguiram tirar-lhe o trono e a mulher, dando-os a seu irmão D. Pedro II. Nestas intrigas preparatórias, o pretendente quase fratricida, patrocinado pela Companhia de Jesus, era denominado o *Encoberto*” — logo, através das profecias a seu respeito, “Vieira entrou no plano da deposição do monarca” (“Os Sebastianistas”, pp. 631 e ss.).

39 Sobre as acusações de judaísmo sofridas pela Companhia de Jesus veja-se, por exemplo, o capítulo de R. F. Miller, “A Moral do Talmud e dos Estóicos” (*Os jesuítas*, pp. 208 e ss.).

40 Antonio Sérgio, por exemplo, afirma que o pretendia incluir em um segundo volume de sua *Antologia de Economistas Portugueses*; José Honório Rodrigues, em seu “Antonio Vieira, Doutrinador do Imperialismo Português”, também afirma, por exemplo: “Político dos mais completos e inteligentes que conheceu Portugal, pela visão avançada de suas idéias, Vieira distinguiu-se especialmente pela defesa dos cristãos novos, contra os processos do Santo Ofício, pela admissão dos judeus dispersos pela Europa, para, com seu capital, formar duas Companhias de Comércio, a Oriental e a Ocidental, que, à semelhança das holandesas, desenvolvessem e defendessem o comércio português, na Índia e no Brasil” (p. 314).

41 A esse respeito, consulte-se, por exemplo, de Antonio José Saraiva, o artigo sobre Vieira e Menassés Ben Israel; veja-se, igualmente, a referência que Besselaar faz ao encontro de ambos (p. 36 de seu *Antonio Vieira...*), ou a de H. Cidade em seu “Velha Querela Teológico-Jurídica no Julgamento Inquisitorial de Vieira”. O próprio Vieira, quando interrogado no tribunal do Santo Ofício, descreve assim o seu encontro com Menassés, segundo o relator inquisitorial: “Disse que elle, declarante, não leo em livro algum o contheudo na pergunta, & na resposta, que asima tem dado; nem ouvio a outras pessoas, mais que a hum Judeu publico circuncidado, chamado Manassés Ben Israel, Portuguez, natural de Lisboa, segundo dizia, morador na cidade de Amsterdão, nos Estados da Olanda, haverá dezoito ou desenove anos, o qual aly ensinava publicamente o Judaismo debaixo do nome de Theologia. E argumentando com o mesmo, elle, declarante, em huma Estalagem, em presença de outro judeu, que não conheceo, & provandolhe a redempção espiritual de Christo & o peccado original, lhe respondeo a elle, declarante, o ditto Judeu,

amarração, é difícil saber o que não cabe. Assim, ao lado do judaizante, logo se ajunta o Vieira sebastianista, ou “neo-sebastianista”, como diria João Lúcio de Azevedo⁴².

Ainda no interior do mesmo espectro em que a figura do simpatizante judeu predomina, não é possível deixar de mencionar a projeção simbólica adquirida pela sua situação de réu da Inquisição, ao lado, por exemplo, de um José da Silva ou de um pai desgraçado como Crasto, o observador das andanças dos ratos em sua cela⁴³. Isso, claro, reforça a sua aura de defensor das liberdades (já referida quando da menção à imagem do “Apóstolo”), como, também, repõe a de “Jesuíta”, mas, agora, em termos das disputas e rivalidades entre as ordens religiosas (no caso, as que se davam entre os dominicanos, responsáveis principais pela Inquisição, e os jesuítas, responsáveis pelo ensino superior em Portugal⁴⁴). E também a imagem de homem político revém com a de réu, ainda que, neste momento, perdido o senso de oportunidade e caído em desgraça⁴⁵.

No plano doutrinário, ganha força com a prisão a imagem do Vieira heterodoxo, cuja posição já se definira de maneira inexorável quando escreveu ao bispo do Japão, D. André Fernandes, a sua famosa *Carta sobre as Esperan-*

o mesmo que asima tem referido, que he tambem só a razão que tem para o saber” (*Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício*, vol. II, p. 331).

42 “Neo-sebastianista”, no caso, porque deixava morto D. Sebastião e identificava outro rei, e reis, como o Encoberto da pátria. João Lúcio usa o termo à página 67 de sua biografia de Vieira (*História de Antonio Vieira*, vol. I).

43 Refiro-me, claro, ao judeu português Antonio Serrão de Castro (ou Crasto), autor do curioso *Os Ratos da Inquisição* — esse, ao que parece, embora tenha saído com vida do cárcere, perdeu lá dois filhos. A situação de Vieira, porém, é preciso assinalar, era muito mais delicada para o Santo Ofício que a daqueles dois autores citados: no seu caso, havia a deliberação certa e articulada, em vários níveis de poder, de sustar o confisco de bens pelo Tribunal, bem como de modificar o seu “estilo” processual, que, por regra, não dava qualquer indicação de seus dados aos réus. I. S. Révah destaca em seu artigo “Les Jésuites portugais contre l’Inquisition: La Campagne pour la fondation de la Compagnie Générale du Commerce du Brésil (1649)”, algumas das principais “representações” de Vieira contra a Inquisição.

44 Além do artigo de Révah, citado na nota anterior, pode-se ler a propósito o interessante artigo de Antonio Baião sobre “El-Rei D. João IV e a Inquisição” (*Anais, Ciclo da Restauração*, vol. VI, pp. 10 e ss.). Do mesmo autor, interessa ver também o conhecido *Episódios Dramáticos da Inquisição Portuguesa*, sobretudo o capítulo dedicado a Vieira (p. 204 e ss.).

45 Segundo consta por seus biógrafos, Vieira participa de uma reprimenda pública a D. Afonso VI, o que possivelmente acaba pesando contra o jesuíta quando aquele ascende ao trono português em 23.6.1662. E, independente de ataques mais pessoais, o rei decreta uma série de medidas que contrariavam inteiramente a posição defendida por Vieira; por exemplo, ele abole a jurisdição temporal dos missionários, elimina os privilégios dos jesuítas no trato espiritual, além de proibir Vieira de retornar ao Brasil e permitir que a Inquisição, que acumulava há anos provas e denúncias contra ele, desse finalmente partida ao processo que o implicava como herético.

ças de Portugal, *Quinto Império do Mundo*⁴⁶, em que anuncia para breve a ressurreição de D. João IV a fim de que se cumpram as profecias do Bandarra, “verdadeiro profeta” da idade⁴⁷. Eis aí o Antonio Vieira visionário, imagem que se reforça visivelmente nos relatos da segunda metade e ainda mais do último terço de sua biografia, afora ser também a imagem que, neste final de século XX, mais parece atrair a atenção de seus estudiosos⁴⁸. A *História do Futuro*⁴⁹, como a citada *Carta* ao bispo do Japão, além da *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*⁵⁰ e a *Clavis Prophetarum*⁵¹ mostram um Vieira aplicado na leitura, decifração e justificação de textos proféticos, canônicos ou não⁵², que acaba por imprimir a forma restaurada do V Império ao mito

46 A carta ao Bispo do Japão, também conhecida pelo título de “Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo”, tem várias edições, com diferenças substanciais entre elas; apenas para citar duas das mais conhecidas, veja-se aquela que a inclui entre os volumes de *Cartas*, preparados por João Lúcio de Azevedo (vol. I, pp. 488 e ss.) e, também, aquela da compilação nomeada *Obras Inéditas* (Vol. I, pp. 83 e ss.).

47 O entimema que o Padre Antonio Vieira apresenta como fundamental na argumentação que desenvolve na Carta é o seguinte: “O Bandarra é verdadeiro profeta; o Bandarra profetizou que El-rei D. João o quarto há-de obrar muitas cousas que ainda não obrou, nem pode obrar senão ressuscitando: logo El-rei D. João o quarto há-de ressuscitar” (*Cartas*, vol. I, p. 488).

48 Isso parece sobretudo verdadeiro entre os estrangeiros: após o trabalho pioneiro e fundamental de Cantel no sentido de se ler com seriedade a obra profética de Vieira, há que destacar ainda os trabalhos de Roben Ricard e Marcel Bataillon, até, mais recentemente, o trabalho importante de Besselaar. De Portugal, sobre a questão propriamente profética em Vieira, o trabalho mais recente que li foi de M. L. Carvalhão Buescu (“O Padre Antonio Vieira ou A Abolição da Geometria”, de 1985). Também a brasileira Adma F. Muhana, embora não trate diretamente de questões relativas ao profetismo de Vieira, toma a obra profética como base de seu estudo retórico recém-defendido na USP.

49 A propósito da *História do Futuro* existem hipóteses muito diferentes sobre o tempo de sua escritura. Acho particularmente convincentes as deduções de Cantel especificadas no apêndice de seu livro sobre o profetismo e messianismo do Padre Antonio Vieira. Contra a opinião de João Lúcio e de Besselaar, que supõe uma primeira página de 1649 e o grosso da obra apenas produzido em 1663-1665, quando se encontrava na Inquisição, Cantel acredita que “Vieira n’a abandonné complètement ni son projet ni son manuscrit dans les années qui suivent” (aquele das primeiras linhas); ver pp. 247-248 do *Prophétisme et messianisme...*

50 O texto da *Defesa*, publicado pela primeira vez por Hernâni Cidade, compõe-se de duas representações que Vieira apresenta ao Santo Ofício, as quais pretendiam justificar as suas posições sobre as profecias do Bandarra expostas na carta ao Bispo do Japão, que foram o motivo alegado de seu processo. A primeira representação é a que trata mais diretamente da defesa da hermenêutica adotada pela carta, a segunda refere-se mais ao papel de Portugal na constituição do novo Império universal e nova idade da cristandade. O capítulo I de *Os Recursos Retóricos na Obra Especulativa...* coloca com clareza a relação entre essas duas representações, a carta e a *História do Futuro*.

51 A *Clavis Prophetarum*, texto latino, é o último tratado de Antonio Vieira sobre o V Império do mundo, e, acredita ele, o mais acabado e universal. Infelizmente não se conhece o seu original, mas apenas cópias e resumos; o resumo feito pelo Padre Antonio Casnedi, também em latim, foi publicado, com tradução portuguesa de Francisco S. A. da Rocha Vieira, por H. Cidade (ver vol. IX das *Obras Escolhidas*, pp. 173 e ss.).

52 As *Trovas* do Bandarra, as profecias de S. Frei Gil, dominicano do século XIII, os documentos de Alcobça etc., são tratados por Vieira segundo o método exegético figural, em que os textos remetem a fatos que, por sua vez, remetem cifradamente a fatos futuros e, portanto, à destinação final do mundo.

sebastianista⁵³. Vale dizer que esses textos concentram-se, diferentemente⁵⁴, na idéia de uma monarquia universal cristã sob o duplo comando do papa e do príncipe português capaz de destruir o turco e reduzir o conjunto dos povos à religião verdadeira⁵⁵. Nesse momento, deve ficar óbvio que a imagem do jesuíta a serviço do ultramontanismo sofre a séria concorrência do patriota, ou, ao menos, do nacionalista que não reconhece senão nos portugueses o instrumento de efetivação providencial da história.

E, considerando-se essa proliferação surpreendente de imagens, com reflexos indistintos e em geral pouco convincentes, como se pensar esse Antonio Vieira, nacionalista e visionário, parceiro intelectual do boçal de Trancoso, com um mínimo de coerência e decoro, lado a lado com o mundano, vestido à vontade sem a roupeta da Companhia de Jesus, nos salões de Roma ou nos Gabinetes de Paris e Haia? Ou, por outra, como pensá-lo em confronto com o jesuíta que jamais quis deixar de ser? Ou, se assim é, como entender que os próprios jesuítas o quisessem expulsar da Ordem e só não o terem feito por intervenção decidida de D. João IV? Nem é preciso ir mais além para ver que o conjunto a que Vieira empresta o nome ainda parece carente de consistência.

Imagens contraditórias e comuns: mais contraditórias do que poderia suportar a idéia correta de complexidade necessária para avaliar-se uma obra com a importância que tem a de Vieira, e mais comuns do que seria razoável esperar-se sobre um autor que tem já mais de trezentos anos de fortuna crítica em vários países, senão em todos os países de maior tradição crítica. Talvez fosse melhor congelá-las aí, caricatamente, por alguns instantes — o tempo de ver, em breve relance inicial, no corpo mesmo dos

Acho particularmente interessante, como defesa dessa aplicação da hermenêutica bíblica a textos de profetas não canônicos e atuais, a argumentação desenvolvida por Vieira no nono capítulo da *História do Futuro*: “E porque o Espírito Santo, depois de fechado o número dos livros e as escrituras sagradas (o qual se cerrou no Apocalipse de São João), não deixou de ilustrar e ornar sua Esposa, Igreja, com o dom e lume da profecia” (p. 143).

53 Uso a expressão a partir da lembrança de uma formulação de Joel Serrão: “O mito do V Império é o Sebastianismo da Restauração” (*Do Sebastianismo ao Socialismo em Portugal*, p. 34), em que o sebastianismo é entendido como um fenômeno duradouro de cultura que adquire uma forma particular nesse período a partir da “antevisão das imensas virtualidades da colônia não só no contexto português mas também no mundial...” (*idem*). Vieira é, obviamente, o maior arquiteto dessa forma histórica do mito.

54 Cada um desses textos proféticos, em medida não muito diferente da dos sermões, deixa-se preencher de circunstancialidade e propósito interventivo. A rigor, como os pensa Vieira, cada um deles, na sua forma própria, participa da eficácia das profecias. Cantel, no capítulo segundo de seu *Prophétisme et messianisme...* trata particularmente dessa questão.

55 Essa monarquia dual em Vieira é irreduzível, mas, por outro lado, como se vai ver, não é certo que, aí, os campos do temporal e espiritual estejam bem delimitados (como, a meu ver erroneamente, supõe Cantel em seu “Vieira e a Filosofia Política do Quinto Império”, p. 27).

sermões, que é o que mais interessa da extensa obra de Vieira para os propósitos deste estudo, de que maneira a variedade e a diversidade se mostram imediatamente para quem considera o seu conjunto. As imagens parecem gratuitas em boa parte, é certo, mas isso não significa que elas não sejam reforçadas por configurações características da própria constituição dos sermões — que, aqui, a meu ver, funcionam um pouco como o célebre recipiente papa-moscas de Wittgenstein a surpreender e encerrar o estudioso.

Para começar, quando se trata de precisar a situação de produção dos sermões, a sua variedade realmente espanta, seja em termos das alterações de tempo (existem sermões com diferença de sessenta anos entre eles, embora essa diferença certamente tenha sido minimizada pela reescritura deles no último quartel de sua longa e atribulada vida⁵⁶), de espaço (lugares vários do Brasil e de Portugal, além de Roma e outros), seja em termos de alteração do prestígio social de seus auditórios ou das circunstâncias em que se dão os sermões. Assim é que, no conjunto dos sermões, existem aqueles dirigidos aos pretos e aos senhores de um engenho⁵⁷, aos militares portugueses e espanhóis recém-chegados ao Brasil em missão de combate⁵⁸, aos moradores da colônia desconfiados e irados com as atitudes de Vieira em relação ao apresamento dos índios⁵⁹; sermões em viagem⁶⁰, sermões na Capela Real portuguesa⁶¹, no Colégio dos Jesuítas de Santo Antão como no de Salvador⁶²; sermões em Roma aos portugueses que lá residiam⁶³, como sermões em italiano a um auditório repleto de cardeais⁶⁴, ou de mundanos

56 Como já se disse, os sermões foram reescritos pelo próprio Vieira e, segundo a ordem aproximada em que os aprontava, enviava-os em volumes já fechados a Portugal para lá serem editados. O primeiro volume é de 1679, os seguintes obedecem à seguinte ordem: 1682, 1683, 1685, 1686, 1688, 1689; em 1690 são publicados dois volumes, depois um em 1692, em 1694, em 1696, e completando os quinze, os três póstumos: 1699, 1710, 1748.

57 Por exemplo, o célebre sermão 14^a da Série do Rosário, de 1633, pregado em um engenho da Bahia.

58 O “Sermão da Santa Cruz”, de 1639, é um bom exemplo: quando está na Bahia a armada real enviada por Castela para tentar retomar Pernambuco, então em posse dos holandeses.

59 É o caso, por exemplo, dos dois sermões de Santo Antonio, pregados em 1653 e 1654 em São Luís do Maranhão.

60 O caso mais radical é o do 9^a do Rosário, pregado por Vieira em 1661 a bordo do navio que o levava para Lisboa após ter sido expulso do Maranhão.

61 Portanto, dirigido às mais altas autoridades do reino, incluídos o rei e a rainha. Com a presença de ambos, pode-se citar, por exemplo, o de sua estréia na Capela Real: o “Sermão de Bons Anos”, na passagem de 1641 para 1642.

62 No Colégio português, o “Sermão das 40 Horas” é um exemplo, no ano de 1642; no Colégio da Companhia na Bahia, pode-se citar o “Sermão da Véspera da Circuncisão”, de 1689.

63 Por exemplo, dois mais de Santo Antonio: o de 1670 e o de 1672.

64 Cite-se aqui o do Beato Estanislau Kotska, a propósito do qual Antonio Baião comenta o famoso caso do Cardeal que, impressionado com o sermão que Vieira seguia pregando, diz ao Cardeal que as-

e intelectuais que assistiam a Cristina⁶⁵; sermões aos acadêmicos de Coimbra⁶⁶, às religiosas de Odivelas⁶⁷, e tantos outros, que vão das aldeias e florestas dos brasis às mais soberbas igrejas da Europa monarquista e barroca.

Para entrar um pouco mais nas circunstâncias múltiplas em que esses sermões se deram, seria preciso lembrar, ao menos, que elas vão desde aquelas tocantes aos trabalhos padecidos pelos escravos no ordinário da vida na colônia⁶⁸, ou aquelas relativas ao permanente estado de alerta contra o invasor holandês⁶⁹, ou relativas ainda aos preparativos de uma entrada para redução indígena⁷⁰, até aquelas que remeteriam basicamente para a comemoração de uma data sacra⁷¹ ou ao cerimonial da morte⁷², ou, ainda, à convocação das cortes do período inicial do governo do primeiro rei bragantino⁷³, ou às crises advindas das disposições para o pagamento de impostos à Coroa⁷⁴, ou, muitas vezes, às disputas e expectativas da sucessão dinástica⁷⁵, ou ao ingresso na religião de alguma personagem de ilustre família⁷⁶, e muitas outras mais. Seria preciso, na verdade, um trabalho de fôlego, dedicado exclusivamente à descrição dessas circunstâncias, para que se pudesse ter uma idéia minimamente completa e rigorosa de sua variedade. E isso não apenas por um gosto barroquista pela enumeração: tais circunstâncias, muitas vezes, têm um papel importantíssimo na decifração mesma de sentidos particulares dos sermões, cuja constituição certamente supõe certa vulnerabilidade a elas⁷⁷.

sistia ao lado: “Não sei como Deus roubou esse engenho à Itália” (*Episódios Dramáticos da Inquisição Portuguesa*, p. 308).

65 Pode-se citar a série de sermões que formam as “5 Pedras de Davi”, sobre a qual o mesmo Baião conta que “foram taes os aplausos da dita Rainha e dos Cardeais e monsenhores presentes que aquela, batendo por vezes as palmas, dava repetidos vivas ao prégador, demonstração que os cardeaes acompanhavam com os bonés da cabeça e os mais circunstantes com outras competentes acções e que era preciso ao prégador esperar que cessasse o rumor desses aplausos a cada prova, para poder continuar o discurso” (*Episódios Dramáticos...*, p. 309).

66 Por exemplo, o “Sermão de Santa Catarina”, de 1663.

67 Exemplo é o “Demônio Mudo”, de 1651.

68 O “Sermão da Primeira Oitava da Páscoa”, de 1656, entre tantos outros.

69 “Sermão da Quarta Dominga da Quaresma”, de 1633, entre outros.

70 Por exemplo, o conhecido “Sermão do Espírito Santo”, do ano de 1657.

71 São a maioria deles, mas, apenas para não faltar com o exemplo, cite-se o que celebra o dia do “Nascimento da Virgem”, de 1657.

72 Por exemplo, o “Sermão das Exéquias de D. Duarte”, de 1649.

73 Por exemplo, o “Sermão de Santo Antonio”, de 1642, pregado na Igreja das Chagas em Lisboa.

74 O “Sermão de São Roque”, na Igreja de mesmo nome, que pertencia à Companhia de Jesus, em Lisboa.

75 São muitos; fique-se, por exemplo, com o “Gratulatório de São Francisco Xavier”, de 1695, na Bahia.

76 Por exemplo, o “Sermão de São João Batista”, pregado no Mosteiro da Quietação, em Alcântara, 1644.

77 Apenas para dar um único exemplo, que, entretanto, vai ser útil para a leitura já do próximo capítulo deste estudo, eu citaria o “Sermão das Cadeias de São Pedro”, pregado em Roma, no ano de 1674, em

Quanto aos temas dos sermões, o mesmo levantamento seria necessário, e o resultado, em qualquer caso, não poderia deixar de surpreender. Antonio Vieira, ao que parece, falou de tudo ou quase tudo: generosamente múltiplo parece ser sempre o que se refere a ele ou à sua obra. Mas, para não ficar sem exemplo dessa multiplicidade, podem ser discernidos, agora, alguns blocos temáticos presentes com alguma predominância em fases⁷⁸ distintas de sua biografia, tomando-se por base aquela estabelecida por João Lúcio de Azevedo⁷⁹.

Fazendo-se uma redução drástica, poderiam ser citados, para uma primeira fase, baiana e anterior à primeira ida a Portugal⁸⁰, um bloco relativo às correspondências entre cativo e conversão⁸¹, outro sobre a importância da prática pia na vida doméstica e do valor dos sacramentos para a salvação⁸² e, ainda, para não destacar mais que dois outros, um bloco relativo à missão dos portugueses na sua expansão pelo mundo⁸³ e outro sobre a responsabilidade divina nos lances da guerra contra os holandeses⁸⁴.

Na fase que se poderia delimitar basicamente nos anos 40, em que Vieira serve diretamente a D. João IV, ele trata, entre tantos temas, da legi-

que justamente Vieira se ocupa da questão da atuação hierárquica da Providência: Pedro, àquela altura, era não apenas o nome do santo sobre o qual Cristo funda a sua Igreja, mas também o do monarca português. Vieira beneficia-se todo o tempo desse equívoco que seu discurso promove contando com o conhecimento desses dados de circunstância.

78 Entretanto, esse termo “fases” é extremamente perigoso e conflui para a visão compartimentada e dispersa de Antonio Vieira. Cantel já o tinha percebido: “Ses activités ont été si variées à la fois dans le temps et dans l’espace que la tentation est grande de les étudier séparément. Le procédé est facile, mais il est dangereux. Si l’on ne tient pas assez compte de sa foi de chrétien et de prêtre, si l’on oublie le grand espoir qu’il a mis en Dieu, espoir dont il attend sans cesse la réalisation imminente, on se trompera aisément sur les mobiles réels de son action” (p. 233 do *Prophétisme et messianisme*). Emprego o termo, assim, exclusivamente como auxiliar de divisão cronológica.

79 Essa mesma divisão de João Lúcio é que, em boa medida, estabilizou o engano do Vieira multifacetado e simultaneamente compartimentalizado — um Vieira, portanto, agudamente esquizofrênico. Nesse sentido, para evitar conclusões como as que decorrem desse tipo de procedimento biográfico, parece-me importante levar em conta sermões de todos esses diferentes momentos históricos e, com isso, testar hipóteses de maior abrangência.

80 Até então Vieira apenas tinha vindo de Portugal, em 1614, com seis anos de idade. Esse “Primeiro Período” João Lúcio especifica com o epíteto de “O Religioso” e utiliza como datas limítrofes a dos anos de 1608, quando nasce Vieira, e 1640, quando deixa a Bahia com destino a Lisboa, acompanhando o filho do Vice-rei do Brasil, que ia prestar suas homenagens e seu reconhecimento ao novo rei português.

81 É o caso, por exemplo, do 14º sermão do Rosário.

82 O “Sermão da Décima-nona Domingo *Post-Penlecosten*”, pregado na Sé da Bahia, em 1639, por exemplo.

83 Por exemplo, o “Sermão de N. Sa. da Conceição”, de 1639, orado na Igreja do Desterro, na Bahia.

84 Por exemplo, o “Sermão de Santo Antonio”, pregado em 1638, na igreja do mesmo santo, na Bahia.

timização do rei português⁸⁵, dos critérios e da justiça da arrecadação de impostos⁸⁶, do mérito individual como condição das mercês reais⁸⁷, da morosidade burocrática⁸⁸, da corrupção dos ministros⁸⁹, da criação das companhias de comércio e suas prerrogativas, entre as quais a fatídica isenção do confisco inquisitorial para seus acionistas⁹⁰, além dos temas, já presentes na fase anterior, da “união mística”⁹¹, dos Sacramentos e sua importância para a perfeição da vida cristã⁹², dos exemplos das vidas dos santos⁹³, da conveniência política da religião⁹⁴, do desejo humano⁹⁵, e, ainda, da manifestação encoberta da divindade⁹⁶.

Numa terceira fase, relativa basicamente ao seu tempo de permanência no Pará e Maranhão, mas incluída aí, à maneira de João Lúcio, a sua passagem pela corte lisboeta⁹⁷ no meado da década, Antonio Vieira trata sobretudo da questão do cativo indígena⁹⁸, da corrupção geral das gentes e do governo⁹⁹, da lentidão das decisões no comando do reino¹⁰⁰, da neces-

85 Esse “Segundo Período”, que, segundo João Lúcio de Azevedo, refere-se ao Vieira “político” sobre os anos que vão de 1641 a 1650. Esta última data demarca o momento em que parecem definitivas as críticas à atuação política de Antonio Vieira e se coloca a hipótese de seu retorno ao Brasil — o que ocorre de fato apenas ao fim de 1652, ao cabo de uma série de hesitações (tanto de Vieira, quanto de D. João IV) sobre a conveniência ou não do embarque. Quanto ao tema da legitimação do rei bragantino à frente de Portugal soberano, pode-se citar, como exemplo, o sermão dedicado ao “Esposo da Mãe de Deus, S. José”, que certamente desenvolve-o de maneira bem característica.

86 O “Sermão de Santo Antonio”, de 1642, pregado na Igreja das Chagas, é exatamente sobre esse tema.

87 Pode-se citar o “Sermão da 3ª Dominga do Advento”, de 1644, pregado na Capela Real do antigo paço da Ribeira.

88 É exemplo o “Sermão da Bula da Santa Cruzada”, de 1647.

89 São muitos: por exemplo, o “Sermão da 1ª Dominga do Advento”, de 1650.

90 O “Sermão de S. Roque”, de 1644, é justamente o que propõem publicamente as companhias de comércio.

91 Por exemplo, o “Sermão das Chagas de S. Francisco”, de 1646, pregado na Igreja da Natividade.

92 Por exemplo, o sermão pregado na “22ª Dominga do Pentecostes”, de 1649, a propósito do Sacramento da Confissão.

93 Pode-se citar, entre vários, o “Sermão de Santa Teresa”, de 1644.

94 O “Sermão do Santíssimo Sacramento”, de 1645, é um belo exemplo de tratamento dessa questão.

95 São muitos: cite-se, por exemplo, o “Sermão do Mandato” de 1645.

96 Por exemplo, o belíssimo “Sermão do Mandato” do ano de 1650.

97 Entra-se agora no “Terceiro Período”, que J. Lúcio de Azevedo julgou conveniente atribuir a um Vieira “missionário”. As datas limítrofes são 1651 e 1661 (ano em que Vieira e os jesuítas são expulsos do Maranhão e Pará pelos “coloniais”, e enviados de volta a Lisboa). Entre uma data e outra, no período 1654-1655, Vieira vai livremente a Portugal para buscar medidas reais de reforço da política que propunha para o governo dos índios, o que incluía o fim do cativo e a clara determinação da dupla jurisdição (espiritual e temporal) a ser exercida pelos jesuítas junto aos indígenas.

98 O tema é constante nos sermões do período; cite-se, por exemplo, o de Santo Antonio, de 1653, pregado em São Luís. _____

99 Por exemplo, o sermão violentíssimo da “Quinta Dominga da Quaresma”, de 1654.

100 A Quaresma de 1655 foi de sermões tremendamente agressivos: veja-se, por exemplo, o da “3ª Dominga”.

sidade de um domínio que seja simultaneamente espiritual e temporal sobre os índios a fim de que a conversão se efetive¹⁰¹, do fundamento religioso das conquistas portuguesas e de sua permanência na colonização¹⁰², além dos temas da finalidade de conversão religiosa a presidir os sermões em oposição à sua pura exibição artística¹⁰³, da desgraça econômica das minas de ouro¹⁰⁴, e, também, daquele da relevância da prática religiosa na vida cotidiana¹⁰⁵.

Numa quarta fase, quando retorna a Portugal e acaba perdendo seus favores junto ao trono pela ascensão de Afonso VI, e, finalmente, o Santo Ofício consegue submetê-lo ao seu tribunal¹⁰⁶, Vieira considera sobretudo o sentido da missão portuguesa no Novo Mundo¹⁰⁷, permanece atento à questão da união mística¹⁰⁸, tematiza a concórdia necessária entre as ordens da nação¹⁰⁹, defende a legitimidade do divórcio da rainha D. Maria Francisca e do seu casamento com seu cunhado, o futuro Pedro II¹¹⁰, faz anatomia da esperança em Deus¹¹¹ e da concupiscência do olhar humano¹¹², fala do “príncipe fatal” a surgir na linha sucessória do trono português¹¹³ etc.

101 Por exemplo, o “Sermão da 1ª Dominga da Quaresma”, de 1653, pregado em São Luís.

102 O do “Espírito Santo”, de 1657, é um belo exemplo.

103 “Sermão da Sexagésima”, já citado.

104 “Sermão da 1ª Oitava da Páscoa”, de 1656.

105 Por exemplo, o “Sermão da 4ª Dominga da Quaresma”, de 1657.

106 Trata-se agora do “Quarto Período” referido por J. L. de Azevedo, que o nomeia de “O Vidente”. Abrange o período de 1662 a 1668, ou seja, do ano em que Vieira é desterrado para o Porto, passando pelo período do Tribunal do Santo Ofício, sua condenação em 1667, e chegando até o ano de sua absolvição.

107 O “Sermão da Epifania” é um exemplo extraordinário.

108 Pode-se citar o “Sermão do Santíssimo Sacramento”, pregado em Santa Engrácia, em 1662.

109 O mesmo “Sermão do Santíssimo”, de 1662, que trata da “união mística”, trata da “concórdia”: essa relação é absolutamente fundamental na articulação vieiriana dos sermões. É o que se vai procurar demonstrar já no capítulo seguinte.

110 É exemplo o “Sermão Histórico e Panegírico nos Anos da Rainha”, de 1668, que, apesar de escrito, nunca chegou a ser dito de viva voz. Segundo consta nas biografias mais conhecidas, nunca foram boas as relações entre Vieira e a rainha D. Maria Francisca Isabel de Sabóia. A hipótese de J. L. é de que a rainha, “ciosa de sua influência”, desde os primeiros momentos teria “repelido” os “intrometidos ditames” de Antonio Vieira (*História de Antonio Vieira*, vol. II, p. 92). Seja como for, à época, Vieira alega estar doente e, mais tarde, em carta a Duarte Ribeiro de Macedo (18.11.1670), diante do desagrado que experimenta por parte de D. Catarina, rainha de Inglaterra, contrária à deposição do irmão Afonso, afirma que o não quis pregar porque pretendiam obrigá-lo “a fazer um manifesto” a favor da legitimação, e o que ele fez mantinha-se nos limites do “decoro” (*Cartas*, vol. II, p. 319).

111 Por exemplo, o belo “Sermão do Santíssimo Sacramento” de 1669, pregado no Convento da Esperança.

112 O “Sermão das Lágrimas de S. Pedro” é um exemplo admirável desse tema de predileção barroca.

113 É o caso, nesse período, do sermão chamado “Gratulatório e Panegírico pelo Nascimento da Princesa Primogênita”, de 1669.

Em Roma, numa quinta fase¹¹⁴, trata do destino universal dos portugueses¹¹⁵, bem como da ingratidão da pátria¹¹⁶; trata das diferenças morais entre o público e o privado¹¹⁷, do lugar fundamental da *obediência* na constituição da Sociedade de Jesus¹¹⁸, retoma o *topos* estóico da vaidade dos negócios e da vida nas cortes¹¹⁹, considera a morte e suas implicações cruciais na existência do cristão¹²⁰, e ainda tantos outros temas. Numa última fase, desta vez de volta definitivamente à Bahia¹²¹, discorre sobretudo em torno das questões sucessórias e do *desempenho* das profecias sobre o destino português e a implantação do Império de Cristo na Terra¹²².

E não há nessa breve relação qualquer sentido de exaustividade, nem mesmo amostral. Isso demandaria verdadeiramente um outro trabalho, novos anos, mais estudos: a idéia, aqui, é só apresentar um pouco do que se é obrigado a ter em vista quando se considera o conjunto de mais de duas centenas de sermões que compõem a edição preparada por Antonio Vieira e apenas fechada pelo diligente André de Barros.

Vistos assim, mesmo em memória breve e truncada, os *Sermões* mais parecem uma metáfora do século XVII português — e isso, convenha-se, para ser ainda contido em relação à amplitude da metáfora. De qualquer maneira, isto já é ser obviamente demais, ou muito pouco: demais, justamente pelo extenso do domínio, pouco, pelo generalizante a que dá margem. Como encontrar em tal ambientação o equilíbrio do entendimento? Mas, reconheço, a pergunta mesma é um tanto falsa e simplesmente prolonga uma certa

114 O “Quinto Período” pensado por João Lúcio refere-se ao Vieira “revoltado” e abrange os anos de 1669 a 1680, ou seja, aqueles que passou em Roma, tentando a anulação da sentença do Tribunal contra ele, e ainda aqueles em que, após o retorno a Portugal, em 1675, permanece afastado das ocupações públicas do rei e do reino.

115 Por exemplo, “Sermão de Santo Antonio”, de 1670.

116 Por exemplo, “Sermão de Santo Antonio”, de 1672.

117 O terceiro discurso da série das “5 Pedras de Davi”, pregado na igreja anexa ao palácio de Cristina da Suécia, trata exatamente da questão de saber se o pecado em segredo comuta, ou não, a “pena temporal”.

118 Por exemplo, o “Sermão do Beato E. Kotska”, já aludido.

119 O “Sermão da 5ª Terça-Feira da Quaresma” é um belo exemplo da retomada barroca desse *topos*.

120 Qualquer um dos sermões de “Quarta-Feira de Cinzas” que prega no período é exemplo do tema.

121 Este “Sexto Período”, o último dos previstos pela divisão de J. L. de Azevedo, é intitulado “O Vencido” e engloba os anos de 1681 a 1697: da volta à Bahia ao ano de sua morte. Quem apenas lesse o epíteto bem podia imaginar um Vieira exausto e entregue às recordações — nada disso ocorre: Vieira compõe com grande diligência a *Clavis*, participa das contendas entre as lideranças baianas, envolve-se em disputas internas ao Colégio da Companhia, prega sermões memoráveis, continua a preparação da edição *princeps* dos *Sermões*, mantém assídua correspondência com amigos de várias cortes da Europa, e, quando morre, aos noventa anos, idade que não exige mais explicações para a *causa mortis*, ainda é preciso considerar que o passamento se apressou em função possivelmente de seqüelas de duas quedas de escada — vale dizer, Vieira ainda não estava sentado por lá.

122 Por exemplo, o sermão conhecido pelo nome de “Palavra de Deus Empenhada”, de 1684.

perplexidade que, a rigor, nunca deixei de experimentar ao longo do tempo que tenho dedicado a este trabalho. Por vezes, Antonio Vieira parece muito mais terrível que desejável.

Descongelem-se, agora, aquelas imagens desencontradas de Vieira que se formaram esquematicamente em torno de sua vasta fortuna crítica. Não parece razoável supor, neste momento, que elas reproduzem, em certa escala, a mesma multiplicidade que se apresenta já nos sermões, e quanto mais na obra inteira ou na memória que se pode ter do “homem vertiginoso”¹²³ que Vieira terá sido? Ou, para dizer do ponto de vista do ângulo específico aberto em cada uma dessas imagens, não é possível pensar que aquelas linhas de abordagem do Vieira-enigma, tão diversas e desencontradas, têm em geral a mesma perspectiva pouco abrangente em confronto com a grande extensão dos interesses significados por seus textos, quando não com a extensão ainda maior de sua intensa atividade como orador, conselheiro real, visionário, missionário, teólogo, cortesão, diplomata...?

Se Vieira falou de tudo ou quase, *de* Vieira já se tratou igualmente tudo ou quase tudo. Mas tratou-se, geralmente, em pedacinhos. E essa visada excessivamente segmentada da sua vida e obra pode ser constatada, como agudamente o notou Raymond Cantel¹²⁴, naquele que é o seu mais festejado biógrafo, o já citado João Lúcio de Azevedo, que, na sua *História de Antonio Vieira*¹²⁵, faz o mesmo que já se mostrou aqui: reparte a sua vida-e-obra em etapas bem definidas e aparentemente irreconciliáveis. Na mesma direção, a linha mais comum da fortuna crítica de Vieira amplia multiplicadamente essas etapas supostas: Vieira se divide e espalha. O coroamento, por assim dizer, dessa atitude localiza-se no grande número de críticos que falam em “contradições” e “incoerências”¹²⁶ do Padre Antonio Vieira.

123 Repito aqui o epíteto que lhe dá João Mendes, que procura caracterizar em Vieira uma espécie de dialética aguda entre a “ação dominadora” e a “atividade de inteligência”, ambas de intensidade extraordinária nele (“Vieira, Homem Vertiginoso”, pp. 267 e ss.).

124 Eis o que ele diz: “Nous sommes obligés de constater que João Lúcio de Azevedo, malgré la richesse de son information, nous a laissé une image de Vieira qui n’est pas absolument fidèle” (*Prophétisme et messianisme*, p. 232). E isso tanto porque a biografia que produz “néglige une réalité aussi évidente que la foi chrétienne de Vieira”, quanto porque negligencia também “l’influence de ses idées messianiques” (*idem*, citações à p. 233). A esses reparos cumpre acrescentar o que já se disse sobre a fixação de etapas rígidas sem visão de seu conjunto, e, mais do que isso, a ausência de articulação essencial dos traços que dispõe em sucessão cronológica (“missionário”, “político” etc.).

125 Embora cite sempre João Lúcio pela edição de 1931, convém ressaltar que essa já é a segunda de sua biografia. A edição original, que pode ajudar talvez a circunstanciar melhor o quadro de suas referências historiográficas, é de 1918-1920.

126 Nada do que se tem dito de Vieira ao longo desses trezentos e tantos anos de fortuna crítica é mais corriqueiro do que isso. Raros são os exemplos de quem não tenha acentuado as contradições do jesuíta:

No trajeto de minhas leituras de Vieira, e do esforço de retomar as referências originais colocadas por ele em um certo conjunto histórico, pareceu-me, entretanto, cada vez com maior nitidez, haver uma forte *unidade de perspectiva* em seus textos. Isso, claro, sem negar as grandes variações, já apontadas superficialmente, no que diz respeito a temas, circunstâncias de pregação e propósito imediato dos sermões. E, mesmo quando confrontados esses sermões com as cartas e as obras ditas proféticas¹²⁷, conquanto tal confronto não vá de maneira alguma ser tentado aqui, pareceu-me sempre que lá estava um mesmo autor, com convicções fortemente enraizadas e objetivos relativamente coesos entre si. E isso ao longo de uma produção intelectual de mais de sessenta anos! Quer dizer, sob esse aspecto, ao contrário da tendência predominante na fortuna crítica, eu adotaria a posição defendida inicialmente por R. Cantel, em seu livro sobre o profetismo de Vieira¹²⁸, por oposição, como disse, aos que dele davam (e permanecem dando) uma visão fragmentária e contraditória, seja com acento negativo (caso óbvio, entre outros, de João Francisco Lisboa, Gil de Agrobom, Anselmo da Fonseca, Luís Palacin...)¹²⁹, seja com aparente imparcialidade (caso da linhagem crítica portuguesa bem conhecida, de que fazem parte, entre vários, João Lúcio de Azevedo, Antonio Sérgio, Hernâni Cidade...)¹³⁰, seja mesmo com uma visão

o P. Serafim Leite, Cantel, João Mendes... embora, mesmo estes, não tenham deixado de as apontar. Para citar, por outro lado, exemplos da posição “padrão”, fique-se com (além dos já citados João Lúcio e João F. Lisboa) Rodrigues Lapa (ver prefácio ao “Sermão de Santo Antonio aos Peixes”, p. 9), Eugênio Gomes (por exemplo, “Shakespeare e Vieira”, à p. 174), Gil de Agrobom (todo o seu *As Contradições do Padre Antonio Vieira*), H. Cidade (que assume a idéia de J. Lúcio e, no seu *Padre Antonio Vieira*, fala de uma obra vieiriana completamente fragmentária, “apenas unida pelo veio da vida que através dos mil incidentes do caminho a foi gerando e projectando, como a corrente à vegetação marginal — e aos rendilhados da espuma efêmera!” (pp. 134-135); fique-se com Antonio Sérgio e sua distinção de um Vieira meio clássico, meio barroco; com Saraiva e O. Lopes (que organizam o texto sobre Vieira em torno de um tópico como “contradições do ideário de Vieira”, pp. 517 e ss. da *História da Literatura Portuguesa*); com o “poço de contradições” de que fala Besselaar (“Antonio Vieira e sua ‘História do Futuro’”, p. 32) etc. etc.

127 Todo esse material, diga-se, ainda se encontra bastante desorganizado, o que certamente terá tido o seu peso na dispersão que a crítica tem atribuído ao próprio Vieira.

128 Ver, por exemplo, o *Avant-propos* (pp. 5-6), no qual, porém, como se vai ver, interessa-me mais a hipótese da “unidade” que propriamente a hiperdeterminação dessa unidade pelo pensamento profético-messiânico.

129 J. F. Lisboa e G. de Agrobom já foram citados; A. da Fonseca refere-se a Vieira, em seu livro *A Escravidão, o Clero e o Abolicionismo*, como “homem decaído desviado” após ter sido dos primeiros do mundo a condenar a escravidão; Palacin também arma todo o seu livro sobre o tema das contradições de Vieira (são a elas que remonta o “trágico” do título de seu livro).

130 João Lúcio de Azevedo e Hernâni Cidade já foram citados várias vezes; quanto a Antonio Sérgio, este “cruzado da razão” como o chama Eduardo Lourenço (prefácio de *Origens do Sebastianismo*, p. 9), em matéria relativa a essa atribuição de contradição e incoerência, ele tende sobretudo a estendê-la ao Barroco: “A mentalidade barroca é uma forma de espírito que não exige coerência, que não demanda unidade, que se não alimenta de idéias, que se nutre só das *imagens*, — e incompatível por isso com a

francamente laudatória, a que talvez não falte ingenuidade (caso notório de Ivan Lins, que faz de Vieira um verdadeiro *aleph* de toda razão e modernidade precursora)¹³¹.

A hipótese da “*unité profonde*”¹³² de Vieira, formulada por Cantel, isto é, de que “*il existe un principe qui a informé cette activité polymorphe*”¹³³, tinha, porém, cada vez mais, uma capacidade explicativa que me parecia maior que a da maioria. Paralelamente a ela, e sem que se formulasse explicitamente como uma hipótese de unidade, interessava-me particularmente a contribuição aos estudos vieirianos dada por Antonio José Saraiva¹³⁴. A sua perspectiva, vendo na multiplicidade dos sermões de Antonio Vieira uma busca permanente e sistemática de destruição da relação unívoca de sentido¹³⁵ (a despeito de fortemente anacrônica, ao isolar a construção discursiva da retórica e esta da teológico-jurídica), igualmente trazia à consciência um princípio de organização verdadeiramente consistente sob o circunstancial em que se moviam e atuavam os sermões. Quer dizer, do ponto de vista das hipóteses que me pareciam mais rentáveis e adequadas, e, claro, apostando em uma hipótese básica de trabalho que dizia respeito à *articulação* dos vários sentidos mobilizados pela obra sermonária de Vieira, estudiosos seus como Cantel e Saraiva pareceram-me aqueles que formulavam, de início, as pistas mais importantes. Embora, como se poderá ver, as hipóteses mais fortes de “*liga*” que o meu próprio estudo desenvolve certamente não poderiam ser

espiritualidade autêntica” (prefácio às *Obras Escolhidas*, vol. I, p. 15); uma “mentalidade que Vieira adaptou sem reservas naquilo que concerne ao seu aspecto interno (material, de conteúdo, a que se pode chamar ‘conceptismo’), embora a rejeitando no seu segundo aspecto — ou seja o ‘cultista’, exterior e formal” (*idem*, p. 35). Ou seja, Antonio Sérgio procura redimir como é possível o Vieira de seu período, mas, de fato, o que parece resultar de suas considerações é que à suposta contradição inerente ao estilo barroco, Vieira ainda soma a contradição de aceitar apenas em parte o que não se divide.

131 Apenas para se ter uma idéia, I. Lins vai falar de um Vieira que, além de abolicionista, como já foi citado, é “desassombroso antecessor de Rondon” (p. 296 do *Aspectos do Padre Antonio Vieira*) e de Gonçalves Dias; é “cartesiano” (p. 312), “relativista” (p. 323), para não dizer logo que o autor considera Vieira precursor de Comte e Freud (p. 327). Aliás, em matéria como essa, M. Paulo Filho é lapidar: ecoando I. Lins afirma que Vieira tem lá a sua “teoria dos sonhos” e que é “*avant* Freud sem dúvida” (prefácio ao *Aspectos...*, pp. 15-6).

132 *Prophétisme et messianisme*, p. 5 e p. 12.

133 *Idem*, p. 19.

134 Interessaram-me aí sobretudo os artigos reunidos no volume de *O Discurso Engenhoso*.

135 Diz Saraiva, por exemplo, que “pela combinação dos dois processos — o que extrai de uma palavra numerosos conceitos, e o que extrai de um conceito numerosas palavras — as palavras se prestam a todas as espécies de associação, abrem-se por todos os lados à passagem de qualquer discurso” (“As 4 Fontes do Discurso Engenhoso nos Sermões do Padre Antonio Vieira”, artigo incluído em *O Discurso Engenhoso*, p. 27).

apresentadas sem a referência essencial a pensadores cujo trabalho nada tem que ver com a fortuna crítica de Antonio Vieira.

Voltando a Cantel. Ele (e também um estudioso aplicado como Besselaar¹³⁶) considera especificamente que o elo entre os vários aspectos da produção de Antonio Vieira deveria ser buscado junto às suas convicções proféticas, isto é, junto aos termos de seu messianismo neo-sebastianista formulado magistralmente na “utopia”¹³⁷ do V Império ou “Império de Cristo consumado na terra”¹³⁸. Nessa direção de análise, quando Antonio Vieira chega a Portugal, em 1641, em pleno apogeu místico-patriótico alcançado por ocasião do surpreendente¹³⁹ sucesso da revolução de dezembro de 1640, mas preparado muito antes pela literatura oral e escrita de teor sebastianista e antifilípico¹⁴⁰, produzida em boa parte por iniciativa jesuítica¹⁴¹, nesse momento, então, ele teria já começado a participar de um sentimento coletivo e nacional a que, mais tarde, o próprio Vieira acabaria por fornecer a síntese mais representativa e artisticamente significativa.

Dessa maneira, portanto, para esses estudiosos, justamente os que com maior determinação buscam elaborar a visão de um Vieira mais coeren-

136 Quando diz, por exemplo, que Vieira foi, “em suma, um visionário, em que se encarnou o ‘realismo fantástico’ tão próprio da cultura ibérica” (p. 32 de “Antonio Vieira e Sua ‘História do Futuro’”).

137 O termo é empregado largamente por Cantel para designar o mito do V Império em Vieira — mas, a rigor, como o mostra João Mendes (“Vieira, Homem Vertiginoso”, pp. 270-271), ele não é adequado: falta inteiramente a Vieira seja o distanciamento irônico seja o ceticismo diante do presente, predicados típicos das configurações utópicas; e, além disso, como o diz M. Leonor Carvalhão Buescu, “a utopia remete para um lugar ficcionário, criando um universo imaginário que é, no fundo, um antiuniverso a que a audácia terminológica dos estudiosos da *utopia* chamará *antitopia*. O jogo utópico é, pois, um jogo discursivo, que aponta para categorias mais ou menos antitéticas em relação às categorias do real, situadas cronologicamente num (pseudo) presente e geograficamente num (pseudo) lugar. Linguisticamente, exprime-se por um presente”. Entretanto, “todos os lugares que se encontram ao longo da vasta obra de Vieira” estão “longe de se encerrar no espaço e no tempo” (“O Padre Antonio Vieira ou A Abolição da Geometria”, p. 90 e pp. 90-91, respectivamente).

138 O título completo da *Clavis Prophetarum* inclui a especificação *De Regno Christi in terris consummato* (v. *Obras Escolhidas*, p. 174).

139 “Surpreendente” no sentido da disparidade das forças das monarquias, da rapidez e facilidade com que se fez e, ainda, pela própria tomada de decisão do duque de Bragança de chefiar a revolução, quando, instado tantas vezes, se mantivera sempre reservado sobre reivindicar para si o trono português. Por outro lado, do ponto de vista das guarnições espanholas que existiam em Portugal e às quais era devida a resistência contra eventuais rebeliões, não cabe a surpresa; como o mostra Gastão de Melo de Matos, elas se encontravam inteiramente desaparelhadas e em estado de visível corrupção e penúria (“A Rendição das Guarnições Castelhanas em 1640”, pp. 71 e ss. do sexto volume da *Anais* reservado ao “Ciclo da Restauração”).

140 Ver a propósito o livro de H. Cidade, *A Literatura Autonomista sob os Filipes*.

141 Veja-se, por exemplo, além do texto do P. Francisco Rodrigues (“A Companhia de Jesus e a Restauração de Portugal — 1640”), o de J. Lúcio de Azevedo, conhecidíssimo, *A Evolução do Sebastianismo* (especialmente pp. 62 e ss.).

te, o fundamento dela seria dado pela constância de sua crença messiânica. O princípio fundamental do “*vrai Vieira*”, que, por sua vez, não seria “*un inconstant, une sorte de touche-à-tout*”¹⁴², teria que ser procurada em

[...] sa foi de chrétien, vivifiée par son espérance d’une intervention prochaine de Dieu dans les affaires des hommes. C’est sa conviction que le Christ va établir incessamment son royaume sur la terre, et que le Portugal sera le principal bénéficiaire du nouvel état de choses, car il en assumera la direction temporelle. C’est l’utopie du Cinquième Empire du Monde, le *Quinto Império*¹⁴³.

Tal princípio exigiria mesmo, segundo os estudiosos que participam dessa idéia, que fossem revistas as implicações e sentidos de suas outras atividades exatamente através do prisma cristalizado por seu profetismo. Apenas para dar um exemplo: no episódio comentadíssimo de seus atos e papéis a propósito das negociações de paz com a Holanda e a eventual cessão de Pernambuco, Cantel julga que ele não poderia ser corretamente interpretado se não se levasse em conta o sentido que tinha aí, para Antonio Vieira, o ganho de tempo e o retardo das ações mais decisivas da frota holandesa (uma vez que, com isso, se chegava às portas de um momento que acreditava iminente e que operaria verdadeira transformação na história humana)¹⁴⁴.

Aparentemente distante de uma posição desse tipo, A. J. Saraiva, por sua vez, faz notar duas coisas fundamentais na obra de Antonio Vieira: primeiro, a base analógico-conceptista presente na totalidade da produção vieiriana (o que, a rigor e com muitíssima propriedade, lançava por terra a formulação dicotômica-mestra de Antonio Sérgio, repetida tantas vezes por outros¹⁴⁵, a propósito de um Antonio Vieira de mentalidade barroca e expressão clássica¹⁴⁶); segundo, a concepção fortemente historizada e projetiva das Escrituras (o que se poderia chamar, com mais clareza, de interpretação

142 R. Cantel, *Prophétisme et messianisme*, p. 18.

143 *Idem*, p. 19.

144 “Il est donc permis de dire qu’en proposant ou en soutenant ces différents projets, Vieira cherche avant tout à gagner du temps. C’est ici qu’interviennent ses espérances messianiques. Il temporise, non parce qu’il pense que les choses vont s’arranger d’elles-mêmes mais parce qu’il croit, dès ce moment, que le triomphe de Dieu est proche [...]” (p. 201 do *Prophétisme...*).

145 Repetida, por exemplo, por Jacinto do Prado Coelho (*Dicionário de Literatura...*, p. 1173), e, no Brasil, por Jamil A. Haddad (p. 18 de sua “Introdução a Vieira” no volume de sermões reunidos por ele).

146 Ver a esse respeito o já citado “Prefácio”, escrito para a edição das *Obras Escolhidas* de Antonio Vieira.

“figural” dos relatos bíblicos¹⁴⁷), a qual permitiria a Vieira estabelecer uma continuidade essencial entre um primeiro povo eleito (o dos hebreus) e um segundo e possivelmente definitivo (o dos portugueses)¹⁴⁸.

Se se tentasse reunir um aspecto a outro, o que Saraiva não faz senão superficialmente e sem considerar implicações teológicas fundamentais no caso, pareceria adequado, a meu ver, interpretar a dissolução dos sentidos unívocos dos sermões como uma decorrência *natural*, na acepção tomista do termo¹⁴⁹, da inexistência dos limites dos Testamentos e seu progressivo avanço na história até o justo momento de uma reordenação esperada para um futuro muito próximo. Faltou a Saraiva, a meu ver, tentar equacionar a questão da analogia conceitual dos sermões como sendo, ela própria, uma analogia do cumprimento na história do encontro possível entre o humano e o divino. Isso, porém, ficará esclarecido mais adiante. Por ora o que interessa dizer é que, ainda que Saraiva passe muito rapidamente por esses aspectos, ele acaba por acentuar parte da hipótese de “unidade” levantada por Cantel: essa unidade de Vieira se faria tanto em torno de uma “crença num destino messiânico”¹⁵⁰ quanto num forte “sentimento de comunidade étnica”¹⁵¹ participado em comum com os “aventureiros portugueses dispersos do Atlântico aos Andes e da Floresta Amazônica ao Rio da Prata”¹⁵². Quanto a saber em que medida tal “crença” e “sentimento” determinam efetivamente a *invenção e disposição engenhosa* dos sermões pouco é dito, e a unidade suposta não chega a ser discutida em toda a sua extensão.

Na verdade, bem considerada a complexidade significativa dos textos de Antonio Vieira, sobretudo dos sermões, e ainda mais se se tiver em conta a grandeza de seu conjunto, é preciso admitir que, mesmo no interior dessas abordagens mais unificadoras, ainda se está muito longe de uma in-

147 “A interpretação figural” — diz Auerbach — “estabelece uma relação entre dois acontecimentos ou duas pessoas, na qual um deles não só se significa a si mesmo, mas também ao outro e este último compreende ou completa o outro. Ambos os pólos da figura estão separados temporalmente, mas estão, também, como acontecimentos ou figuras reais, dentro do tempo. Ambos estão contidos no fluxo corrente que é a vida histórica, e somente a sua compreensão, o *intellectus spiritualis* da sua relação é um ato mental” (“A Prisão de Petrus Valvomeres”, *Mimesis*, p. 62, e, também, “Figura”, em *Arch. Roman.*, (22):436).

148 Vai-se retomar essa questão muitas vezes, mas, por ora, pode-se anunciar, por exemplo, o que Vieira faz no sermão dedicado às exéquias de D. João IV, de 1657, em que essa “continuidade” passa pela relação figural entre as cabeças desses dois povos: Davi e D. João IV — o salmo 88 torna-se crônica da vida do rei bragantino.

149 Isto é, no sentido de ser uma operação regular e necessária em função de uma causa permanente: a mesma lei fundamenta a verdade de ambos os processos.

150 “O Pregador, Deus e Seu Povo na Bahia em 1640”, p. 111 de *O Discurso Engenhoso*.

151 *Idem, ibidem*.

152 *Idem, ibidem*.

terpretação realmente capaz de descobrir a *articulação* (ou o seu eixo básico) presente na multiplicidade com que se mostram. Ou seja, para tomar como exemplo a interpretação importantíssima de Cantel, parece-me que ela, mais do que perceber realmente um ponto em que se encontrariam ordenados os vários sentidos envolvidos nos discursos de Vieira, trata sobretudo de sobrepor decididamente um deles — aquele mais ligado ao seu profetismo — a todos os outros, que passariam, assim, a ser considerados superficiais e externos¹⁵³. Ora, segundo penso, isso não corresponde absolutamente à densidade das correspondências em que operam as formulações vieirianas. Conquanto acredite ser correto estabelecer o enquadramento profético de sua produção (sem dúvida pertinente na observação de sua mais precoce até sua última manifestação¹⁵⁴), o caso notório é que esse profetismo nunca chega a se formular independentemente de outras peças de sistemática presença em sua oratória e hermenêutica.

Antonio Vieira é um visionário, certamente. Mas ele nunca o foi fora de um forte senso político, e, mais do que isso, jurídico-institucional; também nunca o foi fora de uma referência básica às concepções da teologia ortodoxa, notadamente tomista e neotomista; principalmente, nunca o foi como uma espécie de gênio em combustão consigo próprio, fora de contexto e de história. Desse ponto de vista, se é o caso de buscar uma hipótese de unidade — e está claro que eu penso que sim —, teria que haver mais cuidado no sentido de que ela se fizesse, primeiro, mediante a consideração efetiva dos vários pontos constantes em sua organização discursiva, segundo, mediante a consideração da pertinência histórica dessa organização.

No caso de Saraiva, por exemplo, embora ele tenda a destacar paralelamente, como se disse já, a questão da engenhosidade dos sermões e a do reconhecimento do povo eleito (sem, porém, chegar a propor conexões entre elas), ele não considera o peso fundamental que tem para Antonio Vieira a formulação de uma política cristã baseada em um Estado nacional juridicamente constituído e hierarquicamente ordenado nos termos provi-

153 Essa distinção parece-me muito importante. A rigor, Cantel não chega a admitir a verdade da variação: ele pensa mais em termos de uma verdade subjacente, ou além da variedade, do que em efetiva ligação entre as partes variáveis. Assim, por exemplo, ele diz: “Par delà son activité de prédicateur, de missionnaire, de patriote, d’homme politique, d’adversaire de l’Inquisition, de protecteur des Indiens ou des nouveaux chrétiens, il existe un principe qui a informé cette activité polymorphe” (pp. 18-19 do *Prophétisme...*) — assim como se fosse uma “vie spirituelle profonde” em contraste com a “agitation extérieure” (*idem*, p. 18).

154 Para ficar no âmbito dos sermões, desde o de S. Sebastião, pelo menos, de 1634, até os dois últimos que pregou, em 1695.

denciais da monarquia¹⁵⁵. E isso, em boa parte, ele não faz porque, segundo penso, ele minimiza as questões doutrinárias que são a principal fonte das teorias do Estado naquele período histórico¹⁵⁶, em proveito de considerações religiosas mais gerais e menos ortodoxas¹⁵⁷.

Ou seja, ainda é preciso reconhecer a grande distância a que se está de uma visada que seja, ao mesmo tempo, coesa, abrangente e pertinente da obra de Antonio Vieira — ou mesmo de parte dessa obra, como é o caso dos sermões —, no sentido de detectar a recorrência complexa e sistemática de alguns de seus elementos essenciais em uma representação articulatória de base. Tem-se tentado, muitas vezes, demarcar sermões mais doutrinários, sermões mais políticos, sermões mais proféticos¹⁵⁸, mas houve pouca tentativa realmente séria de investigar em que medida as questões doutrinárias incorporavam essas dimensões, a meu ver, inalienáveis entre si, no interior de um movimento axial privilegiado. A hipótese específica deste livro empeneha-se justamente nessa direção.

155 Vai-se falar muitas vezes disso; apenas para introduzir a questão, pode-se considerar o que diz Vieira no “Sermão de Santa Teresa”, de 1644: “Se o rei for humano será um reino bem-aventurado, e se o rei for homem tão seguro estará o reino da terra como o do céu” (vol. V, p. 350); ou: “Cidade que se atreve contra os ministros do rei não é cidade do rei, é cidade livre, e liberdades não as hão de sofrer as coroas” (*idem*, pp. 351-352).

156 Refiro-me naturalmente às teorias da “Segunda Escolástica”, em que dominicanos, primeiro, e, depois, jesuítas articularam toda a fundamentação do pensamento católico à época da Contra-Reforma. 157 Saraiva vai falar, por exemplo, em “judaísmo inconsciente” partilhado por Vieira e seus ouvintes (*O Discurso Engenhoso*, p. 111).

158 Veja-se, por exemplo, a *História de Antonio Vieira*, à página 94 do primeiro tomo.

I. 4^o DE UMA TRINDADE PERFEITA

Se querer sacrificar o pai ao filho por amor de Deus é amar mais a Deus que ao filho, sacrificar Deus com efeito ao Filho por amor dos homens, por que não será amar mais aos homens que ao Filho? Eu não posso dizer que é assim, mas Deus não pode dizer que o não parece.

ANTONIO VIEIRA, “Sermão 2^o do Mandato”, 1655.

(Página deixada propositadamente em branco)

DA LEITURA SISTEMÁTICA DOS SERMÕES DE Antonio Vieira, entretanto, não resta dúvida sobre a permanência de uma regularidade bastante forte sob esse conjunto tão diversificado de temas, interesses e circunstâncias. Conquanto os sermões pareçam sempre muito originais entre si¹, quase não se repitam os seus argumentos, além do repertório vastíssimo de seus enigmas e lugares de exórdio, está perfeitamente claro, para quem os lê, que o próprio Vieira, de alguma forma o *mesmo*, está lá todo o tempo — certeza reforçada, mas não de maneira determinante, pelo dado histórico de que esse conjunto dos sermões que se conhece, organizado pelo próprio Padre e contando apenas com algumas arrumações pequenas, ao final, de seu primeiro biógrafo, o também jesuíta André de Barros, foi todo reescrito, em um prazo relativamente curto. Levado a efeito na sua derradeira fase baiana, sob as precisas ordens do Geral Oliva, um homem fraco talvez entre os generais da Companhia², mas cujo gosto para as artes, afiado nos salões italianos da

1 Cantel (*Les Sermons de Vieira...*, p. 126): “Le lecteur n’éprouve presque jamais l’impression du déjà lu, au long des quinze volumes de l’édition princeps”; Carel, na sua *Vida do Padre Antonio Vieira*, especialmente à p. 339, ressalta a variedade impressionante dos sermões, mesmo no interior de uma série, como é o caso daquela dedicada ao Rosário: “Alguns leitores imaginam, sem dúvida, que se estes dois novos volumes de sermões não carecem de unidade, isso se obteve com sacrifício da variedade. Erro absoluto”.

2 É, por exemplo, o que pensa Pierre Dominique (*La Politique des jésuites*, p. 132).

rainha Cristina, teve o mérito dessa ordem decisiva da qual o renitente Vieira não pôde se livrar, tal esforço de reescritura dos sermões não deve ser mal avaliado: o velho reconheceu-se nas imagens que fez vir à luz, ainda quando elas dispensaram maiores retoques³.

Mas não é preciso permanecer na afirmação intuitiva ou na informação biobibliográfica: entre elas há um largo terreno demonstrável dos procedimentos e concepções recorrentes nos sermões. Para ficar com a mais genérica e historicamente fundamentada delas, há que se observar que, neles, o Padre Antonio Vieira manifesta sempre um espírito que se poderia chamar *humanista*, sem uma preocupação inicial de aplicar o termo tecnicamente. Valeria a pena, contudo, verificar as condições mais precisas desse emprego. Há um humanismo incontestado em Antonio Vieira, como quer que se o considere, e não há quem o não receba todo de um só golpe no atrevimento, porventura solo na literatura cristã e católica, de sacudir Deus de seu sono sagrado e colocá-lo aos pés do púlpito, na Ajuda, cuidando de que será preciso convertê-lo ao Ser Que É, reduzi-lo à sua Justiça original e eterna. É uma concepção segura do alto sentido da Criatura Humana, na inteireza cristã do termo, e não apenas uma paródia carnavalesca ou um ataque de megalomania — que Vieira talvez tivesse, quiçá o fosse —, que o arma de coragem para isso, mesmo que se compreenda, com Saraiva, que sua fala realiza a representação ordenada de um temor verdadeiro, difuso e coletivo que permanecia inconfesso⁴.

Mas isso é apenas um exemplo, ou, menos ainda, apenas uma lembrança inapagável de qualquer leitor de Antonio Vieira: algo como o espectro (o esqueleto) de um homem mergulhado em vícios e imperfeições, mas capaz de arrancar do fundo de sua natureza a vontade inabalável de um Bem que essa vontade torna possível; capaz, igualmente, de encontrar a razão que descobre nessas imperfeições as marcas indestrutíveis que as podem reverter e saltar. A pergunta mais adequada, porém, é: em que sentido o termo “humanismo” pode ser aplicado aos sermões de Vieira, e, mais, em que sentido

3 Segundo J. L. de Azevedo, “a maior parte dos discursos se achava em apontamentos informes”; os “originais eram cheios de palavras e linhas cortadas ou substituídas, de outras acrescentadas, de transposições de vocábulos e orações inteiras, e não raro a alteração atinge a mesma idéia. Em cada página do manuscrito, ao lado, a larga margem espera as emendas maiores e as adições” (*História de Antonio Vieira*, vol. II, p. 279). Cantel igualmente ressalta “l’importance des modifications apportées par Vieira à son texte primitif” (*Les Sermons...*, p. 28). Sob esse aspecto, a edição *princeps* dos *Sermões* representa sem dúvida “la pensée dernière de Vieira”, bem como “l’état dernier de son style” (*idem*, citações à p. 31).

4 “Todo este sermão” — Saraiva refere-se ao mesmo “Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal...”, de 1640 — “é uma ‘simulação’ dos sentimentos que ele e seus ouvintes experimentam realmente” (“O Pregador, Deus...”, p. 98).

esse termo ganha abrangência suficiente para descrever elementos sistemáticos de sua elaboração?

Em primeiro lugar, para não negligenciar a busca nos sítios mais óbvios, esse “humanismo” surge na verdadeira multidão de autores clássicos citados por Antonio Vieira, de que é difícil até mesmo identificar, de imediato, uma econômica linha de frente. Claro, há uma tendência, no conjunto do seu raciocínio, de fazer com que as opiniões de embasamento aristotélico, ou a elas conversíveis, ganhem maior destaque, o que, em princípio, diz respeito muito mais à manutenção de uma tendência escolástica, perfeitamente nítida em Vieira, do que às hipóteses e aos interesses do humanismo histórico mais conhecido, o florentino, lançados basicamente à roda do platonismo. Nesse sentido, desde logo, não deve haver confusão: se há que se falar de um “humanismo” em Antonio Vieira, ele está profundamente ligado às manifestações do neotomismo, ou da segunda escolástica⁵, conduzidas por pensadores dominicanos, primeiro, e por jesuítas, depois⁶, cujo impacto e importância na reordenação católica dos séculos XVI e XVII, ainda mais na Península Ibérica⁷, jamais poderiam, com justiça, ser minimizados.

5 “Segunda Escolástica” é o termo cunhado por Carlo Giacon para designar a retomada da predominância tomista no pensamento da Igreja, levada a cabo durante os anos da Contra-Reforma sobretudo, como se disse já, por dominicanos e jesuítas.

6 Segundo Quentin Skinner, que dá grande destaque às teorias dos neotomistas em seu *Foundations of Modern Political Thought*, sobretudo em seu segundo volume, *The Age of Reformation*, o movimento de recuperação do tomismo começa nos primeiros anos de o XVI com Pierre Crockaert, estudante da Universidade de Paris, que entra para a Ordem Dominicana e, juntamente com seu aluno Francisco de Vitoria, publica comentários sobre textos de Santo Tomás, que alcançam grande repercussão: a *via antiqua* tomista ganha um destaque com que não contava desde o aparecimento da *via moderna* de Ockam, John Mair, Gerson, em que as questões da vontade praticamente subsumiram aquelas relativas à razão. O dominicano espanhol Vitoria, primeiro no Collège de Saint Jacques, em Paris, e depois em Salamanca, onde ocupa a cadeira de teologia, torna-se logo a maior figura dessa retomada. À sua volta estão alunos como Covarrubias, Melchior Cano, Fernando Vasquez, Domingo de Soto. Na segunda metade do XVI, as doutrinas neotomistas começam a mudar de Ordem: os jesuítas tornam-se os seus maiores divulgadores. Nessa segunda fase, os dois maiores nomes são também de dois espanhóis: Francisco Suarez e Luis de Molina — curiosamente, os dois foram professores em Portugal (o primeiro em Coimbra, o segundo em Évora) e aí produziram algumas de suas obras fundamentais.

7 Richard Morse, em seu *O Espelho de Próspero*, aponta o neotomismo como matriz da “versão” ibérica da história ocidental em oposição à “versão” inglesa. É a esse movimento que atribui, em termos gerais, o assentamento das “bases da jurisprudência internacional”, o fornecimento de “uma metafísica inicial para a moderna filosofia européia”, além da criação de “uma racionalidade e normas para as conquistas no ultramar mais humanas do que aquelas que as sucederam” (p. 29). Em termos mais particulares, deve-se ao neotomismo, segundo o mesmo Morse, a conciliação de uma “racionalidade” de Estado Moderno com uma “ordem ecumênica mundial”, ou, a adaptação dos “requisitos da vida cristã à tarefa de ‘incorporar’ povos não cristãos à civilização européia” (*idem*, citações à p. 42). Penso que isso é adequado ao caso de Vieira.

Mas, no caso, quando menciono a variedade das fontes clássicas do Padre Antonio Vieira, não é propriamente ao modelo humanista de sua obra que me reporto; penso antes na insistência com que a reflexão de Vieira invariavelmente se organiza levando consigo autores pagãos, sejam filósofos, moralistas ou poetas, matemáticos, historiadores ou astrólogos, constituindo uma vasta rede de referências literárias, que apenas não surpreende a quem tiver em mente, de um lado, a asserção doutrinária, largamente expandida na época renascentista e barroca, de que os textos dos sábios antigos eram representações figuradas, mais ou menos primitivas, dos mistérios cristãos⁸, e, de outro, a tradição de estudos artísticos da Companhia de Jesus, desde os primeiros tempos, quando Inácio era estudante da Universidade de Paris⁹. A Sociedade afirmou-se sempre no interior de um espírito filo-humanista, sensível ao estético, sobretudo pelo claro reconhecimento de seu valor instrumental, seja formativo, seja propriamente combativo, no sentido de opor-se à iconoclastia herética¹⁰. Nos seus colégios, o que encantava imediatamente as classes altas que disputavam era, de início, o relevo concedido ao ensino das belas-letas e da filosofia, lidas nas fontes e ministradas por hábeis latinistas, formados ao longo dos dois anos de juvenato em gramática, outros três do escolasticado de filosofia, mais dois a cinco de regência, antes mesmo de se dedicarem aos estudos direta ou exclusivamente teológicos¹¹. Nesse sentido, os colégios jesuítas não deixaram de testemunhar de maneira eloqüente a passagem dos ventos que sopravam do mundo humanista, a des-

8 Ver a esse respeito o excelente trabalho de João Adolfo Hansen sobre a *Alegoria*, especialmente seu capítulo “Alegoria como Interpretação” (pp. 43 e ss.). Ver também os capítulos “A Cicatriz de Ulisses” e “Farinata e Cavalcante” do obrigatório *Mimesis*, de Auerbach. À p. 13 do primeiro ensaio, ele diz: “O trabalho interpretativo mais impressionante desta espécie ocorreu nos primeiros séculos do Cristianismo, como consequência da missão entre pagãos, e foi realizado por Paulo e pelos Pais da Igreja; eles re-interpretaram toda a tradição judaica numa série de figuras a prognosticar a aparição de Cristo, e indicaram ao Império Romano o seu lugar dentro do plano divino da salvação”. Vieira tem um belíssimo sermão a respeito: o do Santíssimo Sacramento, de 1645, em que diz: “As fábulas dos gentios foram imaginações fingidas das maravilhas daquele mistério, e as maravilhas daquele mistério são existências verdadeiras das suas fábulas” (vol. I, p. 151).

9 Ver a respeito o capítulo “Os Jesuítas e a Universidade de Paris” do livro de Guillerrou, *Os Jesuítas*.

10 Após visitar várias igrejas construídas pelos jesuítas, Goethe, citado por R. F. Miller, afirma que tinham “qualquer coisa de grandioso e de completo” que levava imediatamente a um “mysterioso respeito” (*Os Jesuítas e o Segredo...*, p. 468). Também não é possível esquecer que o próprio Concílio de Trento, em seu decreto de 1563, fixou “el uso de las imágenes como instrumento de inigualable eficacia a efectos de adoctrinamiento y propaganda” (Santiago Sebastián, *Contrarreforma y Barroco*, p. 10); e diz o mesmo Santiago: “A la Reforma contestó la Iglesia multiplicando las imágenes” (*idem*, p. 145).

11 Sobre a aplicação da *Ratio Studiorum*, o código pedagógico dos jesuítas, no Brasil colonial à época de Vieira, ver sobretudo a *História da Companhia de Jesus no Brasil*, tomo I, capítulo V: “Educação e Instrução”, do Padre Serafim Leite.

peito de canalizá-los sobretudo na direção de uma formação profissional¹² capaz de, sob certos aspectos, fazer frente a eles. Além disso, as próprias circunstâncias do desenvolvimento desses colégios acabaram por ressaltar essa sua tendência, quando, sobretudo na França, pelo temor dos efeitos de seus ensinamentos, se procurou a todo custo manter os jesuítas a distância das cadeiras de religião, assegurando aos seus alunos apenas os certificados de letras e filosofia¹³.

Se se avançar um pouco por esse “entusiasmo humanista”¹⁴ da Sociedade, que faz de Inácio um *champion de l’homme*¹⁵, será preciso considerar, muito mais do que as circunstâncias políticas que incidiram sobre os colégios, ou mesmo do que as disposições pedagógicas contidas na *Ratio Studiorum*, os próprios nexos básicos que nortearam a definição do corpo particular da Companhia de Jesus. Revela-se aí, como característica desse humanismo, a perspectiva inaciana fundamental de que a salvação não apenas não pode ser entendida como exclusivamente decorrente da Graça de Deus, como, além disso, não o poderia como constituindo um privilégio da devoção especial de santos, contemplativos e mártires, dotados, portanto, de potencialidades extraordinárias. A *visio Dei* na *devotio moderna*¹⁶ pretendida por Inácio não era absolutamente reservada aos inspirados, ao contrário, estava ao alcance de todos os que se dispusessem a praticar determinados exercícios da alma que, uma vez bem conduzidos e realizados, segundo um acompanhamento rigoroso a que não faltariam gráficos dos mais prosaicos, levariam certamente a ela¹⁷. Mas ainda é preciso compreender que esses exercícios não visam encerrar-se ensaisticamente, como mero aperfeiçoamento de representações dramáticas mentais: eles terão necessariamente de prolongar-se em uma ação afirmativa no mundo dos acontecimentos, esta sim uma forma eficaz de busca de salvação e perfeição cristã. Diferentemente da mística tradicional, para Inácio, o homem não precisaria, e nem mesmo deveria,

12 Ver, por exemplo, o capítulo “Sacerdócio” (pp. 26 e ss.) de *A Contra-Reforma*, de Michael Mullett.

13 Ver Guillerrou, *Os Jesuítas*, p. 50.

14 *Idem*, p. 23.

15 Pierre Dorninique, *La Politique des jésuites*, p. 36.

16 É importante não confundir a *devotio moderna*, de inspiração alemã, ligada a nomes como Tomás de Kempis, Gerard Groote, Eckhart etc., que Santo Inácio conhece e adapta desde os primeiros tempos, com a *via moderna* da teologia de Scott e Ockham, que os jesuítas tendem a preferir em favor da retomada da razão e do mundo hierarquizado do tomismo.

17 Toda a primeira parte do utilíssimo estudo de R. F. Miller sobre os jesuítas é dedicada a essa questão (“O Espírito do Jesuitismo”). Quanto aos gráficos, são propostos por Santo Inácio logo no início dos “Exercícios Espirituais” como auxiliares do “examen particular y cotidiano” de consciência (pp. 216-217 das *Obras Completas*).

renunciar a ser causa e agente no mundo criado para participar com êxito da economia da salvação; dessa sua atividade, aliás, dependeria a reforma cristã do mundo, este espaço humano irreduzível, como irreduzíveis são os sentidos externos do homem. Só o homem completo, sem renunciar a quaisquer de seus dotes, intelectivos, sensíveis e ativos, poderia esperar encontrar o caminho para aquele que o criou nessa inteireza.

Há muito dessa posição humanista (aristotélico-tomista e inaciana) em Antonio Vieira, expressa em termos memoráveis em tantos de seus sermões. Lembra-me, de imediato, daquele do Espírito Santo ou do celeberrimo da Sexagésima, nos quais afirma, retomando a interminável polêmica da Graça e do Livre-arbítrio¹⁸, que a primeira certamente não faltará a quem se dispuser a alcançá-la¹⁹, o que incluiria não apenas *vontade*, mas *ação* efetiva do homem sobre o seu meio natural e político de modo a submetê-lo à lei cristã. Isso é só um começo, é certo, mas tem a importância de sempre: Vieira aí tem o rosto da tradição favorecida e renovada por sua Sociedade, um rosto, de resto, largamente semelhante ao que tem de mais particular: quando tratou de renunciar a ele, por volta de 1649, já se sabe a resposta que deu a D. João IV, que julgou compensá-lo da demissão da Companhia com o oferecimento de um bispado:

Respondeu: Que não tinha sua magestade tantas mitras em toda a sua monarchia, pelas quaes elle houvesse de trocar a pobre roupeta da companhia de Jesus; e que se chegasse a ser tão grande a sua desgraça, que a companhia o despedisse, da parte de fóra de suas portas se não apartaria jámais, perseverando em pedir ser outra vez admittido nella, senão para religio, ao menos para servo dos que o eram²⁰.

Para caminhar, porém, em direção à fala humanista mais particular de Antonio Vieira, talvez valesse a pena considerar, de início, uma outra

18 Para um acompanhamento histórico dessa questão, ver o capítulo de Miller intitulado “Confusão de Stágira até Trento” (pp. 111 e ss.).

19 Por exemplo, no “Sermão da Sexagésima”; “Que coisa é a conversão de uma alma, senão entrar um homem dentro em si, e ver-se a si mesmo? Para esta vista são necessárias olhos, é necessária luz e é necessário espelho. O pregador concorre com o espelho, que é a doutrina; Deus concorre com a luz, que é a graça; o homem concorre com os olhos, que é o conhecimento” (vol. I, p. 51). E, de maneira mais explícita, contrastando a capacidade de conversão de S. Pedro com a de um pregador atual, ele comenta: “Um pescador, com uma só pregação e com um só passo da Escritura, no dia de hoje converte três mil infieis, e eu, no mesmo dia, com cinco e com seis pregações, com tantas Escrituras, com tantos argumentos, com tantas razões, com tantas evidências, não posso persuadir um cristão. Mas a causa é porque eu falo e o Espírito Santo, por falta de disposição nossa, não alumia” (“Sermão do Espírito Santo”, 1657, vol. V, p. 209).

20 Citado por André de Barros na sua *Vida do Padre Antonio Vieira*, p. 15.

vontade afirmada muitas vezes por ele, da qual aquela do homem em direção à Graça e *análoga*²¹: trata-se da vontade atualizada livremente por Deus no momento da Criação, como da Encarnação, e que, em si mesma, significaria uma extraordinária valorização do homem e de sua tarefa no vasto plano da Providência. No “Sermão de Nossa Senhora do Carmo”, pregado no Maranhão em 1659, Antonio Vieira afirma precisamente esse valor único fundado no arbítrio absoluto do Ser:

A circunstância de voluntária é transcendente e universal em todas as obras de Deus, e em todos os benefícios naturais e sobrenaturais que de sua liberalidade recebem os homens. Voluntariamente nos criou, voluntariamente nos remiu, voluntariamente nos conserva, sustenta e governa, e tudo quanto faz ou não faz é voluntariamente²².

Enquanto frutos inequívocos da vontade divina, o raciocínio de Vieira aproxima os homens do lugar dos “filhos adotivos” em relação ao Pai que os toma, evidenciando o fato de que o laço entre eles se estabelece através de uma *escolha*, diferentemente do que se daria na geração natural (e também daquela do Filho no interior das Pessoas divinas, em que, segundo a ortodoxia, a geração que se efetua é anterior à distinção de um ato voluntário do Ser²³). Eis como ele coloca as coisas: “A geração eterna, com que o Padre gera o Verbo, não é nem pode ser voluntária, porque o Filho é gerado pelo ato de entendimento com que o Padre se conhece e compreende a si mesmo, antecedente a todo ato de vontade”²⁴.

Quanto ao Sacramento da Comunhão, um bem situado na ordem daquilo que é legado do divino em relação ao humano (como, de outro modo, a Criação e a Encarnação), manifestar-se-ia nele o mesmo ato nitidamente voluntário que permeia essa relação, e que é mesmo exclusivo dela, uma vez

21 Emprego o termo *analogia* e correlatos em seu sentido tomista, que vai ser longamente explorado neste livro. De início, apenas lembro que, nessa tradição, refere-se a uma participação que a criatura tem em Deus enquanto *efeito* da Causa Primeira que é, e não, claro, enquanto *parte* dele. Além disso, interessa destacar aqui que a vontade livre implicada pelo arbítrio é uma imagem especialmente adequada, no homem, do Ser de Deus. São Bernardo, no *De gratia et libero arbitrio* afirma justamente que é o livre-arbítrio a imagem “por excelência” de Deus no homem (ver a propósito comentário de Gilson, no *L'Esprit de La philosophie médiévale*, p. 217).

22 Vol. IV, p. 132.

23 Para Santo Tomás, a divindade inteira de Deus cria os seres: todo ato de criação implica a ação criadora da Trindade, e não apenas da do Pai; ou seja: a “processão” da pessoa divina, sob esse aspecto, é anterior a toda criação. Gilson discute a questão em seu magistral “Causalité et participation”, especialmente pp. 150-152 de sua *Introduction a La philosophie chrétienne*.

24 “Sermão de Nossa Senhora do Carmo”, vol. IV, p. 133.

que, como se acabou de ver, tal ato não se poderia caracterizar no interior da geração das Pessoas divinas.

Já em um sermão do Mandato, de 1655, pregado quando de sua visita à corte portuguesa, no intervalo de sua década maranhense, Antonio Vieira dizia justamente que “a união entre o Padre e o Filho funda-se na geração eterna antecedente a todo ato de vontade”, enquanto a geração humana é expressamente “obra da vontade” de Deus²⁵. Ora, no âmbito de um pensamento marcadamente voluntarista e partidário do arbítrio como é o da Companhia de Jesus, a contraposição entre os dois processos geracionais não tem outra coisa em vista senão afirmar o valor *substantivo* de que se reveste o objeto dessa escolha voluntária divina. Através dela, os homens, enquanto gênero, são definitivamente *eleitos*, depositários da Graça divina²⁶, a despeito do que façam individualmente, de modo efetivo, no sentido de obter ou não a salvação. Se não se afasta a idéia do pecado do horizonte do homem, e, assim, Vieira resguarda-se do pelagianismo de que a Companhia era costumeiramente acusada²⁷, por outro lado, no sentido do Bem que lhe é potencialmente concedido no cerne dessa geração voluntária, ele dificilmente poderia amplificá-lo além do que faz. A par de elaborações mais espetaculares como as que atribuem a Pedro uma quarta cadeira na Trindade²⁸, a José a supremacia em uma Trindade terrena²⁹, ou as que julgam que as Pessoas divinas têm maior amor pelos homens que

25 Vol. VII, p. 147.

26 Os neotomistas destacam a idéia da permanência da Graça mesmo após a Queda ou a Expulsão, o que os opõe diretamente às tendências luteranas de conceber a questão. Por outro lado, a Graça, entre eles, jamais avança até anular o arbítrio e o valor das obras humanas, o que igualmente os mantém afastados do luteranismo. Este é o ponto em que os jesuítas parecem procurar o equilíbrio doutrinário: entre a permanência da Graça, que sinaliza sobretudo aptidão e potência, e o voluntário do arbítrio, que a atualiza. Dentre as *Regras* com que Santo Inácio procura guardar o “sentido verdadeiro” da igreja militante, a 17ª diz: “De manera que de la fe y gracia se puede hablar quanto sea possible mediante el auxilio divino, para maior alabanza de la su divina majestad, mas no por tal suerte ni por tales modos, mayormente en nuestros tiempos tan periculosos, que las obras y libero arbitrio resciban detrimento alguno o por nihilo se tengan”(p. 289).

27 O ataque decorre da idéia de que a Graça concedida por Deus poderia passar a depender do homem para tornar-se eficaz ou não. Os estudos de Bellarmino e de Molina, dois dos principais teóricos jesuítas, que procuravam concordar justamente a noção de Graça com a de livre-arbítrio distinguindo uma *Graça eficaz* (que certamente será aceita) de uma *Graça suficiente* (cuja concessão por parte de Deus não obriga a salvação), foram processados pelos dominicanos da Inquisição espanhola. Depois de duas condenações anuladas por Clemente VIII a Sé acabou adiando definitivamente uma decisão sobre o caso. Os jesuítas comemoraram esse final com a célebre inscrição “Molina *Victor!*”. A propósito desse processo, ver “A Ruidosa Polêmica dos Teólogos”, pp. 119 e ss. de *Os Jesuítas...*, de R. F. Miller.

28 “Sermão de S. Pedro”, 44, vol. XVI, p. 13.

29 “Sermão do Gloriosíssimo Patriarca S. José”, 39, vol. XVIII, p. 369.

entre si³⁰, formulações insustentáveis do ponto de vista da ortodoxia e de que o próprio Antonio Vieira aponta seus acentos metafóricos e aparentes³¹, ele trata de caracterizar, antes de mais nada, a integridade da união possível de consumir-se plenamente entre o homem e Deus, a partir dessa origem humana na eleição pessoal divina. A natureza profunda dessa união, aliás, seria análoga à intradivina, o que radicalizaria, à maneira bem própria de Vieira, a homogeneidade virtual entre o humano e o divino sustentada pela vontade afirmativa da origem. Claro, Vieira não o afirma de modo a recusar a formulação ortodoxa: a analogia, como a homogeneidade virtual, refere-se a uma semelhança de proporção e não a uma identidade³². O que é preciso ter em vista, porém, é que ele força a mão — a voz — tanto quanto possível na aproximação dos termos. Eis um exemplo de como ele coloca essa questão, contrapondo a união sacramental à existente entre a Primeira e a Segunda Pessoa da Trindade: “E qual destas uniões tão parecidas é maior? A que o Filho tem com o Padre é maior em gênero de união, porque é unidade; porém, a que Cristo tem com o homem no Sacramento é maior em gênero de amorosa, porque a fez amor”³³. Por amor divino entende-se aí, portanto, justamente a generosidade de uma *escolha desinteressada* que não tem outro propósito senão estender aos homens a participação no seu Ser. E em outra passagem, ainda, Antonio Vieira argumenta da seguinte forma:

E como a geração do Filho natural não é voluntária nem livre, senão necessária, por isso o Apóstolo, quando falou na geração dos filhos adotivos, carregou tanto na circunstância de ser voluntária: *Voluntarie genuit nos*, mostrando a diferença e contrapesando a desigualdade, como se dissera: Ainda que Deus não pode gerar mais que um Filho natural, pode, contudo, gerar, e gera, muitos filhos adotivos; e posto que estes não tenham o mesmo ser, os mesmos atributos e a mesma igualdade com Deus, têm

30 Refiro-me ao “Sermão 2º do Mandato” (vol. VII, p. 113) que Vieira pregou no mesmo dia do ano de 1655.

31 É o que faz Vieira, respectivamente, no “Sermão de S. Pedro”, 1644, e no “2º do Mandato”, 1655, quando, em termos lapidares, afirma: “Já que não podemos compreender o amor divino pelo que é, julga-lo-emos pelo que parece” (vol. VII, p. 120); e depois: “Eu não posso dizer que é assim, mas Deus não pode dizer que o não parece” (vol. VII, p. 127).

32 A “coincidência” entre o humano e o divino é pensada, ortodoxamente, como *per modum participationis*, isto é, refere-se à relação de um *ente (ens)* com o ato puro de Ser (*esse*) que o causa. Desse modo, coincidir, ser análogo, participar, é sempre o mesmo que “ser causado”, e nunca igual a “tomar parte” (*partem capere*). Sobre essa leitura rigorosa de Santo Tomás, ver o capítulo de Gilson, já citado, “Causalité et participation” (pp. 157-158 especialmente, da *Introduction*).

33 “Sermão 2º do Mandato”, 1655, vol. VII, p. 147.

porém uma circunstância com que muito se contrapesa essa desigualdade, porque, se a geração adotiva tem de menos o ser natural, tem de mais o ser voluntária. E esta circunstância de ser voluntária é de tanto peso e tanto preço, que quase se supre o excesso da primeira geração com o voluntário da segunda³⁴.

O “humano” *qualifica-se*, portanto, como o que é voluntariamente pretendido por Deus; enquanto tal, dito de outra maneira, haveria, para Antonio Vieira, uma glória que é exclusiva da humanidade: a de ser objeto de uma escolha amorosa do Ser, a que nada obriga senão o mesmo amor, e que se manifestaria de forma plena, inicialmente, na Criação *ex nihilo*, que a resgataria de sua condição de *contingência radical*³⁵, depois, na Encarnação, dando a ela a substância divina do próprio Filho, e, após a Paixão e Morte, na Consagração Eucarística, que preserva a sua presença real em meio humano.

A continuar nessa direção, os sermões de Antonio Vieira realizam, como se vê, uma extraordinária apologia do homem (mesmo naquilo que aparentemente o limita), em que ele se destina sempre, potencialmente ao menos, a uma particularíssima união com o divino. Para conhecer, porém, um pouco mais do sentido com que ele carrega essa expressão da *união amorosa*, será preciso considerar que o seu emprego foi sobretudo balizado, no quadro histórico e epocal do pensamento cristão, pelos doutores místicos, que parecem bem diferentes de Vieira, e não pelos escolásticos e neotomistas, que, com certeza, são mais próximos dele. O certo é que Antonio Vieira se refere com freqüência e intimidade tanto aos reformistas cistercienses do século XII quanto aos fundadores da sensibilidade mística carmelita do século XVI; São Bernardo e Santa Teresa d’Ávila são representantes de uma e outra tendência que Vieira cita e comenta muitas vezes, com evidente simpatia, talvez porque, entre outras razões, além de místicos, foram gente de ação determinada e, como ele próprio, gente visceralmente letrada³⁶.

34 “Sermão de Nossa Senhora do Carmo”, vol. IV, p. 133.

35 Na perspectiva cristã, como se sabe, não apenas os seres que existem são contingentes em relação ao seu modo de existência (isto é, poderiam ser diversos do que são) como, mais do que isso, tampouco precisariam ser (uma vez que nada preexiste à vontade soberanamente livre de Deus). O sentido tomista da “contingência radical” pretende justamente que, como o diz Gilson, “non seulement il reste vrai de dire que, Dieu mis à part, tout ce qui est pourrait ne pas être ce qu’il est, mais il devient vrai de dire que, hormis Dieu, tout ce qui est pourrait ne pas exister” (“Les Êtres et leur contingence”, em *L’Esprit...*, p. 66).

36 Se Menéndez Pidal já dizia que “la austera espontaneidad de la Santa es una espontaneidad hondamente artística” (“Introducción General” às *Obras Completas* de Santa Teresa de Jesus, p. 14), Gilson, a propósito de São Bernardo e seus companheiros na reforma de Cister, afirma que “nourris de Cicéron et

Em um sermão dedicado precisamente a Teresa, Vieira buscou construir gramaticalmente a idéia da união mística da qual ela fornecia um dos modelos fundamentais:

De sorte que foi uma entrega de ambos os corações total e recíproca, com que não só Teresa ficou Teresa de Jesus, senão também Jesus, Jesus de Teresa. Ainda aquele *de* é supérfluo, porque ser um de outro distingue dois sujeitos, e a união entre Jesus e Teresa foi tão íntima que, passando de união a unidade, já Teresa e Jesus não eram dois e distinto, senão um só e o mesmo³⁷.

E, de forma ainda mais radical, projetando a *unio mystica* sobre os próprios nomes dos “noivos”:

Antes deste divino desposório Teresa era Teresa de Jesus, e Teresa e Jesus dois sujeitos com dois nomes distintos; porém, depois que Jesus deu a mão de esposo a Teresa, o nome Teresa de Jesus perdeu a distinção daquele *de*, e ficou Teresa Jesus. A que depois se chamou Sara, chamava dantes Sarai, e diminui-lhe Deus o nome para lhe acrescentar a dignidade. Assim também a Teresa de Jesus. Tirou-lhe aquele *de*, que distinguia a Jesus de Teresa, e ficou somente Teresa Jesus, porque, transformado Jesus em Teresa, e Teresa em Jesus, já não eram dois nomes nem dois sujeitos, senão um só e o mesmo³⁸.

O que é sobremaneira revelador nessa descrição de Vieira é que toda ela se faz no sentido de ressaltar a *união*, ou a quase *unidade*, para chamar a atenção para esse termo mais perigoso do ponto de vista ortodoxo, mas, ao mesmo tempo, ela não dá nenhuma pista sobre a natureza mística dessa união, vale dizer, sobre a *experiência* efetiva do contato divino que, na perspectiva tanto de São Bernardo como de Santa Teresa, não é possível dar-se senão através de um *raptus* em que a Graça divina é o único agente, e

de saint Augustin, ils ont renoncé à tout sauf à art de bien écrire” (“Regula LXXIII”, em *La Théologie mystique de saint Bernard*, p. 19).

37 “Sermão de Santa Teresa e do Santíssimo Sacramento”, na 19ª Dominga *post Pentecosten*, ano de 1644; (vol. V, p. 356).

38 *Idem*, p. 357.

o homem simplesmente entrega-se a um movimento abduitivo que não pode pretender controlar³⁹.

Da mesma maneira, assim como não menciona essa atitude humana passiva no momento do transporte místico, noção fundamental nas formulações místicas originais, as referências constantes de Vieira à união mística deixam em plano completamente secundário a sua característica propriamente *extática*, de ultrapassamento dos sentidos externos⁴⁰, ou *excessiva* (relativa ao *excessus*⁴¹), cujo estágio último implica um ultrapassamento das próprias atividades mentais⁴². Sobre tais movimentos pouco ou nada há em Antonio Vieira. Quando ele se *apropria* do vocabulário místico, o seu procedimento básico é *deslocá-lo* de seus tateios em torno de uma experiência-limite para a determinação de uma possibilidade doutrinal de estreita convivência entre o humano e o divino, e seu aprimoramento ainda no seio da história. Antonio Vieira trata a *unio mystica* como um lugar cognitivo-retórico, semiteórico e exemplar-persuasivo, que, obviamente, sob esse aspecto, significa uma forte reversão de seu sentido místico, mas que não deixa de aproveitar dele a sua inclinação para radicalizar a aproximação possível entre as duas ordens que, do ponto de vista do pensamento cristão ortodoxo, são irreversivelmente distintas.

Um sermão de 1646, dedicado a um místico-patriarca, São Francisco, pode dar bem a idéia dessa radicalização na qual Vieira tem particular empenho:

Põem os contemplativos cinco graus para subir onde chegou S. Francisco: aniquilação, conformidade, transformação, identidade e deificação. Por

39 São Bernardo sustenta a sua perspectiva sobre o texto de S. Paulo — “Conheço um homem em Cristo, o qual há quatorze anos foi arrebatado (não sei se foi no corpo, se fora do corpo (*só com a alma*); Deus o sabe) até ao terceiro céu. E sei que este homem (se foi no corpo, se fora do corpo, não o sei, Deus o sabe) foi arrebatado ao paraíso” (II cor 12, 2-4) —, em que destaca a idéia de *arrebatamento*. Para se chegar ao “terceiro céu” da ascese mística (o da *união*), como o expressa Gilson, “it faut plus qu’une conduite: un enlèvement, un arrachement est nécessaire” (“Paradisus Clausalis”, em *La Théologie mystique de saint Bernard*, p. 130).

40 “Não sei se foi no corpo, se fora do corpo” — diz S. Paulo. O *extasis* é empregado por S. Bernardo sobretudo no sentido de remontar ao estado “dans lequel les sens corporels cessent d’exercer leurs fonctions” (Gilson, “Paradisus Clausalis”, em *La Théologie mystique...*, p. 132)

41 O *excessus* é termo que S. Bernardo aplica genericamente em relação a todo movimento da ascese mística que significa um ultrapassamento de um estado humano comum. O êxtase é um dos tipos mais importantes de *excesso*: aquele em que o místico ultrapassa os sentidos externos (ver a propósito Gilson, *La Théologie mystique...*, p. 132).

42 Acima do excesso extático há apenas o excesso que rompe a própria condição intelectual humana, o que S. Bernardo chama de *excessus mentis* (ver Gilson, *idem, ibidem*).

todos estes subiu Francisco: subiu pela aniquilação, deixando de ser o que era; subiu pela conformidade, conformando-se com a vontade divina; subiu pela transformação, transformando-se em Deus; pela identidade, identificando-se com ele; e pela deificação, ficando endeusado todo, ou ficando todo um Deus⁴³.

Essa última fórmula, “ficando todo um Deus”, Vieira a emprega de modo inteiramente ambíguo: pode referir-se à deificação de São Francisco, o que já é forte, ou ainda, o que é drástico, à hipótese de o santo ser absorvido pela unidade única de Deus. Parece bem claro que essa ambigüidade é o que ele busca.

Quer dizer, apesar de Antonio Vieira não estar, como se viu, interessado propriamente em *mística*, ele está interessadíssimo por essas noções da mística, como a de deificação⁴⁴ por exemplo, em que facilmente se confundem as substâncias da vontade de Deus e da vontade do homem. Étienne Gilson, no que tange ao original de São Bernardo, empenha-se em mostrar que tal confusão não se dá:

L'union mystique respecte intégralement cette distinction réelle de la substance divine et de la substance humaine [...] elle n'est ni une confusion des substances en général, ni une confusion de la substance de deux volontés en particulier; mais elle est leur accord parfait, la coïncidence de deux vouloirs. Deux substances spirituelles distinctes — et même infiniment distinctes —; deux volontés non moins distinctes dans l'ordre existentiel, mais dont l'intention et l'objet coïncident, au point que l'une soit l'image parfaite de l'autre, voilà l'union et l'unité mystiques telles que saint Bernard les conçoit⁴⁵.

Entretanto, em Vieira, certamente a confusão tende a existir; operando no limite da ortodoxia, insistindo sobre a relação entre o *consentibile* da união mística e o *consubstantiale* restrito ao Pai e Filho⁴⁶, ele parece mesmo fazer questão dela. Não quero dizer com isso que Antonio Vieira

43 “Sermão das Chagas de S. Francisco”, vol. XXI, p. 68.

44 Tal é o momento em que, através da união mística, por brevíssimos instantes, a alma humana se vê alçada a um plano acima do estado de corrupção em que se encontra e, então, antevê o estado superior da *consummatio* do plano divino para as criaturas. Ver a respeito o capítulo de *La Théologie mystique...* relativo ao tema do *Unitas Spiritus*, sobretudo pp. 144-146.

45 *Idem*, p. 146.

46 *Idem*, *ibidem*.

esteja em busca de qualquer formulação heterodoxa, mas, sim, que ele trabalhe, em seus sermões, em torno de uma faixa de indefinição conceitual que tende a atenuar, não a confrontar ou a enrijecer, os cânones dogmáticos.

Até onde posso pensar, portanto, quando Antonio Vieira passa dos autores escolásticos para os místicos, não se segue igualmente que ele passe de uma perspectiva escolástica, renovada de pragmatismo, para uma que seja mística e contemplativa. Quando ele repassa a idéia escolástica da *analogia* entre o natural e o divino por essa outra da *união* entre as duas ordens, o que certamente está em jogo para ele é a possibilidade *exemplar* de se descobrir alguma penumbra sobre os contornos fronteiriços entre ambas: ampliar a linha em que a ação humana é indistintiva do beneplácito e da presença divina.

Nesse sentido, também, é possível dizer que o Padre Vieira faz com os conteúdos teológicos o mesmo que Saraiva caracteriza como típico de seu “discurso engenhoso”, em que as palavras são conduzidas pela consciência da abertura essencial do leque de suas associações possíveis⁴⁷. Apenas que, a rigor, sequer é razoável, em Vieira, pensar-se em uma distinção entre conteúdos teológicos, retórica de exemplos e agudeza engenhosa. A inteligência barroca, como fica perfeitamente claro no tratado desse outro genial jesuíta, Baltasar Gracián⁴⁸, jamais define exclusivamente em termos de forma os *objectos* de que descobre e exprime a *correspondencia*⁴⁹. Daí que, a meu ver, Saraiva prejudique o alcance de seus argutos ensaios ao distingui-los: assim como se coloca, por vezes, em uma perspectiva de análise excessivamente genérica ao deixar de considerar que as conexões possíveis a partir dessas áreas de penumbra não são absolutamente livres ou indeterminadamente abertas: abre-as uma chave diretiva e persuasória sempre nítida. E, como se viu, há um encadeamento ordenado que Vieira tem em vista quando passa a deslocar os termos da mística, que é esse de favorecer o primado cognitivo e retoricamente privilegiado de uma área humana e divina juntamente.

47 “Pela potencialidade da palavra, tudo pode ser posto em proporção com tudo, tudo pode metamorfosar-se em tudo” (*O Discurso Engenhoso*, p. 70).

48 *Agudeza y Arte de Ingenio* é o nome que se fixou desse tratado a partir de sua segunda edição, de 1648, bastante modificada em relação à primeira, de 1642, que se chamou de *Arte de Ingenio, Tratado de la Agudeza* e que Baltasar publicou sob o pseudônimo de Lorenzo Gracián.

49 “De suerte que se puede definir el concepto: Es un acto del entendimiento, que exprime la correspondencia que se halla entre los objetos” (*op. cit.*, p. 240). Tais objetos cognoscíveis não conhecem limites a *priori*: “Toda potencia intencional del alma, digo las que perciben objectos, gozan de algún artificio en ellos; la proporción entre las partes del visible, es la hermosura; entre los sonidos, la consonancia: que hasta el vulgar gusto halla combinación entre lo picante y suave, entre lo dulce y lo agrio. El entendimiento, pues, como primera y principal potencia, álzase con la prima del artificio, con lo extremado del primor, en todas sus diferencias de objectos” (*idem*, p. 238).

Retomando a questão da mística nos termos mais particulares com que a discute Antonio Vieira, pelo menos dois deles precisam ser aqui considerados. Um primeiro seria o do “abandono de si” do sujeito humano da união, aspecto fundamental de qualquer ascese mística⁵⁰. São Bernardo descreve-o como recusa ou “eliminação progressiva do *proprium*”, de modo a retomar a “semelhança com o divino” que estaria presente em sua criação e que a “ilusão da vontade própria” teria enfraquecido⁵¹. O Padre Vieira vai retomá-lo em termos que fazem quase ostentação de seu núcleo aparentemente paradoxal, o do “eu não-eu”⁵². Nesse estádio da *unio mystica*, aquele que a experimenta viveria tão-somente de sua coincidência com o divino; eis como Vieira expõe esse momento tomando como modelo uma vez mais Santa Teresa:

Quem nos poderá declarar a força e verdade desta união, senão quem a experimentou em si, a mesma Santa Teresa? Dizia Teresa de si que estava tão individualmente unida com Jesus, seu esposo, que podia dizer com São Paulo: — Vivo eu, já não eu, porque vive em mim Cristo: — Oh! que divina implicação: Eu não eu! Se sois vós, como não sois vós? Sou eu considerada em Cristo; não sou eu considerada em mim. Considerada em Cristo, sou eu, porque Cristo vive em mim e considerada em mim, não sou eu, porque eu vivo em Cristo. Outra vez, falando com o mesmo Cristo, lhe disse: — Senhor, que se me dá a mim de mim sem vós? Porque eu sem vós não sou eu, e de mim que não sou eu, que se me dá a mim? — De sorte que estavam tão transformados estes dois corações que, reciprocando as vidas, viviam um no outro, e tão unidos na mesma transformação que, deixando cada um de ser outro, eram um só e o mesmo: *ambo unum*⁵³.

50 “Abandono” que, entretanto, não deve ser confundido, como normalmente o é, com uma “anulação da criatura” ou de sua individualidade. Ao contrário, como o explica Gilson, “la vision béatifique est le couronnement de l’œuvre de création, qu’elle consomme; c’est l’établissement de la créature dans un état divin de gloire, où elle se trouve portée au point suprême de perfection qu’un Dieu seul pouvait gratuitement lui conférer” (“Unitas Spiritus”, em *La Théologie mystique...*, p. 145).

51 Gilson resume assim a questão: “Quel est l’objet de l’ascèse cistercienne? Eliminer progressivement le *proprium* pour lui substituer la charité. Qu’est-ce que le *proprium*? La dissemblance, ce par quoi l’homme se veut différent de Dieu. Qu’est-ce, d’autre part, que l’homme? Une ressemblance divine. Il est donc clair qu’il y a coïncidence, dans une telle doctrine, entre la perte du vouloir propre et la restauration de notre véritable nature. Eliminer de soi-même tout ce qui l’empêche d’être vraiment soi, ce n’est pas pour l’homme se perdre, mais se retrouver” (*idem*, p. 151).

52 Vieira usa várias vezes essa expressão; por exemplo, no “Sermão de Santa Teresa”, de 1644, à p. 358 do vol. V.

53 *Idem*, pp. 358-359.

Antonio Vieira diz praticamente o mesmo — com idêntico e especial talento para lançar sobre a articulação discursiva a *perfecta coincidentia* de duas substâncias que ele pretende detectar no cerne da união mística, em relação ao já citado São Francisco. Eis:

E assim o fez S. Francisco. Negou-se de tal maneira a si mesmo, que deixou totalmente de ser o que dantes era. Pois, se Francisco não era Francisco, que era? Era Cristo. Claramente, por palavras de S. Paulo: *Vivo ego, jam non ego* (Gal 2, 20): Vivo eu, mas já não eu: eis aqui negar-se a si mesmo. Eu não-eu. Pois, se vós não sois vós, quem sois? *Vivit vero in me Christus*. — Eu sou Cristo por transformação. De maneira que deixou Francisco de ser o que era, e passou a ser o que não era. Por força da abnegação, deixou de ser o que era, deixou de ser Francisco: *Vivo ego, jam non ego*. — E por força da transformação passou a ser o que não era, passou a ser Cristo⁵⁴.

Aqui, como se vê, acentua o ousado do conceito de *deificatio*, do qual o próprio São Bernardo fez uso para descrever o resultado da “assimilação” entre Deus e a alma que se lhe torna semelhante⁵⁵. Mas, se São Bernardo o emprega com a cautela que assegura Gilson, para Antonio Vieira o que realmente importa é afirmar sem peias, apenas com as imprecisões mais necessárias, a correspondência e a possível unidade entre o homem e Deus.

Nessa perspectiva, todos os nomes que o Padre Vieira cita como ligados à teologia mística — S. Bernardo, S. Francisco, Santa Teresa, além de Dionísio Areopagita, Taulero, Rusbróquio, Cantil etc. — contam menos por serem sujeitos de uma particularíssima experiência mística do que por constituírem exemplos desse lugar geral verossímil em que coexistem o divino e o humano. Nesse sentido, também, eles aparecem menos como místicos do que como *heróis e modelos* da humanidade, isto é, eles são caracterizados mais como conquistadores de uma posição que se revela não interdita aos homens (fundadores de *padrão* em mundo novo) do que como exclusivos sujeitos eleitos de uma Graça incontável e intransferível. O que interessa a Antonio Vieira ressaltar não é tanto o longo processo de uma dolorosa busca ascética, basicamente silenciosa e intramuros, além de exclusivamente

54 “Sermão das Chagas de São Francisco”, de 1646, vol. XXI, pp. 66-67.

55 “Une unité d’esprit est d’abord une unité qui n’est que celle de deux esprits, c’est-à-dire, non cette identité de substance que nous venons d’exclure, mais seulement l’accord parfait de leurs structures et de leurs vies. Le nom qui désigne sans équivoque la nature propre de cette unité, c’est ‘similitude’. La ressemblance parfaite d’un esprit à un autre est pour lui la seule manière de devenir cet autre sans cesser d’exister” — assim Gilson (*op. cit.*, p. 150) entende essa relação em S. Bernardo.

individual, quanto o resultado disso, a união já adquirida, ou prestes a sê-lo, que, assim, afirma sobretudo uma forma de aliança e instituição de que participam os homens e Deus, à qual caberia a prescrição de normas de conduta e ação favoráveis à sua plena consumação. A mística, aí, na verdade, torna-se lugar privilegiado da invenção retórica comprometida com o convencimento e a persuasão, e não afirmação da prática espiritual contemplativa que a constitui enquanto “mística”.

Tentando avançar essa idéia, parece razoável dizer que, quando Antonio Vieira destaca esse lugar *duplo e uno*, de que a mística lhe dá noções mais sensíveis e imaginativas que a escolástica, ele tende sobretudo a deslocá-lo da trajetória ascética de um *santo* que logrou experimentá-lo para a afirmação mais ampla de uma *vontade santificada* que pode ser exercitada em plena intemperança do mundo. Nesse caso, a experiência solitária do claustro não seria mais do que uma das atualizações admitidas por essa vontade, que, esta sim, se torna o verdadeiro instrumento de alcance e avanço da união com o divino.

Os místicos acabam sendo exemplares não em relação a uma conduta mística, mas em relação a esse vínculo, instituição e conduta de que o homem pode participar. Assim, quando ele pensa em São Francisco e nas suas chagas, não são os mecanismos particulares pelos quais elas se produziram que ele tem em sua mente, mas sim a afirmação de que o santo significa uma possibilidade puramente humana de chegar a tal estreitamento com o divino — por isso, aliás, ele chama-o apenas Francisco. Eis o que diz Vieira a respeito em seu sermão de 1672:

Renovou Cristo as suas chagas em Francisco, para que o mundo, que tanto se vai esfriando, se acendesse no fogo do seu amor. — Pois, para acender e inflamar o mundo naquele fogo que Cristo veio trazer à terra, não seriam mais eficazes as chagas do mesmo Cristo? Não, porque as chagas de Cristo, ainda que acendem por uma parte, por outra parte esfriam. Ao exemplo de Cristo posso responder que ele era homem e Deus; mas eu sou homem somente. Esta escusa da nossa fraqueza é a que nos esfria. Mas ao exemplo de Francisco, que era homem como eu, não tenho outra resposta, senão arder como ele⁵⁶.

56 “Sermão das Chagas de São Francisco”, pregado em Roma, em 1672. Citação às pp. 230-231 do vol. XXI.

Vê-se aí perfeitamente que o que Vieira coloca em evidência no jogo é menos o que é exclusivamente do santo do que aquilo que seria relativo a uma potência humana irrealizada por falta dessa determinação voluntária para a união com a ordem do divino.

Se a união do sujeito humano com Cristo é transformada em modelo heróico⁵⁷, o que, na perspectiva de Vieira, implicaria sempre uma mobilização determinada da *vontade* humana, é preciso considerar ainda que essa mobilização se especifica aí em termos de atos regulares, cotidianos, e não de rompantes isolados como seriam, por exemplo, os gestos extraordinários dos mártires. Nisso, uma vez mais, Antonio Vieira segue de perto ao seu patriarca: o modelo voluntarista tem o limite de uma ação capaz de erigir-se como renovação de um hábito e não apenas como modificação pontual de circunstâncias isoladas. Ou, para dizer talvez de um modo mais correto, há um momento em que o modelo voluntarista impregna o cotidiano mesmo, acontece uma dramatização do conjunto da vida e não apenas de fragmentos e sucessos especialmente eloqüentes: tudo ganha importância dobrada, a existência é decisiva muitas vezes. É esse o sentido que vai colocar em evidência um conhecido estudioso da Companhia de Jesus, Pierre Dominique, quando afirma que essa ordem possuiria “certain esprit spectaculaire” a presidir seus menores gestos e obrigações, e, mais precisamente, que possuiria um “sens dramatique de l’existence (héroïque aussi)”⁵⁸. Sob esse aspecto, não resta dúvida, Antonio Vieira e sua Sociedade participam inteiramente da “mentalité pathétique”⁵⁹ da era barroca, de que fala Robert Mandrou: exaltação e exuberância estariam por tudo⁶⁰. Apenas que, na perspectiva particular em

57 O termo “heróico” é importante no léxico intelectual do século XVII, e emprego-o aqui procurando ressaltar ao menos dois de seus sentidos epocais básicos: aquele que remete à *virtus* cristã e, portanto, à atitude exemplar a ser adotada pelos religiosos (no caso da Companhia de Jesus, tal sentido exemplar é fundamental; sabe-se inclusive da importância na própria conversão de Inácio que tiveram os livros de *virtus* com a *Imitação de Cristo* e a *Vida dos Santos*; sabe-se também do valor único na Ordem concedido à formação do caráter e à educação em geral); e aquele que remete ao sentido grandioso e dramático a que remonta o conjunto da *virtus* (sentido que Weisbach sobretudo faz notar em seu *El Barroco, Arte de la Contra-Reforma*). Um e outro aspecto são indissociáveis e representam a base da eficácia retórica em que se mobilizam. Também me parece importante notar que o modelo heróico da cristandade sempre remete, aqui, a um reforço do livre-arbítrio como instrumento adequado de obtenção do bem, o que, por sua vez, implica no levantamento de uma série de *topoi* humanistas que passam a ser utilizados contra o pessimismo neo-agostiniano de Lutero frente à natureza corrompida do homem.

58 *La Politique des jésuites*, pp. 133-134.

59 “Le Baroque européen: mentalité pathétique et révolution sociale”, pp. 898 e ss. da edição citada.

60 Para Mandrou, a “Espanha miracular” de que fala Ortega y Gasset (“Papeles sobre Velasquez y Goya”) revela traços importantes de toda Europa do XVII: “Les témoins permettent de reconstituer une atmosphère mentale de même tonalité qu’en Espagne: livres de raison et mémoires présentent d’interminables énumérations de crimes horribles, de miracles inexplicables, de processions admirables, de

que se descobre aqui, o patético deve ser entendido, antes de mais nada, como fruto de um deslocamento projetivo da mística para o campo dos fenômenos e da ação (na matéria ordinária fermenta o sagrado).

Em Vieira, além disso, uma expressão bastante clara dessa tendência de voluntarização do cotidiano, tendo em vista a descoberta das portas — não necessariamente místico-contemplativas, como se viu —, em que o humano se encontra com o divino dá-se em torno da noção (de inspiração originalmente paulina) de “morte perpétua”⁶¹. Trata-se, aliás, depois do “eu não-eu”, de um segundo termo do léxico místico que Vieira não se cansa de apropriar-se à sua maneira. Para ele, essencialmente, a consecução da vontade humana na comunhão com o divino não deriva tanto da grandiosidade de um ato particular, mas do fato de que esse ato tenha um lugar no interior de uma *ordem* que se estende pela existência. A *unio mystica* tornar-se-ia possível em função de ordenamentos — de que as *regras* da ascese mística não seriam senão um exemplo — a que os homens voluntariamente se submetessem. Esse mesmo gesto de superação do ato isolado e reforço de sua cotidianização em uma prática estruturada seria já, para Antonio Vieira, demonstrada pelo próprio Cristo, quando à morte única na cruz faz seguir as sucessivas mortes nos Sacramentos. É assim que o diz em um sermão de 1644, o de São João Batista:

E como Cristo amava tão extremadamente aos homens, e via que, morrendo na cruz, se acabava a matéria a suas finezas, que fez? Inventou milagrosamente no Sacramento um modo de morrer sem acabar, para, morrendo, poder dar a vida, e, não acabando, poder repetir a morte. Esta é a vantagem que leva em Cristo o amor que nos mostrou no Sacramento ao amor que nos mostrou na cruz. Na cruz morreu uma vez, no Sacramento morre cada dia; na cruz deu a vida, no Sacramento perpetuou a morte⁶².

fêtes étonnantes” (p. 908 da edição citada). A meu ver, entretanto, Mandrou deixa de reconhecer, sob o espetacular do milagre, a racionalidade particular que o sustenta enquanto manifestação pública, cristã e política, preferindo opô-lo, esquematicamente, à tendência racionalista iluminista. No capítulo seguinte pretendo tratar especificamente dessa racionalidade presente no misterioso.

61 I Cor 15, 31: “Todos os dias, irmãos, morro pela glória, que eu tenho de vós em Jesus Cristo Nosso Senhor”. É preciso lembrar ainda que esse mesmo *topos* é retomado com grande impacto nos *Exercícios* de Santo Inácio, que se tornam mesmo modelo de variadas práticas de penitência. Ver a propósito Jean Rousset, *La Littérature de l'âge baroque*, sobretudo o capítulo sobre “Le Spectacle de la mort”.

62 Vol. XIII, p. 191.

E reafirma lapidarmente: “E muito mais foi perpetuar a morte que tirar a vida, porque tirar a vida é morrer num instante, perpetuar a morte é morrer toda a vida”⁶³.

A partir desse argumento é possível entender a perspectiva igualmente exemplar com que Vieira trata a vida eclesiástica, quando as práticas piás cotidianas se enraízam na obrigação, e a vontade pessoal exigida nessas práticas torna-se um consentimento definitivo em torno da vontade do “estado religioso”. Todo o empenhamento voluntário, que no mártir é restrito a momentos extraordinários e, no místico, está ligado a gestos marcadamente idiossincráticos, mesmo que balizados por regras, aqui, alinha-se na afirmação de uma sujeição a que nada do indivíduo pode estar imune. É nesse sentido que Vieira vai identificar no “estado religioso” um correlato do legado sacramental, em que o sacrifício se renova perpetuamente. Há um trecho desse mesmo sermão de São João Batista em que Antonio Vieira é particularmente claro a respeito disso:

Eis aqui a razão por que o estado religioso se parece mais com o Sacramento que com a cruz. Na Cruz morre-se uma só vez, no Sacramento morre-se cada dia. Sei que disse Santo Agostinho que só os mártires pagam a Cristo a fineza que fez em se deixar no Sacramento, porque morrem por quem morre por eles: *Qui accedis ad mensam Principis debes similia praeeparare: hoc beati martyres fecerunt.* — Mas esta razão de Santo Agostinho — dê-nos licença o lume da Igreja — impugna-se facilmente, porque muitas mortes não se pagam com uma só morte:

Cristo no Sacramento morre todos os dias, os mártires morrem uma só vez: logo, não pagam os mártires a Cristo no Sacramento. Pois, que diremos a isto? Digo que os mártires pagam a Cristo na Cruz, os religiosos pagam a Cristo no Sacramento. Os mártires pagam a Cristo na Cruz, porque morrem uma vez por quem uma vez morreu por eles; os religiosos pagam a Cristo no Sacramento, porque morrem cada dia por quem morre por eles todos os dias. Há quem o diga? Não é menos religioso que o exemplar de todos, S. Paulo: *Quotidie morior* (1 Cor 15, 31): Cada dia morro. — De maneira que, assim como Cristo no Sacramento inventou um modo de morrer sem acabar, para, morrendo, poder dar a vida, e, não acabando, poder repetir a morte, assim os patriarcas das religiões — e melhor que todos o Seráfico em seu divino intuito — parecendo-lhe pouco

63 *Idem*, p. 192.

amor não morrer, e pouca morte morrer uma só vez, acharam este modo milagrosamente natural de viver morrendo, para na morte multiplicarem as entregas da vida, e na vida perpetuarem os sacrifícios da morte⁶⁴.

Quer dizer, em Vieira, a experiência do contato com o divino, que, do ponto de vista místico, só pode ser entendida como *direta*, individual e extática, torna-se, como se viu, claramente *mediada* pela Igreja constituída, visível, jurídica, das práticas litúrgicas e sacramentais, das ordens religiosas, da sua hierarquia etc. O “rapto ao terceiro céu”⁶⁵ da mística, a julgar por Antonio Vieira, apenas se dá nas condições de uma perfeita “organização”⁶⁶ justamente encarregada do estabelecimento das relações entre a ordem terrena e a transcendente. A rigor, portanto, em uma posição como essa, tão estreitamente ligada ao contra-reformismo militante, não faz sentido tratar aí de uma noção como a de *raptus*: a fórmula paulina, submetida ao diferencial jesuítico, toma a forma do edifício de Pedro. O voluntarismo, talvez pudesse falar assim, torna-se arquitetural. Monumentalidade e hierarquia recortam o deslocamento místico determinante da significação barroca.

Da mesma maneira, o processo de *deificação* previsto na mística — que Antonio Vieira havia procurado estender virtualmente ao comum humano (não ao homem comum) — reveste-se agora de uma figuração *exemplar* que já não é a solitária do místico, mas sim a coletiva dos apóstolos, entendidos estes sobretudo como o esqueleto da constituição eclesiástica já em plena militância. Não é por outro motivo que o Padre Vieira cita São Jerônimo, que chamara “deuses” aos apóstolos: “Diz que distinguiu Cristo aos apóstolos dos outros homens, porque os apóstolos não são homens. E se não são homens, que são? São anjos? São arcanjos? São querubins? São serafins? Muito mais: são deuses”⁶⁷. Aquele mesmo esforço de Vieira no sentido de literalizar a *deificatio* encontra-se inteiro aqui, apenas que se es-

64 *Idem*, pp. 192-193.

65 Que, portanto, em S. Bernardo se constitui como *abductio interioris sensus*: um excesso que ultrapassa os sentidos e o próprio pensamento (v. Gilson, *op. cit.*, p. 132).

66 Obviamente, neste caso, pesam muito S. Paulo (Rom 13, 1: “Toda alma esteja sujeita aos poderes superiores, porque não há poder que não venha de Deus; e os [poderes] que existem foram constituídos por Deus”) e Santo Inácio. Este, na 13ª regra para a compreensão da Igreja militante, por exemplo, reforça exatamente a estrita concordância do espírito de Cristo com as determinações da Igreja Hierárquica: “Debemos siempre tener, para em todo acertar, que lo blanco que yo veo, creer que es negro, si la Iglesia hierárquica assí lo determina, creyendo que entre Christo nuestro Señor, esposo, y la Iglesia su esposa, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige para la salud de nuestras ánimas” (pp. 288-289 da edição das *Obras Completas*). —

67 “Sermão de São Pedro”, 1644, vol. XVI, p. 20.

pecífica à roda de uma matriz exemplar muito diferente daquela do místico: deifica-se agora, ou, por outra, torna-se modelo desse lugar ambiguamente humano-divino o legado histórico, a “sucessão” estruturada da divindade (mais adequada até mesmo que a sua manifestação encarnada na pessoa única do Cristo). Em um sermão dedicado a São Pedro, de 1644, Antonio Vieira diz que

[...] Cristo na sua sucessão não só deu a Pedro a sucessão, senão também a divindade. Assim foi, e assim havia de ser, porque nem Pedro seria digno sucessor de Cristo, nem seria digna de Cristo a Providência de sua Igreja, se Pedro fora somente homem, e não fora juntamente Deus⁶⁸.

Onde, é importante notar, Pedro conta menos que o posto que ocupa na hierarquia da Igreja; é o que fica claro, a propósito da fundamentação medieval do poder papal, em um artigo brilhante de Jean-François Courtine⁶⁹, que retoma inclusive alguns estudos fundamentais de W. Ullman⁷⁰ e os repõe em relação à época clássica:

Le Pontife est toujours celui qui, en son temps et à son poste, conformément à son office, doit maintenir à neuf la *sucessio universalis*. Le pouvoir remis d’abord à Pierre (pouvoir “légal” de lier et de délier), et par lui à tous ses successeurs, afin de remplir la charge à eux confiée (*gravissimum pondus, onus officii nostri*, selon les mots de Gélase), est essentiellement sacré et il sanctifie immédiatement son détenteur, le *sanctus pater* précisément, qui se trouve par là agir en lieu et place de Dieu lui-même, comme *vicarius Christi*⁷¹.

E é só neste momento, quando se tem em mente a relevância que adquire no pensamento de Vieira a mediação da Igreja na caracterização da possibilidade de o homem contatar o divino, que se pode reinterpretar a

68 *Idem*, pp. 30-31.

69 “L’Héritage scolastique dans la problématique théologico-politique de l’âge classique”, em *L’État baroque* (direção de Henri Mechoulan).

70 Os trabalhos de Ullman a propósito da formulação da doutrina do “principado” e do aspecto jurídico do poder confiado a Pedro, que são retomados por Courtine em relação aos séculos XVI e XVII, são, respectivamente, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages* e *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*.

71 “L’Héritage...”, p. 92.

ousadia aparentemente descabida de se tomar Pedro como a “quarta pessoa da Trindade”:

[...] subiu a divindade de Pedro — não digo a tal alteza, porque a não pode haver mais alta que Deus — mas a tal singularidade de divina, que em Deus a não há quem pode haver semelhante. Em Deus, e na Santíssima Trindade, não pode haver quarta pessoa, e S. Pedro foi a quarta pessoa da Santíssima Trindade⁷²;

e aí, tal como Vieira diz, “vêde como, e não tenhais medo de alguma heresia”⁷³.

Vê-se também, agora, a que larga distância de seu sentido original se encontram os termos da teologia mística constantemente empregados por Antonio Vieira. A eliminação do *proprium*, tendo em vista a recuperação de uma “similitude” do homem com seu Criador, torna-se, aqui, a afirmação voluntária de uma *hierarquia institucional* — uma *monarquia*, se se quiser usar logo o termo que localiza os parâmetros jesuíticos de Vieira —, em que essa vontade é reconduzida à ordem teológica e moral a que ela, individualmente, entregue à pressão cega e muda das “paixões” e “apetites”⁷⁴, dificilmente teria acesso. Dessa perspectiva, claramente adotada por Vieira, a instituição constitui-se como o caminho “natural” para Deus, no sentido de que apenas ela poderia restituir a nitidez daquilo que místicos como São Bernardo ou Guilherme de Saint-Thierry chamam de “imagem divina do homem”⁷⁵. Toda possibilidade de “união” estaria dependente do assentamento do espírito individual nessa estrutura transparente de fundações divinas.

Daí que, uma vez mais, o religioso, submetido inteiramente às regras severas de sua Ordem e da Igreja, erija-se em modelo adequado à identificação das possibilidades concretas de efetivação do vínculo humano-divino. No sermão dedicado à Exaltação da Santa Cruz, de 1645, após dizer que “o maior tirano que há no mundo é a vontade de cada um de nós”⁷⁶, ele completa:

72 “Sermão de São Pedro”, 1644, vol. XVI, pp. 48-49.

73 *Idem*, p. 49.

74 Sobre a deformação passional da vontade, sobretudo pela sobredeterminação do conhecimento pelos sentidos, desenvolvi um estudo particular, a que dei o nome de um dos sermões de Vieira que trata da questão: “O Demônio Mudo”.

75 Embora, como o nota Gilson, entre São Bernardo e Guilherme os sentidos dessa imagem difiram em tom: no primeiro a semelhança original se busca com acento no arbítrio, enquanto no segundo prevalece o traço agostiniano-platônico da reminiscência. Obviamente Vieira se aproveita mais facilmente da posição de Bernardo.

76 Vol. XX, p. 269.

Digo que o religioso está livre de toda vontade humana: da própria, porque a sua vontade é a do prelado; da alheia, porque a vontade do prelado é de Deus. Assim que o religioso não está sujeito à vontade humana, senão à divina. E de estar o religioso sujeito só à vontade de Deus, que se segue? Segue-se que, em prêmio de despir-se de sua vontade, a está sempre fazendo. Não é paradoxo, senão verdade clara. Que remédio para fazer um homem sempre a sua vontade? O remédio é querer o que Deus quer; e se eu quero o que Deus quer, sempre faço a minha vontade⁷⁷.

Quer dizer, a vontade divina é perfeitamente representada na ordenação eclesiástica, e, submetendo-se a ela, o homem faria com que a sua própria coincidissem com a de Deus: o *consentibile* da *unio mystica* projetasse no modelo de uma monarquia absoluta cujo “Princípio” é Deus e cujo “Príncipe” é a cabeça que o sucede nela⁷⁸.

Está claro, igualmente, que, no contexto histórico em que se situa Antonio Vieira, essa visão de matriz tomista, em que o universo surge como uma “hierarquia de ordens”⁷⁹, como uma “organização cuidadosamente escalonada”⁸⁰, e em que a Igreja, exemplarmente, define-se como o “corpo místico” de Deus, particulariza-se na revisão crítica da Companhia de Jesus. Aí, mais do que o tema da hierarquia geral e natural das instituições, interessa discutir a sua construção através dos atos sistemáticos de *obediência*. Assim se pode compreender que Vieira, no sermão romano que celebra o Beato Estanislau Kostka, de 1675, diga que “aquilo que se faz por própria vontade, por mais santo que seja, tem liga de humano; porém, aquilo que se faz por obediência, todo é divino”⁸¹; e, depois, deixando ainda mais evidente o seu acento inaciano: “Falo da perfeita obediência, que é aquela que se ensina nesta escola. Em dois sujeitos está Deus unido ao homem: em Cristo, e

77 *Idem*, pp. 269-270,

78 A primeira regra “para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener” especifica justamente que “depuesto todo juicio, debemos tener ánimo aparejado y prompto para obedecer en todo a la vera esposa de Cristo nuestro Señor, que es la nuestra sancta madre Iglesia hierárchica” (“Ejercicios Espirituales”, em *Obras Completas*, p. 287). Quanto a essa hierarquia é importante notar que, no modelo monárquico exemplar de Santo Inácio, cada estamento inferior “reduz-se” ao superior até a síntese do “vigário de Cristo”, o papa. Na carta que envia aos jesuítas de Portugal, a que se vai referir outras vezes, tal ponto é detalhadamente tratado (*Cartas*, p. 849).

79 Pode-se dizer mesmo, com Skinner, que “the fundamental move which the Thomists made in discussing the concept of political society was to revert to Aquina’s vision of a universe ruled by a hierarchy of laws” (“The Revival of Thomism”, p. 148, em *Foundations of Modern Political Thought*, vol. II).

80 Morse, *O Espelho de Próspero*, p. 42.

81 Vol. XIX, p. 187.

no superior. Cristo é Deus e homem, o superior é homem e Deus”⁸². Não se poderia ter nada de mais claro: ao invés do “elo” e da “caridade”, pensado por São Bernardo⁸³, o “intermediário” capaz de fazer o homem “aderir a Deus” torna-se a obediência estrita ao superior e à malha hierárquica de que ele é o nexo mais visível.

Entretanto, se o que ficou dito até agora, segundo penso, é bastante fiel como balizamento da retórica-hermenêutica de “estilo” vieiriano, a verdade é que aquilo que se considerou, primitivamente, como relativo ao seu “humanismo”, não pode ser corretamente reduzido a uma espécie de confiança deificante das instituições hierárquicas do homem, nem mesmo tendo em vista o modelo eclesial delas, sustentado em cada ponto do edifício pela vontade obediencial. No que Antonio Vieira tem de mais seu, é preciso ver que a obediência tem a importância que não poderia deixar de ter em uma mentalidade profundamente jesuítica, mas não é dela, da obediência, o primeiro papel⁸⁴. Mesmo se se quiser considerar a adesão do homem ao divino, por enquanto, apenas no plano da mediação fornecida pela organização da prática religiosa, o certo é que não é a obediência voluntária que fornece a sua melhor imagem vieiriana, conquanto se componha com ela, do mesmo modo que as regras claustrais da mística não a puderam dar. Para se chegar a essa imagem, a meu ver, será preciso trazer ao núcleo desta discussão a capacidade extraordinária — porém, *comum de sua profissão* — atribuída ao sacerdote de dominar o processo completo pelo qual o que é da ordem do divino se atualiza em meio humano. Em termos mais gerais, claro, isso se refere à valorização tridentina e contra-reformista dos Sacramentos e à teologia do poder, desenvolvida nos primórdios sobretudo por Mateus⁸⁵, com base na associação essencial entre Deus, a Igreja e a sua

82 *Idem, ibidem.*

83 “Quel est cet intermédiaire, ce moyen terme entre la créature et l’Être? On pourrait penser à la cupidité ou à la crainte, mais nous savons pourquoi ce ne sont là que des expédients provisoires. Le seul lien vraiment sûr et indestructible, c’est la charité, car l’homme en qui elle habite: tam suaviter quam secure ligatus, adhaerens Deo, unus spiritus est cum eo” (Gilson, “Unitas Spiritus”, *op.cit.*, p. 149).

84 Ao mesmo tempo em que, obviamente, esse primeiro papel, convém reforçar, integra perfeita e essencialmente a obediência, o mais correto, talvez, seria dizer que o edifício obediencial se ordena em torno de uma chave ou figura precisa, que é o que se pretende mostrar a seguir.

85 Em S. Mateus, como o mostra Quesnel em sua discussão dos Sacramentos, “o imperativo dá o tom, ligado ao poder de que Cristo dispõe e que parece transmitir ao Seu estado-maior” (*Origens do Sacramento*, p. 67). Em termos mais precisos, através dos Sacramentos, Mateus “compromete” sistematicamente a Deus nas decisões tomadas por sua Igreja: “nesta associação de Deus aos gestos de Sua Igreja encontra-se a noção de poder que a teologia posterior desenvolverá consideravelmente, mas que está já na perspectiva de S. Mateus” (*op. cit.*, p. 82).

comunidade⁸⁶; em termos exemplares, refere-se ao *poder de consagração*, previsto na ortodoxia católica, através do qual se presentifica, ou realiza-se, a presença de Cristo ao alcance do fiel.

Para começar essa discussão, talvez valha a pena tomar em conta um trecho do já citado “Sermão de São Pedro”, de 1644; Vieira diz aí o seguinte:

[...] e isto é o que pode e o que fez o Filho de Deus, sumo e eterno Sacerdote, quando se consagrou no Sacramento, porque realmente se tornou a fazer e reproduzir a si mesmo. Mas não parou aqui sua onipotência e liberalidade, senão que este mesmo poder de o reproduzirem e fazerem a ele comunicou aos sacerdotes, quando lhes disse: *Hoc facite in meam commemorationem* (1 Cor 11, 24): Isto mesmo que fiz, fazei vós. — Expressamente S. Germano, venerado e alegado neste mesmo ponto pelos padres gregos: *Ipse dixit hoc est corpus meum, hic est sanguis meus, ipse et apostolis jussit, et per illos universae Ecclesiae hoc facere: Hoc enim — ait — facite in meam commemorationem. Non sane id facere jussisset, nisi vim, hoc est, potestatem inducturus fuisset, ut id facere liceret*⁸⁷.

E, procurando caracterizar esse “poder quase incompreensível” do sacerdote, “que só se pode admirar com o nome de estupendíssimo”⁸⁸, Antonio Vieira o considera análogo ao que presidiu a Encarnação. Eis:

Em que consistiu a Encarnação do Verbo Eterno? Consistiu na produção do corpo e alma de Cristo, e na produção da união hipostática, com que a sagrada humanidade se uniu à subsistência do Verbo. E tudo isto faz o sacerdote com as palavras da consagração, produzindo outra vez, ou reproduzindo todo o mesmo Cristo⁸⁹.

Dessa perspectiva, portanto, aquilo que no âmbito da arquitetura eclesiástica sobretudo qualifica-a como modelo da união entre o homem e

86 Na perspectiva de Mateus, a vivência pessoal do Sacramento conta muito menos que a celebração comunitária de sua presença. Quesnel, ao referir-se a S. Mateus e à preferência de seu Evangelho na tradição da Igreja, chega a falar em “totalitarismo da comunidade eclesial” e em “tendência para o juridismo”. Quanto aos neotomistas e teóricos da igreja triunfante, acentuando o hierárquico no cerne da comunidade, igualmente estão particularmente interessados na dimensão coletiva do “corpo místico” de Cristo, apenas que a questão do “poder” constituído nele é matizado pelas formulações de sua “razão” e “justiça”.

87 Vol. XVI, p. 61.

88 Citações, respectivamente, às pp. 61 e 62 do vol. XVI.

89 Vol. XVI, p. 62.

Deus é que, além de seu perfeito funcionamento como “organismo natural”⁹⁰, detém um privilégio verdadeiramente único que torna capaz de mobilizar, a todo instante, a presença divina no mundo dos homens. A Igreja, para Antonio Vieira, não só se forma de vontades que se unem para a sua constituição, como ela se constitui efetivamente em torno de um dom sobrenatural que lhe fornece a capacidade de atualizar a manifestação terrena da transcendência. A mediação exemplar realizada por ela entre o humano e o divino, percebida em sua essência pelo *poder da consagração* destacado por Vieira, agora é possível ver, inverte de maneira decisiva a direção da união mística. Nesse momento, já não se trata de ascender solitariamente, através do arrebato da alma passiva pelo divino⁹¹, até o templo do terceiro céu, de onde não se move a figura do Pai⁹², mas de exortar ativamente o Ser divino a que, no molde das ações do Filho, ou talvez mais propriamente, do Espírito Santo — que, mesmo deixando de lado, por ora, as considerações esotéricas a propósito da Terceira Pessoa⁹³, o próprio Gilson, falando de dentro da ortodoxia, observa que “le Saint-Esprit [...] n’est pas sans descendre du ciel, d’où il vient en ‘mission’”⁹⁴ —, *desça* entre os homens e, uma vez aí (aqui), faça intervir em sua história renovadas garantias e esperanças de resgate.

Retomando um pouco, se Antonio Vieira acatou desde o início, e para isto sobretudo serviu-se da teologia mística, a possibilidade concreta de participação estreita do homem no Ser, e, em seguida, projetou essa participação em um modelo coletivo e cotidiano, hierárquico e militante, de que a Igreja visível seria a melhor realização (e aqui se identifica o seu tom inaciano mais evidente), agora se revela o fato de que Vieira tenta fazer essa passagem projetiva do primeiro ponto para o segundo sem enfraquecer a carga sobrenatural mais nítida do primeiro. Para tanto, ele busca essencia-

90 Isto é, composto de membros visíveis, ordenados hierarquicamente, em analogia com a vontade divina. É de Vitoria a formulação primeira entre os neotomistas de que tanto a Igreja quanto a comunidade secular “takes the form of a visible and jurisdictional body” (ver Skinner, “The Revival of Thomism”, p. 146, em *Foundations...*, vol. II).

91 Ver nota 39 deste capítulo.

92 Pode ser interessante observar que, na formulação da ascese mística, a idéia do *raptus* se reforça com a Pessoa do Pai, pois este jamais desce do Céu, ao contrário das duas outras Pessoas da Trindade — quer dizer, reforça-se a idéia de que o místico é arrancado de si e transportado para onde jamais poderia conduzir-se por seus próprios meios. A propósito, ver Gilson, pp. 130-131 do “Paradisus Claustralis”, *op. cit.*

93 Como é sabido, o Espírito Santo, nas formulações gnósticas e milenaristas dos leitores franciscanos de Joaquim de Fiore, a partir do século XIII, torna-se a figura predominante da Trindade numa “Terceira Idade” do cristianismo na Terra. Ver a propósito o rigoroso estudo de José Ignacio Saranyana, *Joaquim de Fiore y Tomas de Aquino*, sobretudo o capítulo segundo, “La Polemica sobre la Llamada ‘Epoca de Espiritu Santo’ en la Universidad de Paris”, pp. 49 e ss.).

94 Gilson, “Paradisus...”, *op. cit.*, p. 130.

lizar drasticamente, em sua argumentação, a figuração do modelo eclesialístico em torno dessas espécies de *atos* da instituição, os sacramentos (e, sobre todos, o “Santíssimo Sacramento”, o da Eucaristia), que preservam um canal direto com o divino e que são mesmo preparados para dotar *imediatamente* o mundo da presença real do Ser. Vale notar que essa dotação não significa, por si mesma, algum incômodo acréscimo à ortodoxia: se Vieira parece tangenciar ao imanentismo ao insistir sobre a atualização sistemática do sagrado pela organização da Igreja, ele a concebe invariavelmente a partir desse dom e Graça concedidos a ela e não de uma fabricação autônoma sua. O que há aí bastante presente no estilo vieiriano de conceber os atos sacramentais é justamente a idéia de que eles se estendem por todo o edifício da Igreja com extraordinária vivacidade: em cada ponto desse edifício pareceria justo e oportuno deter-se a descobrir nele os sinais indefectíveis da presentificação divina.

Mas há mais, esse modelo sacramental ultrapassa certamente as dependências eclesialísticas (o que pode parecer mais ousado do ponto de vista doutrinário) e incide radicalmente sobre vários níveis da existência humana e, mesmo, de formas instituídas de sua organização. O poder da consagração é, sim, prioritariamente do sacerdote e da Igreja, mas, antes disso ainda, na linha da *inventio* tomista, ele existe como forma dada na natureza criada⁹⁵. A partir daí, o sacramento eucarístico formula-se, para Antonio Vieira, como uma espécie de modelo consumado de um *modo sacramental* que não conhece limites claros de aplicação⁹⁶ e que identifica em seus termos básicos a comunhão entre o divino e o humano tal como ele a interpreta e apresenta: não a do *raptus* em direção ao céu, mas a da presença divina oculta no visível do mundo.

E se a tendência tomista, que Antonio Vieira decerto assume, é a da conciliação da verdade da fé e as do mundo natural, racional e político⁹⁷, ele,

95 A natureza desse ponto de vista apenas existe como tal, porque, em seus próprios movimentos, é participação analógica no Ser divino que a sustenta. “Pour qui comprend le sens de cette idée, le monde chrétien prend donc l’aspect d’un monde sacré, dont la relation à Dieu est inscrite dans son être, comme dans chacune des lois qui en règlent le fonctionnement” (Gilson, “Analogie, causalité et finalité”, em *L’Esprit de la philosophie médiévale*, p. 102). Ou seja, há uma lei da natureza (*lex naturalis*) inscrita por Deus diretamente no mundo criado, que, enquanto tal, tem, em suas operações próprias, analogia com a vontade divina.

96 A rigor, como suponho que vá ficar claro, a descoberta retórica justamente processa, em tudo que há, a redescoberta dessa relação constante.

97 Isto, claro, na medida em que a “lei positiva” (produzida pelo homem para o governo da comunidade) incorporar a justiça divina “inscrita” na natureza. No caso dos neotomistas, a lei humana justa não tem mais que apresentar externamente (*in foro externo*) o que a razão já conhece por si mesma (*in*

também, não deixa de tornar evidente a sua contrapartida, que é precisamente a *sobrenaturalização* deste mesmo mundo: tudo que nele há é fruto manifesto de um consentimento divino. Ora, uma tal contrapartida não é certamente estranha ao cerne do próprio tomismo; não é por outro motivo que Gilson proclama o seguinte em relação ao universo concebido por Santo Tomás:

L'extraordinaire univers, si naturellement naturel, à la fois et si surnaturellement chrétien! Solide, stable, créé dans le temps mais pour l'éternité, ce monde où chaque nature est douée de son être et de son efficace propres n'en opère pas moins qu'en vertu de l'efficace divine, dont son être est d'être l'effet, et en vue de Dieu qui, comme il en est la cause, en est la fin⁹⁸.

Entretanto, o que está sistematicamente presente na elocução de sua semântica de realidades⁹⁹ é que esse processo natural e sobrenatural ao mesmo tempo se encontra refigurado e fundido na caracterização desse modo sacramental extensivo ao universo.

A partir daí, portanto, não apenas a Igreja é depositária (embora ela o seja exemplarmente) dessa possibilidade de presentificação progressiva e histórica do divino, como também outros pontos de uma geografia *misteriosa* do mundo temporal. Obviamente, emprego esse termo relativo ao mistério tendo em vista a carga da tradição que fez do *mysterion* grego (“o plano de salvação de Deus sobre o mundo, plano secreto que Deus só revela progressivamente”¹⁰⁰) a base para o emprego do futuro termo latino *sacramentum* (que, em seu contexto romano, eminentemente jurídico, destacava a caução e o juramento de verdade apresentados por partes em litígio diante do templo)¹⁰¹. Na verdade, o que eu gostaria de ressaltar é que a expansão do modo sacramental (ou, de outra maneira, a ampliação do Sacramento em modo¹⁰², promovida sistematicamente por Viera) atua de forma a revelar em áreas

foro interno). O dominicano de Soto diz justamente que “every human law must drive from the law of nature” (ver Skinner, p. 149 do *Foundations...*, vol. II).

98 “L'Être, l'acte et la fin”, em *Introduction à la philosophie chrétienne*, 210-211.

99 Uso a expressão “semântica de realidades” no sentido com que a empregou João Adolfo Hansen, opondo-a à retórica pagã que pretende operar simplesmente com relações convencionais entre palavras; cristã, ela supõe que tais relações se fundem numa ordem substancial anterior a elas (ver, a propósito, a p. 2 de *Alegoria*, em que essa distinção entre retóricas já é tematizada).

100 M. Quesnel, *Origens dos Sacramentos*, p. 18.

101 *Idem*, pp. 17-18.

102 Ou, poderia dizê-lo, em *tipo* ou *figura* de uma realidade ainda não inteiramente revelada em sua completa extensão.

mais ou menos surpreendentes, menos ou mais admitidas pela ortodoxia, essa virtualidade dúbia, outrora evidente na *deificatio* mística.

Para começar a localizar essas áreas múltiplas de vida humana no sagrado a partir justamente das menos surpreendentes, aquelas relativas às práticas piás e caridosas, Antonio Vieira, apenas para exemplificar, não hesita um instante em admitir o caráter sacramental dos “pobres”, aos quais interpreta como novas espécies eucarísticas, vivas e padecentes, em que se infunde e refunde Cristo. Se São Francisco, pela união mística, era, como se viu, “Cristo transformado”, o pobre, por modo sacramental, não é menos que “Cristo transfuso”¹⁰³. Assim é que Antonio Vieira, neste belíssimo “Sermão das Obras de Misericórdia”, de 1647, afirma:

E como neste oculto e profundo arcano da misericórdia e bondade divina, Cristo, por particular modo de assistência, está no pobre, e o pobre, por particular modo de identidade, se converte em Cristo, este é o segundo Sacramento do mesmo Senhor, com que eu dizia que a pobreza e misericórdia o tornou a sacramentar segunda vez¹⁰⁴.

E, em seguida, radicaliza a natureza dessa relação entre Cristo e o pobre figurando-a nos termos da transubstanciação:

Na consagração propriíssima da Eucaristia a substância do pão converte-se em substância de Cristo, e a esta conversão de substância chamam os teólogos transubstanciação; na consagração, a seu modo, da pobreza, infunde-se a pessoa de Cristo no pobre, ou a do pobre em Cristo, e a esta conversão de pessoas chamou Crisólogo transefusão: *Se in pauperem transfuderit*. — Tão parecido é Cristo a si mesmo em um e outro sacramento, e tanto merece a semelhança do segundo o nome do primeiro¹⁰⁵.

Nesse caso, prosseguindo com o exemplo, o *Res est sacra miser* do gentio Sêneca adquire seu verdadeiro sentido, para Vieira, quando associado à consagração eucarística. Eis o que ele afirma, apoiando-se, desta feita, em São João Crisóstomo: “E assim como pela virtude daquelas palavras nos

103 O “modo de transefusão” de que fala Vieira, apoiado em S. Pedro Crisólogo, descreve-se também através dos verbos *infundir* e *refundir*: ambos acentuam esse estado de máxima união do divino e humano revelado pelos sacramentos (ver o “Sermão das Obras de Misericórdia”, vol. XIV, p. 20).

104 *Idem*, p. 20.

105 *Idem*, p. 21.

ensina a fé que está Cristo realmente debaixo das espécies do pão, assim nos certifica — diz o mesmo Crisóstomo — que está realmente debaixo das espécies do pobre”¹⁰⁶. E, depois, referindo-se ao episódio do juízo, no relato de São Mateus (25, 34 e ss.), quando os bem-aventurados duvidam jamais terem assistido ao Cristo, continua Vieira:

Se aqueles santos souberam que Cristo estava encoberto debaixo das espécies dos pobres, e sacramentado neles, entenderiam claramente que essa era a razão manifesta de o não terem visto nem poderem ver. Por que não vemos nós a Cristo naquela hóstia, sabendo de certo que está nela? Porque também sabemos que está nela por modo sacramental, e que é próprio e essencial do Sacramento aquilo mesmo que crê a fé ocultar-se à vista. De sorte que, quando Cristo disse que o que se fazia ao pobre se fazia a ele: *Quod uni ex his fecistis, mihi fecistis* — então revelou e declarou o Senhor que estava no pobre; e quando os que isto ouviram responderam que nunca tinham visto a Cristo: *Domine, quando te vidimus* — então confirmaram que estava Cristo no mesmo pobre por modo de sacramentado, pois estava invisível debaixo das espécies visíveis, que é a essência do Sacramento¹⁰⁷.

Eis aí: estar encoberto, ou estar invisível sob as espécies visíveis, não necessariamente canônicas, revela-se ser, em Antonio Vieira, o núcleo determinante de toda sua argumentação da “união” ou quase-unidade entre o humano e o divino, realizada no próprio plano terreno em que vive o homem. Nesse lugar aparentemente paradoxal (mas nunca de fato o sendo, em seu raciocínio), de forma misteriosa, em que o divino sinaliza-se ao mesmo tempo em que se esconde na matéria, nesse preciso *lugar* constroem-se e multiplicam-se as operações básicas a que a retórica de Antonio Vieira vai, mobilizando-as, conferir eficácia.

E, apenas para prevenir desde logo contra alguma interpretação ingênua ou anacrônica dessa proliferação de espécies sacramentais na *inventio* vieiriana, é preciso ter em mente que a sua eventual novidade em relação aos cânones litúrgicos absolutamente não implica sua contraposição irreversível à ortodoxia, e, da mesma maneira, à estabilidade jurídica de uma ordem que se concebia natural. Assim, ao destacar o sagrado no pobre (aliás, um pobre que se redefinia no interior de uma identidade como a das Obras de Miseri-

¹⁰⁶ *Idem*, p. 20.

¹⁰⁷ *Idem*, p. 23.

córdia¹⁰⁸), Antonio Vieira não pretende afirmar o frágil da hierarquia social, mas, muito diferentemente disso e de acordo com as doutrinas neotomistas, afirmá-la enquanto necessidade que percorre e estreita o conjunto do corpo político¹⁰⁹. Mais tarde, suponho, isso deverá ficar mais claro.

Após ter visto de que forma o modo sacramental atribuiu importância à ação misericordiosa exercida em relação àquele que ocupa o último grau da escala temporal, é fundamental refletir sobre a incidência dele no topo dessa escala — que, numa perspectiva monárquica, como é a do Padre Antonio Vieira, sempre esse topo fornece sua melhor síntese. E há, de fato, nos sermões vieirianos um papel privilegiadíssimo atribuído ao rei — o que obviamente não surpreende: além de ser um homem de seu próprio século¹¹⁰, além de participar inteiramente das preocupações neo-escolásticas com a harmonização das vontades da comunidade e do príncipe no interior do Estado ordenado¹¹¹, há que se considerar particularmente a própria estrutura da Sociedade de Jesus em que se formou e viveu Antonio Vieira toda a vida (“la monarchie jésuite”¹¹²), e, para abreviar, o seu íntimo convívio com o primeiro Bragança que chegou ao trono português, D. João IV, sua esposa D. Luísa de Gusmão, depois rainha regente, seu primogênito D. Teodósio, e, de maneira bem menos feliz, com D. Afonso VI e D. Pedro II¹¹³. De qualquer maneira, o

108 É importante notar que o pobre de que fala Vieira define-se justamente na relação de assistência com a Irmandade institucional das Obras de Misericórdia, que remete imediatamente a uma devoção reordenada por Trento: a da “Église souffrante” ao lado da “triumphante” e da “militante” (ver a respeito o capítulo de Vovelle, “Intercesseurs célestes”, pp. 147 e ss. do *Piété baroque...*, e, também, ainda mais diretamente, “Les Autres hommes: les œuvres de miséricorde”, *idem*, pp. 229 e ss.). Em ambos, retomando Foucault (*Histoire de la folie à l'âge classique*), Vovelle mostra que, a partir dessa Irmandade e outras afins, há uma reordenação do lugar do pobre, que passa a contar sobretudo em função da organização cristã que o assiste.

109 Pensado enquanto organismo hierárquico, o corpo social necessita estar integrado dos pés (os pobres) à cabeça (o rei). Vai-se tratar detalhadamente dessa questão.

110 Ver a propósito o que diz Cantel, que se contrapõe — a meu ver, de maneira inteiramente justa, embora sem dar algumas das razões mais decisivas — tanto à idéia do Vieira “moderno” de Ivan Lins e outros já citados, quanto à do Vieira “arcaico” da americana Mary C. Gotaas em seu *Bossuet and Vieira* — o texto de Cantel é o *Prophétisme et messianisme...*, a discussão ocupa as páginas 235 e ss. Penso, entretanto, diferentemente de Cantel, que não é a esperança messiânica que mais especificamente localiza Vieira no século XVII, mas sim a sua intensa “mística do Estado”, que é o que se está procurando demonstrar.

111 Preocupações que, como mostra Morse, não podem absolutamente ser consideradas anacrônicas em relação ao mundo do XVII (ver sobretudo “O Compromisso Ibérico”, pp. 36 e ss. de *O Espelho de Próspero*).

112 P. Dominique, *La Politique...*, pp. 39 e ss.

113 É notório o prestígio que gozou Vieira junto aos três primeiros — se em algum momento houve qualquer desgaste nessas relações, segundo consta, por exemplo, de João Lúcio de Azevedo (*História de Antonio Vieira*, vol. I, pp. 186-187), deve-se a uma eventual suspeita de D. João IV de que Vieira se empenhava preferencialmente no aconselhamento de D. Teodósio que no seu próprio serviço. Quanto a Afonso VI, o desfavor era completo, sobretudo a partir da reprimenda pública que se lhe leu pouco

que importa dizer aqui é que é o modo sacramental que vai permitir que se considere a dimensão mais alta que Antonio Vieira descobre no rei no seio do Estado cristão, e, de forma única, ainda, do Estado português.

Em termos gerais, no caso de Portugal, o privilégio do príncipe não se refere apenas à ordem temporal, mas também à sobrenatural, cabendo-lhe em particular cumprir a função voluntarista, ativa e modelar que Vieira soube extrair de suas considerações sobre a união mística. O rei militante e temporal, campeão do catolicismo, que, nos *Exercícios* de Santo Inácio, introduz a “segunda semana” e, então, “ayuda a contemplar la vida del Rey Eternal”¹¹⁴, em Antonio Vieira vai muito além: nos termos mais radicais, e, sob condições, esse mesmo rei está disponível como *espécie* para a sacramentação da vontade divina, como antes o estivera a organização eclesiástica e as práticas misericordiosas. A rigor, a argumentação de Vieira, no caso específico do reino de Portugal — e *quase* em choque direto com as teorias dos teólogos jesuítas que buscavam “déconstruire l’analogie sous-jacente entre l’institution de la souveraineté pontificale et celle de la souveraineté politique”¹¹⁵ —, vai no sentido de aproximar fortemente uma e outra hierarquia, não diretamente entre si, mas através dessa mesma disponibilidade para tornar-se sacramento: aproxima-as pela mesma docilidade com que se unem à própria substância do Ser e são dela sinais.

Os sermões de Antonio Vieira estão repletos dessas considerações sacramentais a propósito dos reis portugueses, mas, por ora, mais uma vez, cabe não avançar sobre as mais reveladoras, referentes aos reis particulares em que Vieira houve por bem apostar mais pesadamente como objetos de uma *eleição* divina. Haverá tempo para isto. Neste momento, eu me contentaria em citar o que diz o Padre Antonio Vieira do infante D. Duarte, irmão de D. João IV, preso pelos espanhóis à época dos primeiros dias da Restauração e que morreu ainda em cativeiro. O sermão, de 1649, é aquele que André de Barros chamou de “Voz Primeira Obsequiosa”¹¹⁶; eis o que diz em determinado instante:

antes de sua posse e que foi atribuída a Vieira (v. *História de Antonio Vieira*, vol. I, pp. 355 e ss.). Com Pedro II, a despeito de não haver qualquer rompimento formal, Vieira permaneceu sem ser chamado para ocupar qualquer posto, mesmo que não oficial, junto ao Paço, seja antes (*idem*, pp. 99-100) ou depois de Roma (*idem*, pp. 210-211).

114 “Ejercicios Espirituales”, *Obras Completas*, p. 230.

115 J. F. Courtine, “L’Héritage...”, p. 98.

116 Essa “Voz Primeira Obsequiosa”, ou “Sermão nas Exéquias do Sereníssimo Infante de Portugal, D. Duarte, de Dolorosa Memória” (vol. XXIII, pp. 349 e ss.), foi organizada por André de Barros, após a morte do Padre Vieira, para fazer parte do XV tomo da *editio princeps* dos *Sermões*. Em nota explicativa, o primeiro biógrafo de Vieira afirma que esse texto é, na verdade, resultado de uma fusão promovida por

Os reis são de diferente espécie que os outros homens. No nascer e no morrer são os reis da mesma espécie e da mesma natureza que os outros homens; mas aquele espaço, ou curto ou largo da vida, em que têm o cetro nas mãos, são ainda mais que de diferente espécie. Não é dito este meu formado na ambição dos príncipes, nem inventado na adulação dos vassallos, senão pronunciado pela mesma verdade divina, menos da qual eu o não alegara para prova de matéria tão grande: *Ego dixi: Dii estis, et filii excelsi omnes. Vos autem sicut homines moriemini* (Sl 81, 6s): Vós, ó reis, na morte sois como os homens; antes da morte não sois homens, sois deuses; e para que ninguém duvide desta verdade de fé, eu sou o que digo: *Ego dixi: Dii estis*. — Notai muito: não diz que os reis são homens como deuses, senão que são deuses como homens: *Dii estis, vos autem sicut homines*. — De sorte que no rei, enquanto rei, a deidade é natureza, a humanidade é propriedade. O homem, definido por Aristóteles, é animal racional mortal; os reis, definidos por Deus, são deuses mortais¹¹⁷.

Mudando a pontuação e o sentido da Vulgata, como se vê obrigado a anotar o Padre Frederico de Barros¹¹⁸, Antonio Vieira verdadeiramente consagra o lugar hierárquico ocupado pelo rei na monarquia (não a sua *persona personalis* — “la personnalité physique particulière à chaque souverain”¹¹⁹ —, mas a sua *persona idealis, ficta* ou *mystica* — “la souveraineté elle-même qu’il présentifie”¹²⁰, distinção importantíssima na transferência das teorias do poder absoluto do papa para os soberanos nacionais¹²¹), fazendo-o semelhante à divindade, como antes o fizera com a cabeça da

Vieira entre o sermão pronunciado à época mesma da morte de D. Duarte, em 1649, e outro nascido de acréscimos e especificações ao primeiro.

117 Vol. XXIII, p. 433.

118 A observação do Padre Frederico Ozanam Pessoa de Barros está à página 433 do vol. XXIII.

119 J. F. Courtine, “L’Héritage...”, p. 102.

120 *Idem, ibidem*.

121 Através dela se afirma na Idade Média (pelo menos, segundo Kantorowicz, desde o século XII — ver os seus ensaios fundamentais reunidos em *Mourir pour la patrie*, especialmente “Mystères de l’État...”, pp. 75 e ss.) o *topos* da perpetuidade do poder público, que, do século XVI ao XVIII, vai ser aplicado ao soberano do Estado absoluto. Nesse sentido é que, quando Luís XIV pronuncia o célebre “L’État c’est moi”, não se trata de afirmar a sua pessoa particular, mas de estabelecer justamente uma identidade supra-individual, a pessoa “mística” do rei, sobre a qual se assenta a permanência indestrutível do Estado. Assim como o papa, para os canonistas, identifica o *status* coletivo e perpétuo da Igreja, o rei, no processo clássico de transferência da *plenitudo potestatis* do Estado eclesiástico para os Estados nacionais, identifica o conjunto ordenado e imortal (a *Dignitas*) de seu reino (ver Kantorowicz, *op. cit.*, p. 101 e também Courtine, “L’Héritage...”, especialmente pp. 93-94 em que se discute o caso de Luís XIV).

hierarquia religiosa. Evidentemente, aqui, Vieira fala em uma situação oposta àquela que conduziu às teses do “regicídio” e do “tiranocídio”¹²² em que tão turbulentamente estiveram envolvidos os jesuítas: ele fala de (e a) príncipes cristianíssimos; daí que sua posição seja próxima, por exemplo, da de um Bossuet, que, treze anos mais tarde, iria falar aos reis da maneira que ficou celebrizada:

Vous êtes des dieux... Mais ô dieux de chair et de sang, ô dieux de terre et de poussière, vous mourrez comme des hommes. N'importe, vous êtes des dieux, encore que vous mourriez, et votre autorité ne meurt pas; cet esprit de royauté passe tout entier à vos successeurs... L'homme meurt, il est vrai, mais le roi, disons-nous, ne meurt jamais: l'image de dieu est immortelle¹²³.

Quanto a Vieira, não há dúvida, a sua hermenêutica vai levá-lo a insistir sobre a identidade analógica entre o rei e Cristo: aquela em que este se sacramenta no primeiro.

Por tudo o que se viu, cumpre apenas explicitar que a fala humanista mais particular de Antonio Vieira, referida logo no início, já não pode ser outra senão esta ditada por uma concepção sacramental de certos aspectos estruturais da vida terrena e histórica. Como se considerou a seu tempo, ela absolutamente não poderia ser interpretada no molde exclusivo dos reformadores místicos, pois, aqui, não se trata de buscar pelo isolamento claustral, por regrado que seja, a imagem divina do indivíduo — mas sim, pela militância, conduzir as circunstâncias materiais a uma posição cristã favorável à sacramentação cada vez mais nítida e consumada. Embora, como também se pôde observar, essa via mística tenha tido enorme importância na formulação vieiriana do ideal unitivo, agora projetado na ação e na história.

Da mesma forma, a argumentação humanista de Antonio Vieira não poderia ser corretamente dimensionada tendo em vista exclusivamente as considerações do tomismo e da neo-escolástica, a despeito da extraordinária

122 O mais conhecido texto jesuíta que trata do “regicídio” é o de Mariana (*De Rege et Regis Institutione*), escrito para Felipe III, de quem era predecessor, no qual reconhecia o direito do povo de um reino destituir um déspota, mesmo pela violência, quando ele deixa de cuidar do bem comum e incorre em atos capazes de ameaçar a integridade da coletividade. Da mesma forma, Suárez vai admitir que é legal “for the community to make use of its natural power to defend itself” no momento em que o rei a quem a comunidade transfere o seu poder original utiliza-o de modo tirânico e passível de provocar a destruição de seu corpo coletivo (ver a propósito “The Limits of Constitutionalism — the Radical Perspective”, p. 178 do *Foundations...*, vol. II, de Quentin Skinner).

123 Bossuet, sermão de 2 de abril de 1662, citado por Courtine, “L’Héritage...”, p. 111.

importância de que se reveste, para ele, um pensamento que reconhece no Estado, que regula a vida temporal da coletividade, “não apenas uma mera associação com um fim determinado, mas, uma ‘unidade de vida substancial’”¹²⁴. Para Antonio Vieira, há ainda algo mais: trata-se de admitir, no limite, a possibilidade de que essa unidade de vida se determine a partir de uma manifestação misteriosa de Deus na fundação do Estado nacional, sem a mediação pontifical.

E avançando a neo-escolástica nas especificações tocantes mais de perto ao humanismo jesuítico, já se viu, igualmente, a relevância decisiva que adquirem para a *inventio* de Vieira: o papel predominante da liberdade do arbítrio, aliado a um ativismo sistemático e escalonado, que não teme reduzir o ascetismo a uma “disciplina da vontade”¹²⁵, e tampouco teme afirmar, como o fez o jesuíta De Sesmaisons à Princesa de Guénéme, a inexistência de qualquer “antinomia intransponível”¹²⁶ entre Deus e o mundo. Tudo isto, é certo, está em Antonio Vieira de maneira visceral, na base ignitiva de sua máquina oratória, além, como se viu, do apreço pelo pensamento clássico e sua arte, cujo “prestígio”, como o afirma Roland Barthes, os jesuítas “tanto ajudaram a formar”¹²⁷. Apenas que, bem pesadas as proposições de Vieira sobre o lugar básico das relações entre o humano e o divino, ele insiste mais do que o esperado sobre a probabilidade de que essa superação da antinomia possa vir a tornar-se efetivamente “união” ou “unidade” ainda no seio da história, com toda larga margem de ambigüidade que a sua retórica promove, com peregrina habilidade e engenho, entre os termos. E, claro, no que se refere à exclusividade da fundação divina da Igreja, a diferença com seus colegas de profissão se agrava quando o Padre Antonio Vieira admite a probabilidade de que essa união humano-divina possa ser recoberta modelarmente por um Estado cristão particular, Portugal, a que Deus assiste com desvelo idêntico, no mínimo, ao que manifesta em relação à Igreja... Mas essa discussão fica, aqui, apenas anunciada.

124 R. F. Miller, *Os Jesuítas...*, p. 498.

125 *Idem*, p. 95.

126 *Idem*, p. 132.

127 “Loiola”, *Sade, Fourier, Loiola*, p. 45.

2. RAZÃO DO MISTÉRIO

A prova da verdadeira fé e a fineza do verdadeiro amor não é seguir ao sol quando ele se deixa ver claro e formoso com toda a pompa de seus raios, senão quando se nega aos olhos, escondido e encoberto de nuvens.

ANTONIO VIEIRA, “Sermão do Santíssimo Sacramento”, 1674.

(Página deixada propositadamente em branco)

O ACENTO PARTICULAR DA RETÓRICA DE Antonio Vieira *desloca* a questão da “união mística”, em que o homem é “enlevado”¹ até junto de Deus por um ato único de sua Graça, para a da ação humana capaz de instaurar no mundo uma vontade análoga à divina. É no interior dessa alteração do contemplativo para o militante, ou, melhor dizendo, dessa absorção de um tema contemplativo por uma posição essencialmente militante, que se pode entender o fato de a questão dos sacramentos (e, particularmente, da Eucaristia) ganhar o núcleo das preocupações vieirianas, que, em larga medida, são também as de sua época. Aí, o movimento da ascese individual para Deus troca de mão e multiplica as suas pessoas: torna-se um movimento de descida de Deus até o chão em que vive a “coletividade” dos homens.

O objetivo salvífico, que, agora, é tão importante quanto antes — apenas já é outra a ênfase em instrumentos outrora eficazes como claustro, o cilício, o silêncio, o “limite de cinco pés”² para a vista etc. —, passa sobretudo

1 Isto é, torna-se objeto do *raptus*, transporte, arrebatamento, embriaguez etc., movimentos de ultrapassamento dos sentidos e da mente. Ver notas 39 e outras do capítulo anterior relativas à teologia mística.

2 Prescrição comum no claustro; é importante observar que Inácio, com o tempo, foi reduzindo os atos de mortificação correntes nos regimes ascetas em favor de uma rigorosa disciplina da vontade. No capítulo segundo da terceira parte das Constituições, dedicado ao tópico “de la Conservación del Cuerpo”, Santo Inácio observa que “como la solitud demasiada em lo que toca al cuerpo es reprehensible, así

por uma redobrada atenção à liturgia, ao cerimonial³, aos modos públicos de conversão (incluída obviamente a oratória sacra) em que se crê atualizar a presença ativa de Cristo no mundo. Quanto à oratória de Antonio Vieira (e à ação que ela busca exercer), ela se organiza em torno desse *topos* sacramental de que a presença real de Cristo na Eucaristia fornece o modelo. O modelo, sim, porque, quando o Padre Antonio Vieira insiste tantas vezes em afirmar que “o mistério da Eucaristia é o mais alto de todos os mistérios”⁴, que “o sacramento do corpo e sangue de Cristo é o mais levantado de todos os sacramentos”⁵, o que ele faz todo o tempo é ressaltar a idéia de que o sacramento desbordaria do plano litúrgico, em que tem sua forma mais acabada e canônica, para indicar, sobretudo, o que seria um modo próprio de manifestação do divino em meio humano. Quer dizer, a partir dessa perspectiva, a forma mais geral do contato do homem com o transcendente seria dada justamente pelo modo sacramental. É importante notar como isso se compõe com uma sensibilidade barroca: o material ganha uma insuspeitada densidade sacra, os sucessos e as circunstâncias ganham um estatuto de fenômeno, isto é, tudo o que há e ocorre, assim como passa, sinaliza e revela. Não é à toa que um típico fenômeno como a levitação seja moeda corrente e universal nas trocas simbólicas e figurais da época: trata-se de uma densidade espiritual comprimindo e alterando, a partir de dentro, a lei da matéria. Quantas “monjas de Lisboa”⁶ não haverá em Lisboa desde que, vê-se, o sagrado da Igreja visível necessariamente pactua com o que se mostra aos sentidos?

el cuidado competente de mirar cómo se conserve para el divino servicio la salud y fuerzas corporales es loable, y debrian todos tenerle” (*Obras Completas*, p. 507); e também: “La castigación del cuerpo no debe ser inmoderada ni indiscreta en abstinencias, viglias y otras penitencias exteriores y trabajos que danan y inpiden mayores bienes” (*Idem*, p. 509).

3 Pelo menos as dez primeiras regras para o entendimento verdadeiro da igreja militante, que dá Santo Inácio ao final dos “Exercícios”, tratam diretamente da importância da adesão do sacerdote à prática pública, cerimonial e sacramental da Igreja: “Alabar el confesar con sacerdote y el rescibir del santíssimo sacramento [...]”; “alabar el oír misa a menudo, asimismo cantos, psalmos y largas oraciones en la iglesia y fuera della [...]”; “Alabar mucho religiones, virginidad y continencia [...]”; “alabar reliquias de sanctos, haciendo veneración a ellas, y oración a ellos: alabando estaciones, peregrinaciones, indulgencias, perdonanzas, cruzadas y candelas encendidas en las iglesias [...]”; “alabar constituciones cerca ayunos y abstinencias, así como quaresmas, quatro témporas, viglias [...]”; “alabar ornamentos y edificios de iglesias; asimismo imágenes y venerarlas según que representan” etc. etc. (“Reglas”, em *Obras Completas*, pp. 287-288).

4 “Sermão do Santíssimo Sacramento”, 1645, vol. I, p. 134.

5 *Idem, ibidem*.

6 Refiro-me a Maria da Visitação, célebre monja portuguesa do XVII, que foi tida como centro de uma série de prodígios do Portugal da pré-Restauração (desde as costumeiras levitações até a impressão nela das Chagas de Cristo). O caso é interpretado por Augustina Bessa-Luís em seu romance *A Monja de Lisboa*.

Mas, em termos mais precisos, como definir esse modo sacramental? De início, para não fugir aos termos vieirianos, há que considerá-lo como relativo, basicamente, ao movimento característico atrás do qual o que é da ordem de Deus — e, portanto, por natureza, transcendente e não determinado por qualquer essência particular⁷, segundo a matriz comum do pensamento católico — toma espécies visíveis, existentes no mundo da determinação material, e imprime nelas a substância única e pessoal do seu Ser. A *unio mystica* no “terceiro céu” transforma-se, aqui, na presença *escondida*, sob espécie, do divino em plano terreno. Quer dizer, esse novo lugar supõe uma constituição ambígua, dúplice, participativa, misteriosa, em que o Ser divino se apresenta em traço material, mas em que esse traço, ao mesmo tempo, não dá senão uma indicação pouco explícita de sua natureza substancial. Para Antonio Vieira, sob certas condições, o transcendente é *assinalado* por certos objetos e certas situações, mas essas situações, por sua vez, não revelam jamais inteiramente a natureza divina que as visita. Ou, poder-se-ia dizer que elas *re-velam* essa natureza, isto é, anunciam que algo oculto existe além do que, nelas, é visto. Enfim, esse lugar misterioso implica que o transcendente *sacramenta* determinados objetos do mundo sensível com a sua presença, a qual, porém, essencialmente, permanece invisível. Eis aí como se avoluma a sua carga (paradoxal certamente para um leitor dos tempos da razão unidirecional, mas não para Antonio Vieira): há sempre um sinal manifesto de uma Coisa que, em si mesma, sem a mediação desse sinal, não se deixa ver. A máxima definição de nitidez do transcendente, no plano do sensível, é enquanto *encoberto*, nunca enquanto totalmente visto ou completamente conhecido. Este é o ponto barroco e vieiriano por excelência: o lugar básico que fundamenta e interpreta as suas tópicas retórico-teológicas. Grande parte dos sermões de Antonio Vieira articula-se, a meu ver, justamente à roda de um esforço de descoberta e empenhamento retórico⁸ desse movimento complexo

7 De acordo com a perspectiva tomista, os seres criados (entes, *ens*) são sempre essência dotada de existência por um ato do Ser divino. Quanto a Deus, absoluto e simples, ele não é *ens*, mas exclusivamente ser (*esse*). Ou seja, todo ente (finito, portanto) é um ato de ser limitado por uma essência, por um modo de ser particular, enquanto Deus, puro Ser, nada tem que o limite — no máximo, pode-se dizer que a essência de Deus é o seu Ser mesmo (ver a propósito “Au Delà de l’essence”, na *Introduction à la philosophie chrétienne*, pp. 59 e ss.).

8 Empenho que chega certamente até a *erudição*, comum na retórica do XVII, que recicla a tradição hermenêutica, e procura interpretar cada mínimo detalhe do que se apresenta como objeto cognoscível das correspondências conceituais. Gracián trata da erudição no Discurso LVIII de seu Tratado: “Consiste en una universal noticia de dichos e hechos, para ilustrar con ellos la materia de que se discurre, la doctrina que se declara. Tiene la memoria una como despensa llena deste erudito pasto para sustentar el ánimo, y de qué enriquecer y fecundar los convites que suele hacer a los entendimientos” (“Agudeza y Arte de Ingenio”, em *Obras Completas*, p. 489).

de atualização da substância divina — e do providencial e teleológico que ela implica — nos limites das espécies do mundo.

Entender, porém, a complexidade desse lugar recorrente na retórica vieiriana implica considerá-lo sob dois aspectos. Um primeiro relativo ao conhecimento da função particular que Vieira atribui à própria forma ambígua do modo sacramental, que, para ele, não é absolutamente gratuita: sinalização e ocultamento já não são exclusivamente imperativos metafísicos, mas instrumentos importantes da economia de salvação preconizada por ele. Um segundo relativo à delimitação estratégica e interpretação dos *domínios* do mundo sensível mais favoráveis à via sacramental, bem como à identificação da dinâmica particular que esses domínios podem guardar entre si. Por ora, entretanto, parece importante detalhar a primeira questão; os capítulos 3, 4, 5 deste livro tratarão dos três principais domínios localizados no interior da questão segunda.

A forma misteriosa, ou encoberta, do modo sacramental, em que o divino tem uma demarcação sensível, mas, simultaneamente, “fecha-se aos olhos”⁹, tem, com certeza, para Antonio Vieira, uma *eficácia* única em relação ao meio humano em que ela se dá. O modo sacramental, já se vê por aí, não implica a especulação sobre o Ser de Deus, mas, tão-somente, a identificação da maneira privilegiada pela qual a transcendência pauta sua *comunicação* (e, com ela, a sua essência e finalidade salvífica) com o universo dos seres criados à sua imagem. Nesse sentido, aliás, a justificativa da adoção da forma misteriosa da presença divina no mundo está, para Vieira, relacionada com os próprios limites do humano e sua capacidade peculiar e precária de conhecimento da vontade divina. Ou seja, a forma do mistério diz respeito já a uma atenção do Verbo para com as imperfeições e parcialidades humanas, já expressa a sua generosidade providencial, mais do que se refere à representação da plenitude de seu poder (que, tendo em vista exclusivamente a própria Glória, nada oculta de si).

Adiantando um pouco do que deve ficar mais claro depois, é possível dizer que Vieira, à sua maneira, concilia com extraordinária agudeza a “contradição” entre o secreto dos antigos mistérios e a “exigência de publicidade” evidente na pregação cristã a propósito dos sacramentos¹⁰ — como evidente também na perspectiva barroca em que se pode reconhecer uma espécie de mística do visível-invisível. Também no caso da sensibilidade portu-

9 Sentido provável na origem etimológica do termo grego para “mistério”; ver a respeito o que diz K. Prumm no *Dicionário de teologia Bíblica* de Bauer (p. 712).

10 *Idem*, p. 720.

guesa, não apenas do período imediatamente próximo ao desaparecimento de D. Sebastião, parece evidente essa espécie de necessidade nacional do mistério como sinalização adequada de uma redenção fatal e futura — ou seja, Vieira é pelo menos três vezes representativo quando promove engenhosamente essa conciliação de contrários. E ele o faz, basicamente, imaginando que o *secreto* define uma forma particularmente eficaz de mover o homem e dispô-lo para uma aceitação crescente e duradoura do divino. A forma misteriosa aparece em função de um efeito que precisa ser obtido, e o é, considerando-se pragmaticamente os móveis imediatos da existência humana e não apenas sua virtualidade sempre adequada à comunhão com Deus. Ela aparece como uma antecipação divina providencial e caridosa diante dos enganos comuns nas operações do arbítrio do homem, ou, por outra, ela significa uma espécie de estratégia de salvação firmemente estabelecida sobre a constatação prática da fraqueza humana em buscar a Deus.

De outra maneira, ainda, é possível dizer que a forma misteriosa do sacramento, que sinaliza sensivelmente uma substância que não se deixa explicitar pelo sensível, é um modo de intervenção salvífica que insiste em mediar-se pela natureza do homem, mesmo aquela segunda que se lhe incorporou após a queda. Sob esse aspecto, ela ganha seu sentido mais adequado quando se considera o que os jesuítas, segundo R. F. Miller, sempre souberam: “Que o homem, enquanto a sua consciência o atrai para a virtude, é, apesar disso, impelido para o pecado, pelos maus apetites”¹¹. A forma misteriosa é justamente, para Antonio Vieira, uma das maneiras pela qual o infinito amor de Deus pelos homens repõe as condições mais favoráveis à escolha do arbítrio (conquanto, claro, não o anule ou sobredetermine) — ou, por outra, uma das maneiras pela qual a “obra sobrenatural” cuida de usar os “instrumentos mais proporcionados aos efeitos”¹².

Nesse caso, convém insistir, o mistério, para o Padre Antonio Vieira, não é objeto único da teologia, mas, rigorosamente falando, da aplicação dos argumentos teológicos ao apostolado: o que acima de tudo conta nele é a sua disponibilidade essencial para a ação eficaz de conversão. Quer dizer, o fundamento que Vieira *acha* para a questão (assim como o ato intelectual do *conceito acha*, ou *levanta*, a correspondência entre seus objetos¹³) é o

11 R. F. Miller, *Os Jesuítas...*, p. 172. Essa consciência é desenvolvida por ele como fundamental na elaboração da casuística jesuítica, que atende mais à relação circunstanciada entre o pecado e sua prática que a um sistema rígido de determinação moral geral.

12 “Sermão das Chagas de S. Francisco”, 1646, vol. XXI, p. 77.

13 Como se disse já, o *conceito*, em Gracián, “es un acto del entendimiento, que exprime la correspondencia que se halla entre los objectos” (“Agudeza y Arte de Ingenio”, p. 240). Em termos mais particulares do

mesmo que sustenta a sua determinação enquanto lugar importante de seus sermões: esse *topos* tão recorrente em Vieira, ele o entende, antes de mais nada, como índice da preocupação divina com a *efetividade* da palavra que o celebra e do sinal que o guarda no mundo que há.

Mas qual poderia ser, afinal, a funcionalidade específica que Antonio Vieira atribui à forma misteriosa do modo sacramental? Essa discussão, para ser bem considerada, vai exigir que se leve em conta a retomada vieiriana de uma questão em que o peso de sua formação filo-humanista fica bem dimensionado: refere-se à possível mediação exercida pelo *desejo* — termo comum à mística como ao filão neoplatônico inteiro aberto pelos florentinos no século XV e que forneceu inúmeros temas à Europa culta dos séculos XVI e XVII — nas relações do homem com o Ser divino. Antonio Vieira, entretanto, como é de se prever, conquanto considere com grande interesse esse cruzamento do conceito no interior da questão, a traz para um horizonte certamente diferenciado do místico e platonizante. Sob esse aspecto, poder-se-ia inclusive evitá-lo¹⁴ e traduzi-lo desde logo por outros como “vontade”, no que diz respeito à sua determinação positiva, e “apetite” ou “paixão”, no que tange à negativa, além de outros mais, de diversa origem, a que Vieira faz menção. Mas aqui, como antes, parece importante para o entendimento do uso vieiriano dos argumentos a observação de que ele largamente se vale da carga anterior do termo (*concepto*¹⁵) para a sua própria reorientação em nova direção e sentido.

Já de início, Antonio Vieira se apropria da noção de desejo relacionando-a, mesmo antes que com a ponte ascensional para Deus, com a generalidade propriamente humana que define: o desejo é *natural* do homem. Enquanto um dado da natureza, de sua lei e ordem, não pode constituir em si, de uma perspectiva cristã ortodoxa, um “erro”¹⁶. O desejo tão-somente

conceito misterioso (ou da “agudeza por ponderação misteriosa”), ver Discurso VI: “Consiste el artificio desta especie de agudeza en levantar misterio entre la connexión de los extremos, o términos correlatos del sujeto” (*idem*, p. 260).

14 Evitar assim, por exemplo, o anacronismo de considerações freudianas a propósito do termo — um risco quase inevitável atualmente, quando o próprio uso ordinário do termo já se inscreve em um plano de significação *mezzo*-psicanalítico.

15 Parece útil ter em mente a referência a Gracián: o termo *desejo*, enquanto conceito, necessariamente se organiza sobre atos cognitivos que colocam em relação áreas de significação mantidas usualmente estanques. A Vieira certamente interessa o peso do *místico* que o termo tinha à sua época como fonte de novas relações conceituais a serem descobertas por sua oração.

16 O Deus criador do tomismo é fonte e causa da *lei natural* que ordena toda regularidade dos efeitos; poder-se-ia dizer que a ordem natural, uma vez criada por Deus, inscreve-se na *lei divina*. Apenas o que recusa ou deforma a *lex naturalis* poderia ser considerado *erro* ou *pecado*. Ver a propósito o capítulo “Loi et moralité chrétienne” (pp. 304 e ss.) do *L'Esprit...* de Gilson.

anuncia uma ausência graduada do que é da ordem do Ser¹⁷, uma falta real, portanto, mas nunca absoluta, após a queda. Para supri-la adequadamente é necessário preenchê-la com uma qualidade da substância análoga ao Ser único de Deus, a que o Padre Vieira chama “santidade”: uma qualidade substancial que se desenvolve e aprimora na medida em que a criatura humana molda a existência por uma legítima vontade de assemelhar-se ao que é da ordem divina. Assim é que no “Sermão de Todos os Santos”, de 1643, Antonio Vieira diz: “Não está o erro em desejarem os homens ser, mas está em não desejarem ser o que importa”¹⁸; e depois: “Só uma coisa devem os homens desejar ser, que é ser santos”¹⁹. E, ainda, de maneira lapidar: “tudo o que não é santo, é não ser”²⁰.

Vê-se que o Padre Antonio Vieira tem sempre presente a consideração da vulnerabilidade desse lugar natural do desejo frente à má inclinação que ele sofre a partir do seu preenchimento vicário e enganoso pela mistura das paixões, esquecidas de toda destinação cristã: a falta real, que mede a distância humana na participação²¹ plena do Ser de Deus, facilmente se imobiliza ou degenera na falta *contra* a lei divina, no “pecado” que obscurece a via de sua semelhança com o Criador. Ou seja, se a vontade participativa do desejo, em princípio, significa uma natural necessidade do Ser, na prática do universo humano em que o arbítrio se deixa subjugar pelo “apetite”, essa vontade torna-se, com ligeireza, fonte de sem-razão e não-ser. Nesse momento, descrito como “apetite”, não é a vontade natural do Ser, mas sua deformação em “tentação” que é trazida para o primeiro plano da argumentação. O desejo, aí, deixa de se afirmar como ponto de fortalecimento analógico do Ser Primeiro, para tornar-se “paixão”, e, como tal, parte de um “círculo diabólico”²² que tende a recusar a substancial dependência do homem em relação a Deus — uma recusa que, como nenhuma outra, define o mal moral

17 O Ser que é causa de todos os seres é, identicamente, a finalidade de toda a criação. Toda criatura, enquanto efeito de Deus, é verdadeira participação no Ser — ao mesmo tempo em que, até que essa participação atualize inteiramente a aptidão ou potência com que foi criada, o que apenas se dá na redenção, o homem é igualmente *falta* do Bem supremo que apenas é em Deus. Um trabalho meu, produzido para o curso da Funarte a propósito do tema “desejo”, trata especificamente dessa questão nos sermões de Vieira (o ensaio chamou-se “O Desejado”).

18 Vol. VI, p. 227.

19 *Idem, ibidem.*

20 *Idem*, p. 228.

21 Ver nota 32 do capítulo 1.

22 W. Pesch utiliza justamente essa figura como característica dos escritos testamentários sobre as paixões: o homem encerrado nele, e, assim, separado da ordem finalista da salvação, já não tem paz nem liberdade de arbítrio capaz de fazê-lo evitar o ato desordenado do pecado (ver “Paixões” no *Dicionário de Teologia Bíblica* de Bauer, volume II, p. 793).

do pecado numa acepção católica²³. Desviado a tal ponto, o desejo passa a multiplicar-se como “ato desordenado”, contrário à ordem da natureza instituída por Deus²⁴.

Quando Antonio Vieira diz: “A mais poderosa inclinação e o mais poderoso apetite do homem é desejar ser”²⁵, o que ele está afirmando é que, degenerado em afeto, ou humor passional, o que é da natureza mesma dos seres passa a negá-la, e, em conseqüência, negar a sua própria semelhança com o Ser. A “tentação”, cujo não-modelo o demônio se encarrega de fornecer, é justamente esse desejo sem forma e disforme que, em vez de orientar-se para a “santidade” e o Ser, encerra-se no irracional da contradição e da negação dele. Por isso Vieira diz também que “o sereis do demônio não só nos tirou o ser como Deus, senão também o ser, porque nos tirou o ser santos, e o sereis de Deus, exortando-nos a ser santos, como ele é, não só nos restitui o ser como Deus, senão também o ser”²⁶. Qualquer outro ser que não se defina em analogia com a Vontade de Deus, “por maior que pareça, não é, porque vem a parar em não ser”²⁷.

Entretanto, é justamente o barroco senso de ocasião de Antonio Vieira na avaliação do peso do mundo sensível na restrição do arbítrio e deterioração da vontade reta em apetite que vai conduzi-lo à consideração de que, para manter o desejo como legítima busca do Ser, Deus *provê*²⁸ o mundo com os sinais sensíveis de sua presença. O modo sacramental, já se vê, aparece como uma espécie de balizamento e alerta para as ocasiões do arbítrio²⁹ e a adequada orientação da vontade para o Ser que é causa dela.

23 Como mostra Gilson, a concepção cristã de “pecado” invariavelmente tem ao centro a “relation fondamentale de dépendance qui unit la créature à Dieu”, a qual é negada precisamente pelo “pecado original”: “Chaque fois que l’homme pêche, il renouvelle cet acte de révolte et se préfère à Dieu; en se préférant, il se sépare; en se séparant, il se prive de la seule fin où se trouve sa béatitude et se condamne par le fait même à la misère” (“L’Optimisme Chrétien”, em *L’Esprit...*, p. 123).

24 Santo Tomás, adotando em princípio a posição aristotélica de que um ato é moralmente bom quando concorre para a realização da natureza essencial daquele que o efetua, define o pecado justamente como “ato desordenado” e contrário à ordem da natureza. Ver a propósito especialmente as páginas 306 e 307 do já citado capítulo de Gilson “Loi et moralité chrétienne”, no *L’Esprit...*

25 “Sermão de Todos os Santos”, vol. VI, p. 227.

26 *Idem*, p. 228.

27 *Idem, ibidem*.

28 A Providência divina, que regula os desígnios de Deus no mundo, fornece generosamente, assim, os meios com que se possam cumprir através dos próprios atos dos homens.

29 Como observa João Adolfo Hansen, “escolasticamente, a ocasião é uma circunstância ou conjunto de circunstâncias que favorecem a ação de uma causa livre” (*A Sátira e o Engenho*, p. 95 do volume primeiro). A isso devo acrescentar que entre os jesuítas a ocasião define o modelo básico em que se pensa tanto o processo da escolha do arbítrio quanto o de julgamento e exculpação dos atos que se lhe seguem: a escolha circunstanciada sobrepõe-se como paradigma ao imperativo da lei. É assim que Vieira afirma,

O modo sacramental significa uma figuração da transcendência com o generoso propósito de insistir-se como objeto possível da comunhão com o humano. Sem tais sinais, compreensíveis nos próprios limites da natureza do homem, o desejo do homem tende a romper os parâmetros da ordem natural que o conduz a Deus e a hipertrofiar-se, então, no “inferno inevitável e sem redenção”³⁰, no tormento “sem fim e sem remédio”³¹, das paixões de *ser apenas imaginário*³². De outra maneira, é possível dizer que o modo sacramental, para o Padre Vieira, funciona como *diretiva* (o termo jesuítico parece-me adequado³³) de que o arbítrio se pode servir em meio ao *mundo* que o desequilibra e confunde — o mundo vão, vário e vivíssimo da voz barroca: “este nasce, outro morre, acolá soa...”³⁴

Mas, se neste momento, uma vez mais, se afirma a predileção de Antonio Vieira pelo que é da ordem sacramental, em que Deus admite descer ao plano das circunstâncias humanas, ainda não está suficientemente discutida a razão da insistência vieiriana em sua forma misteriosa, isto é, a necessidade de que essa manifestação (sensível, portanto) dê-se sobretudo de maneira a acentuar o seu ser encoberto. A questão, colocada em seus termos mais diretos, é: por que a sinalização da presença divina no horizonte do homem se faz através de espécies que, consideradas em sua materialidade e, mesmo, em sua convencionalidade, parecem ainda distantes de sua substância transcendente? Por que, para Antonio Vieira, o modo sacramental não deixa ver aos sentidos muito mais que seu selo? Por que o Deus que se move a sinalizar-se quer igualmente ocultar-se à vista?

por exemplo: “Não sou de fazer mistérios dos acasos, mas folgo de fazer doutrina da ocasião” (“Sermão de São Roque”, 1644, vol. XX, p. 197).

30 “Sermão da Primeira Sexta-feira da Quaresma”, 1644, vol. VI, p. 175.

31 *Idem, ibidem*

32 O papel da imaginação no engano do conhecimento é destacado pelo próprio Santo Tomás; nas “Questões Discutidas sobre a Verdade”, artigo 11 (“Existirá falsidade nos sentidos?”), afirma que “O juízo que um determinado sentido formula sobre os dados sensitivos que lhe são próprios é sempre verdadeiro”, mas que, contrariamente, “a imaginação via de regra apreende a coisa diferente do que é, porquanto apreende a coisa como presente, estando ela ausente” (p. 58). A relação entre os sentidos, as paixões e a imaginação é tema importantíssimo dos sermões de Vieira, sobretudo daqueles em que trata do amor mundano: “Isto que no mundo se chama amor é uma coisa que não há nem é. É quimera, é mentira, é engano, é uma doença da imaginação” (“Sermão da Primeira Sexta-feira da Quaresma”, 1644, vol. VI, pp. 173-174).

33 Penso-o, obviamente, em comparação com o papel cumprido pelo *diretor* nos “exercícios espirituais”, que, justamente, prepara, segundo o desenvolvimento do método no interior das circunstâncias variáveis em que se dá, a ocasião adequada do discernimento e da escolha acertados.

34 Tal é o primeiro verso do poema “À Variedade do Mundo” do poeta português, contemporâneo de Antonio Vieira, Antonio Barbosa Bacelar (1610-1663). Publicado na *Fênix Renascida*, está reproduzido na *Antologia da Poesia do Período Barroco*, de Natália Correia.

A primeira resposta que é possível dar a questões desse tipo é que, obviamente, do ponto de vista da ortodoxia, Deus não se explicita na matéria porque nenhuma matéria pode conter a Deus, embora, por sua vez, nenhuma matéria haja que não o tenha como causa. Mas, claro, essa resposta não dá conta da questão que toca mais de perto os lugares argumentativos mais recorrentes dos sermões de Vieira. No interior destes, o que é preciso perceber é a idéia sistemática de que a presença do Ser, necessariamente mediada por uma espécie, por uma forma do mundo, ainda assim (e justamente por isso) implica escolha e risco: o risco de que o desejo, dada a imperfeição em que se formula, seja diluído no plano exclusivamente material dos sentidos. Considerada a ignorância do homem, à vista do sinal poderia enganar-se e tomá-lo pelo todo a que alude: o sinal poderia ser mal interpretado a ponto de restringir o desejo do Ser ao âmbito imediato do que nele é visível, e, assim, excluir dele, desgraçadamente, sua substância e fim.

Da mesma forma que sem a mobilização dos sentidos se enfraquece a vontade do homem na busca de Deus — e daí a generosidade comunicativa de manifestar-se através de sinais —, o sinal, ele próprio, recoloca para o homem a função do arbítrio: a não ser lido em chave correta, o sensível dele poderia absolutizar-se, isto é, poderia ser enganosamente tomado como instância definitiva de satisfação do desejo (o que, mais uma vez, implicaria o rompimento com a finalidade substancial que o sustenta). O Deus que se encobre nas espécies sacramentais, portanto, ao mesmo tempo em que afirma seu amor em gestos de certa ostensividade, também reafirma a importância salvífica ou condenatória do arbítrio que interpreta e responde a tais gestos.

De qualquer maneira, não resta dúvida, *encobrir-se* é, para Vieira, uma forma particularmente adequada — pelo que acena ao desejo — de mantê-lo reto e ainda apurá-lo, o que significa, em alguma medida, mantê-lo insatisfeito com a matéria e o estado do mundo. Assim é que Antonio Vieira afirma muitas vezes coisas como: “Amam os homens mais finamente a Cristo desejado por saudades, do que gozado por vista”³⁵; ou então: “O amor de Cristo desejado por saudades é muito mais eficaz nesta parte, ou mais afetuoso, ou mais impaciente, que o mesmo amor de Cristo gozado por vista”³⁶, em que o “desejo por saudades” — aparente neoplatonismo à portuguesa — se especifica justamente em relação à propriedade encoberta do Ser nos sacramentos (o que seria uma dádiva a mais da Graça divina para

35 “Sermão do Santíssimo Sacramento”, 1645, vol. I, pp. 175-176.

36 *Idem*, p. 176.

o homem, nunca uma sua retração). De maneira ainda mais direta, Antonio Vieira afirma, nesse mesmo “Sermão do Santíssimo Sacramento”, de 1645:

E como a Cristo lhe vai melhor com as nossas saudades que com os olhos, por isso se quis deixar em disfarce de desejado, e não em trajos de visto. Descoberto para os olhos, não; encoberto sim para as saudades. Conheça logo a nossa devoção que é fineza, e não implicação do amor de Cristo, o deixar-se invisível naquele mistério³⁷.

E, quanto ao perigo de absolutização da matéria, Padre Vieira tem trechos extraordinários. Um deles certamente está em um de seus “Sermões de Quinta Terça-Feira da Quaresma”, já em sua produção dos tempos da estada em Roma:

Os olhos do ídolo — diz Agostinho —, ainda que não vêem, vê-os o idólatra; os olhos de Deus, ainda que vêem tudo, o idólatra os não vê: e tal é a propensão e inclinação humana a nos deixarmos levar só do que vemos, quer antes que o idólatra dedicar os seus sacrifícios aos olhos visíveis do ídolo, porque ele os vê, ainda que eles o não vejam, do que aos olhos invisíveis de Deus, ainda que eles o vejam, porque ele os não vê³⁸.

Aí, de maneira particularmente aguda, Vieira reconhece o risco sempre presente para o homem de que as inclinações sensíveis possam não conduzir ao inteligível, mas, contrariamente, retornar todo o tempo a si mesmas: o risco, como se disse já, de deformar o desejo natural a ponto de cristalizá-lo na completude puramente imaginária da matéria. Para furtar-se a esse processo diabolicamente tautológico e progressivamente irreversível em que o sensível passa a falsear a totalidade do movimento voluntário, e, assim, a esvaziá-lo de sua busca essencial do Ser, é que Antonio Vieira pensa a manifestação sensível da divindade, providencialmente, como um sinal em que o que se deixa mostrar não pode tornar-se (ou dificulta o tornar-se) base de uma enganada *suficiência* da matéria.

Mas isso não é tudo. A retórica da doutrina, a metáfora do mistério, não se fecha sem a disposição jurídica. Assim é que, tão logo Antonio Vieira inventa e inventaria, acha e levanta tais sinais como traços de uma escrita ou notas de uma fala transcendente, ele pensa igualmente que sua

³⁷ *Idem, Ibidem.*

³⁸ Vol. XV, p. 337.

interpretação, a descrição de sua *intenção conhecida*, passa necessariamente por certa *ciência de signos*, e que, como tal, não se funda a cada instante em cada cabeça: cabeça, aliás, para Vieira, como se viu já, não é conceito que se aplique sem ter em mente o lugar preciso que sintetiza uma arquitetura ordenada de tradição e de vontades, em torno da Vontade.

Ao argumentar o providencial dos sinais, Vieira postula o reconhecimento dessa ciência e de suas prerrogativas: o recibo antigo e moderno de sua competência e de seus poderes conquistados e dispostos no seio da história e da vida prática, coletiva e institucional. Nessa perspectiva, marcadamente contra-reformista, e, em particular, contra Lutero e o livre-exame, importa a Antonio Vieira insistir sobre a possibilidade de o arbítrio humano conhecer os desígnios divinos para a humanidade³⁹, auxiliado pela ciência dos signos detida pelas autoridades da hierarquia da Igreja e da arquitetura histórico-analógica das instituições cristãs. Vieira não se esquece absolutamente da advertência de São Paulo aos coríntios: “Se algum crê ser profeta ou (*pessoa*) espiritual, reconheça que as coisas que vos escrevo são mandamentos do Senhor. Se algum, porém, o ignorar, será ignorado”⁴⁰.

Ou seja, papa, doutores, padres, não podem ser ignorados aí, profetas da cristandade, sobretudo, não o podem ser, como o saber (a arte) de um médico não pode ser preterido pela visão leiga, ingênua e aparente da doença — embora, por outro lado, essa visada *profissional*⁴¹, nos moldes do Grande Barroco, raramente desdenhe conhecer os lugares-comuns estabelecidos a propósito: a *chave* do saber opera sobre sintomas, a receita responde adequadamente às opiniões e rumores. Trata-se de afirmar com o secreto do sinal também o saber da hermenêutica e da retórica sacra, de afirmar como mistério também a autoridade fundamental na correta exegese das coisas (desde que a Coisa as preside), e jamais a simples proliferação dos vetores e vozes do sagrado na variedade confusa do mundo: isso simplesmente acrescentaria confusão ao que não tem falta dela.

39 Em oposição às teses luteranas, e também à perspectiva reforçada pelo ockhamismo, de um Deus desconhecido e abscondito que a queda do homem tornava infinitamente distante e que a razão humana era completamente impotente para conhecer, os teólogos contra-reformistas vão retomar a analogia tomista entre a razão humana e a divina. Graças a isso o jesuíta Bellarmino vai mesmo poder afirmar que “the rationale of divine and humans laws is the same” (citado por Skinner, *Foundations...*, vol. II, p. 168).

40 I Cor 14, 37-38.

41 “Profissional” aí cruza o seu sentido com o de “artificial”: o que se conhece e produz mediante a aplicação adequada de regras; afirmar-se um domínio devidamente ordenado e também o método que o põe em funcionamento no variável das circunstâncias.

Penso que vale a pena insistir nisso, porque esse movimento complexo do *sinhal* (um *mostrar* que é igualmente *esconder* e *ocultar*) tem, a meu ver, enorme importância no catolicismo barroco de Antonio Vieira. De um lado, portanto, há nele um inevitável apelo material (e um gosto que não o evita, ao contrário) nas sucessivas manifestações do Ser entre os seres. Não é outro sentimento que faz uma Mme de Sévigné, por exemplo, a despeito de seu jansenismo tardio, indagar, admiravelmente, a partir de um comentário sobre o impacto de um sermão de Bourdaloue: “Comment peut-on aimer Dieu, quand on n’entend jamais bien parler de lui?”⁴². Um raciocínio semelhante leva igualmente à adoção imperativa de uma *ratio* que se formula visivelmente em regulamentos, disposições e artifícios. É isso que se afirma em cada norma (e exacerba temor de sua insuficiência diante da sutileza demoníaca⁴³). É ainda um exemplo disso a *Carta de Guia de Casados* de D. Francisco Manuel de Melo⁴⁴, cujas subidas e descidas na fortuna da política, durante um certo tempo, pareciam alternar com a do Padre Vieira⁴⁵.

De outro lado, atento à tensão dramática (nunca trágica⁴⁶) dessa via que claro-oculta, para Antonio Vieira, apenas a forma misteriosa pode significar satisfatoriamente o *sinhal*. Se a presença divina, para animar a vontade, deixa-se sinalizar, já a conservação e o apuro dela exigem, em contrapartida,

42 Carta a Mme Grignan, de 1^a de abril de 1671, *Correspondance*, vol. I, p. 207.

43 “Caiu, como se este auxílio Fora tentação, que enfim Porque até neles se caia, Sempre o diabo é sutil” — estrofe de outro poeta contemporâneo de Vieira, o franciscano Frei Antonio das Chagas (1631-1682), também presente na *Fênix Renascida* e transcrito na *Antologia...* de Natália Correia. A sutileza do demônio é *topos* dos séculos XVI e XVII, a que Vieira não deixa de dar o seu arranjo: “Se eu pregasse no deserto a anacoretas, dir-lhes-ia que se guardassem do diabo; mas como prego no povoado, e a cortesãos, digo-vos que vos guardeis uns dos outros. O diabo já não tenta no povoado, nem é necessário, porque os homens lhe tomaram o ofício, e o fazem muito melhor que ele” (“Sermão do Quarto Sábado da Quaresma”, de 1652, p. 88 do vol. II). Mas, no que se refere especificamente à “sutileza” demoníaca a que nada escapa sem prova de tentação, ninguém parece tão atento quanto Santa Teresa — não à toa ela chama ao demônio de “*el traidor*” (ver, por exemplo, “Libro da Vida”, p. 86 da edição citada das *Obras Completas*).

44 “Parece-lhes aos moços intolerável a carga do matrimônio. É, Senhor, pesadíssima para os que a não sabem levar; para os que a sabem, é ligeiramente. Uma arroba de ferro ao ombro carrega um homem, que com o fácil artifício de duas rodas pode levar um quintal” (p. 22).

45 D. Francisco Manuel nasce no mesmo ano que Vieira: 1608. Com a Restauração, D. João IV, protetor de Vieira, manda que o prendam, por motivos não muito claros. Quando Vieira, por sua vez, cai em desgraça no governo de D. Afonso VI, D. Francisco Manuel, amigo do Conde de Castelo-Melhor, é nomeado para várias embaixadas diplomáticas importantes em Paris, Londres e Roma. Morre em 1666, quando Vieira se encontra preso na Inquisição. A biografia mais conhecida de D. Francisco Manuel ainda é a de Edgar Prestage.

46 Portanto, a meu ver, erra completamente Luís Palacin quando tenta aplicar a Vieira e ao Barroco a categoria do *trágico*, e ainda mais quando esta é anacronicamente pensada em seu estudo como forma de descrever as “contradições”, ou, como ele diz, a “ruptura lógica” entre as posições de Vieira.

ocultamento, segredo guardado a chaves. A forma misteriosa do modo sacramental é justamente aquela em que a presença divina que se dá em alguma *figuração* o faz segundo a *figura*: índice e enigma, espelho baço⁴⁷. Cumprida essa *re-velação*, de mostrar-se, e, de um golpe, recuar, a presença misteriosa garante uma eficácia única do apelo divino ao arbítrio, natureza desejante, do homem. Não foi com pouca agudeza que Antonio José Saraiva, certa vez, aplicou ao estilo de Vieira a imagem de “um toureiro que espicaça o touro”⁴⁸.

Mas a eficácia⁴⁹ da forma encoberta tampouco se esgota aí. Além de responder ao sensível (e evitar a satisfação exclusiva nele), há ainda outra razão importantíssima para a manifestação encoberta do Ser divino na sua comunicação com o homem: é que ela permite, segundo Antonio Vieira, uma espécie de multiplicação da presença salvífica que, quando encarnada em Cristo, foi exclusiva dele. Atento, uma vez mais, à questão dos limites do homem⁵⁰, Vieira destaca o argumento de que o encoberto do modo sacramental torna presente em muitos lugares, ao mesmo tempo, a renovação da Graça e a mobilização cristã que foram prerrogativas da atuação da humanidade sagrada do Filho. Eis como Antonio Vieira apresenta a questão, em um “Sermão do Santíssimo Sacramento”, de 1669, relacionando a presença multiplicada no Sacramento Eucarístico às muitas estrelas que, à noite, fazem as vezes do Sol:

Não de balde instituí Cristo o Divino Sacramento de noite, quando, por uma presença que nos levou da vista nos deixou muitas à fé. Mete-se o sol no ocidente, escurece-se o mundo com as sombras da noite, mas se olharmos para o céu, veremos o mesmo sol multiplicado em tanto sóis menores quantas são as estrelas sem-número, em que ele substituí a sua ausência, e não só se retrata, mas vive. Assim se ausentou Cristo de nós sem se ausentar, deixando-se abreviado sim no Sacramento, mas multi-

47 Pode ser útil aqui a lembrança de Paulo: “Pregamos a sabedoria de Deus no mistério, que está encoberta” (1 Cor 2,7).

48 “Vieira inventa dificuldades para mostrar-se inteiramente senhor do jogo, como um toureiro que espicaça o touro” (*O Discurso Engenhoso*, p. 70).

49 Seguindo as distinções jesuíticas, uso o termo *eficácia* em relação às práticas das causas segundas, enquanto reservo o termo *eficiência* para a instituição potencial dessa segundas pelo ato de ser divino.

50 Uma questão que é importante tanto na casuística jesuítica quanto na formulação mais geral do racionalismo cristão do período humanista; ver a propósito os comentários de Hélène Vedrine em seu belo ensaio “A Nova Imagem do Mundo: de Nicolau de Cusa a Giordano Bruno”, especialmente o tópico dedicado à “teocosmologia” de Nicolau de Cusa (pp. 41 e ss. Do volume III da *História da Filosofia* de Châtelet). O modelo mais conhecido de desenvolvimento dessa questão é dado pelo método da *coincidentia oppositorum*, que procura uma dupla superação (ontológica e lógica) do dualismo entre o finito e o infinito.

plicado em tantas presenças quantas são as hóstias consagradas em que o adoramos e temos realmente conosco⁵¹.

Essa mesma eficácia relativa à disseminação da presença real do Ser único na multiplicidade das espécies está descrita por Antonio Vieira, em um sermão do outro Antonio, o santo, pregado em 1653, como uma verdadeira “extensão da Encarnação”. Eis: “Por isso os teólogos, como S. João Crisóstomo, chamam ao mesmo Sacramento extensão da Encarnação, porque a divindade comunicada na Encarnação a uma só humanidade, no Sacramento a estende Cristo e comunica a todos os homens”⁵².

Pois, essa extensão realizada no modo sacramental compreende tanto uma cotidianização da presença da divindade na vida humana, quanto a ubiqüidade dela, uma vez que já não é restrita aos movimentos particulares de uma única pessoa (como é o caso da Encarnação, em que a presença salvífica se concentra na Pessoa do Cristo). É neste sentido que se deve entender o encarecimento do modo sacramental que Vieira *desempenha*⁵³ admiravelmente no sermão de 1644 a propósito do Batista: “Esta é a vantagem” — será preciso grifar o termo? — “Esta é a vantagem que leva em Cristo o amor que nos mostrou no Sacramento ao amor que nos mostrou na cruz. Na cruz morreu uma vez, no Sacramento morre cada dia; na cruz deu a vida, no Sacramento perpetuou a morte”⁵⁴. A partir daí, interpretando já o sacramental como um modo privilegiado de toda comunhão humano-divina, aplica-o, de imediato, à vida religiosa no seio da Igreja. É tomando a essa vida, então, como espécie do Sacramento e exemplo importante do modo, que Vieira vai construir aquela impressionante retomada de São Paulo, já uma vez citada: “Eis aqui a razão porque o estado religioso se parece mais com o Sacramento que com a Cruz. Na Cruz morre-se uma só vez, no Sacramento morre-se cada dia”⁵⁵.

Não deve haver hesitação a respeito: o engenho de Antonio Vieira sempre articula as suas correspondências no sentido de mostrar que a multiplicidade propiciada pelo modo sacramental em relação à presença

51 Vol. V, p. 101.

52 Vol. XX, p. 339.

53 “Desempenho” é termo técnico no Barroco: Gracián o utiliza para se referir ao processo de resolução de uma ponderação de dificuldade na associação entre objetos extremos. Assim, por exemplo, no discurso VII da “Agudeza y Arte de Ingenio” (p. 266) consta que: “y después de bien exprimida la dificultad, o discordancia entre ellos, dase una razón que la desempeñe”.

54 Vol. XIII, p. 191.

55 *Idem*, p. 192.

divina única que se dá em Cristo significa uma renovação *sem perdas*, seja de sua divindade, seja de sua ação salvífica do gênero humano. É essa preocupação, aliás, que o faz ousadamente produzir uma interpretação *afetiva* do ocultamento de Cristo nos acidentes sacramentais, de tal maneira que, nestes, também se evidencie um correlato da vivência dolorosa da paixão, e, portanto, de seu valor sacrificial expiatório. Sob esse aspecto de sua argumentação, que se organiza em torno do tema da integridade original e da eficácia do modo sacramental, há toda uma *linha de ponderação*⁵⁶ que faz cruzar, nesse modo, a multiplicação e o “compêndio” da Encarnação, que não deixa faltar nele nenhum de seus movimentos e propriedades. Assim o Padre Antonio Vieira pode afirmar, por exemplo:

Toda a Paixão de Cristo se inclui no Sacramento da Eucaristia. Pois, se Cristo na Paixão padeceu tanto, e no Sacramento está impassível, por que há de ser o Sacramento não só uma cifra da cruz, senão um epílogo de todos os tormentos? Notai. Cristo no Sacramento não pode ver nem ser visto, pelo impedimento dos acidentes, e é tão grande violência estar um homem vivo sem ver nem ser visto, que nesse Sacramento se reduzem a compêndio todos os seus tormentos⁵⁷.

Quer dizer, a julgar por aí, a própria impassibilidade divina no sacramento eucarístico teria que ser entendida como o seu inverso: como a *comunicação* de uma Paixão, supondo como referência privilegiada o valor extraordinário do *visível* em meio humano⁵⁸, *topos* certo no Barroco do tempo: “E se o ver é mais estimado dos homens que o viver, não há dúvida que é mais fácil cruz aquela em que se vê e se morre, do que aquela em que não se vê e se vive”⁵⁹.

O Santíssimo Sacramento da Eucaristia, modelo vieiriano do modo sacramental, segundo o que ele pensa, portanto, teria um custo doloroso não inferior, senão maior, ao que pode testemunhar a Paixão. É fácil ver, por essa inversão aguda, o quanto a retórica de Antonio Vieira, graduada na

56 Também a noção de “linha de ponderação” é demarcada pela *Arte* de Gracián: “Es el sujeto sobre quien se discurre y pondera” — diz ele no Discurso IV (p. 245) — “uno como centro, de quien reparte el discurso líneas de ponderación y sutileza a las entidades que lo rodean”.

57 “Sermão da Exaltação da Santa Cruz”, 1645, vol. XX, p. 257.

58 A respeito da maneira como Antonio Vieira trata a questão do *valor* do visível no mundo, desenvolvi um estudo particular no volume *O Olhar*, composto a partir do curso homônimo proposto por Adauto Novaes do NEP da Funarte.

59 “Sermão da Exaltação da Santa Cruz”, 1645, vol. XX, p. 256.

dialética aristotélico-escolástica, pouco temia diante do paradoxo aparentemente intransponível, e, mesmo à moda de Gracián, estimava-o como lugar intelectualmente honrado⁶⁰. Aliás, mais do que isso: lugar teologicamente adequado, uma vez que, para um orador do XVII como Vieira, a elocução engenhosa (*allegoria in verbis*) acomoda-se essencialmente à hermenêutica, que descobre nas coisas os sinais de Deus (*allegoria in factis*)⁶¹. Aqui, como diz João Adolfo Hansen em seu excelente estudo sobre a alegoria⁶², o “simbolismo lingüístico” é “revelador de um simbolismo natural, das coisas, escrito desde sempre por Deus na Bíblia e no mundo”⁶³ e “obedece à coerência analógica de atribuição”⁶⁴, cujo “análogo principal” admite sempre uma fundamentação teológica⁶⁵.

No caso que ora se discute, é preciso não perder a oportunidade de notar que, aos argumentos de Antonio Vieira, percorre-os sistematicamente o *empenho* de jogar para o primeiro plano da comunhão progressiva entre o humano e o divino a *mediação de cunho oculto* realizada exemplarmente no Sacramento Eucarístico. É impressionante constatar, a cada passo, o investimento retórico-interpretativo de Vieira em torno desse *topos* sobre o qual argumentam tantos de seus sermões. Casos há em que Vieira parece restringi-lo ao entendimento mais direto e esperado das práticas pias, deveres religiosos, rituais litúrgicos; outros, porém, em que, como se viu já, Vieira o projeta dilatadamente, seja em relação às instituições do Estado cristão,

60 No Discurso XXIII (“De la Agudeza Paradoja”), Gracián afirma: “Son las paradojas montruos de la verdad, y un extraordinario, y más de ingenio, alguna vez se recibe bien: en ocasiones grandes ha de ser el pensar grande” (p. 336). E ainda: “Fundamenta soberanía el entendimiento, como potencia real en levantar criaturas, digo en acreditar dificultosas opiniones, y menos probables. Son empresas del ingenio y trofeos de la sutileza los asuntos paradojos” (p. 337).

61 Essa distinção da alegoria, segundo João Adolfo Hansen, deve-se ao Venerável Beda, monge que viveu nos séculos VII-VIII (ver p. 53 de *Alegoria*). A alegoria verbal remete à “figuração indireta, substituição de discurso próprio por discurso figurado, ornamentação etc.” e dá-se “entre uma narrativa (o discurso alegórico) e um acontecimento sem implicação temporal” — remete “a um fato histórico” que, por sua vez, “é signo de outro fato histórico” (processo cuja matriz, como se disse já, é fornecida pela prefiguração que o Antigo Testamento permite do Novo) (p. 54). Resumindo: “O básico a ser mantido dessas distinções é que a alegoria factual afirma uma similitude essencial, desejada e escrita por Deus, ao passo que a alegoria verbal é produto apenas da imaginação humana, como ficção” (p. 55).

62 *Alegoria: Construção e Interpretação da Metáfora*, ver Bibliografia.

63 *Idem*, p. 4.

64 *Idem*, p. 35.

65 A propósito, em um artigo sobre o “Sermão da Sexagésima”, João Adolfo afirma que “o fundamento do discurso se recorta na crença de um mimetismo generalizado: no sermão, opera por motivação indireta, derivando exemplos das Escrituras. Esta semântica tropológica ou hermenêutica etimológica é possível porque os homens empregam a linguagem natural da convenção divina, não torpes signos arbitrários” (“Vieira, Estilo do céu, Xadrez de Palavras”, p. 174).

seja em relação à história futura da humanidade⁶⁶, o que ainda se vai ver com mais vagar. Mas tanto no emprego mais restrito, como no mais abrangente, nada resume mais adequadamente o mediador por excelência da comunicação humano-divina que a forma de mistério: aquela em que há um ocultamento da substância divina no coração da matéria. Por ocultar-se, sobretudo, para Antonio Vieira, a Graça mobiliza decisivamente o voluntário do homem na busca do Ser.

Ainda é muito cedo, entretanto, para tentar agora uma interpretação mais forte desse lugar quase obsessivo em que cruza o Padre Vieira os sentidos de sua época: a convivência misteriosa da divindade com o menos sublime do mundo. Convivência e, também, complementaridade, conjugação, conciliação, acomodação... — todos esses termos interessam; todos eles dizem respeito à “primeira maravilha” do modo sacramental:

A primeira maravilha do mistério do Sacramento é que, estando Cristo verdadeira e realmente no céu, esteja, por um milagre natural deste mistério, também verdadeira e realmente, e não em um só lugar da terra, senão em muitos lugares, sendo um só e o mesmo⁶⁷.

A eficácia da forma encoberta, porém, não se esgota na consideração de uma capacidade de mobilização da vontade, ou de uma propriedade de multiplicação sem defeito da presença divina nas espécies terrenas. Tanto uma quanto outra são projetadas por Antonio Vieira na concretude do plano histórico-institucional — que ele, de resto, como se tem visto, raramente (ou jamais) exclui da abrangência de seus argumentos.

Para começar, o mais direto dessa projeção diz respeito à própria organização eclesiástica, que, como já se pôde observar, herda diretamente de Cristo a sua divindade e dá-lhe pleno sentido com a sua militância reformadora⁶⁸. Mas o Padre Vieira não se detém aí na aplicação do modo sacramental às

66 É importante notar que todas essas projeções são teleológicas: apontam para a consumação futura e histórica de uma certa finalidade, sem que isso implique, no caso de Vieira, um gnosticismo radical, isto é, em uma “imanentização da meta teleológica” e a recusa de “transcender a história” — pontos que Saranyana observa como comuns às formulações desse tipo (*Joaquim de Fiore y Tomas de Aquino*, p. 16). 67 “Sermão de Santo Antonio”, 1653, vol. XX, p. 326.

68 Santo Antonio é usualmente, em Vieira, imagem dessa militância; em um trecho de um dos seus sermões dedicados ao santo, Vieira reúne, de uma vez, à sua imagem, o Sacramento e a missão de propagação da fé da Igreja: “E como Santo Antonio era um santo eucarístico, um santo em que Deus depositou as maravilhas do Sacramento, por isso, quando milagrosamente se punha em dois lugares, em um tinha o uso dos sentidos, como Cristo no céu, em outro estava dormindo, como Cristo no Sacramento: *Ego dormio*. — Estes foram os primeiros sabores que gostaram os sentidos daquele sal, estes os primeiros

formas institucionais dadas na história: além do “corpo místico” e “visível” da Igreja, também o “corpo político e moral” do Estado recebe enorme atenção por parte dele. Valeria a pena descrever com vagar essa atenção. De início, é certo que, antes de qualquer outro, lhe parece legítimo o Estado a serviço, prioritariamente, da propagação universal da fé, ainda mais tendo em vista a ampliação extraordinária do “novo mundo” recém-trazido à consciência por Portugal e Espanha, e, com ele, sua multidão incalculada de “gentios”. Também o interessa imediatamente o Estado cristão empenhado no repúdio aos hereges, mas, com certeza, menos do que faria supor o espírito com que se criou e desenvolveu a Companhia de Jesus: a guerra de religiões da Europa parecia-lhe menos definitiva para a constituição do verdadeiro Estado cristão que sua disposição missionária junto à potencial “nova cristandade”. Isso poderá ficar bem claro quando a discussão detalhar o modelo português que o Padre Antonio Vieira tem em mente para o Estado cristão.

O certo é que, em Antonio Vieira, o Estado cristão ganha um investimento muito mais forte e pessoalizado do que aquele previsto como “corolário político”⁶⁹ do tomismo, enquanto um sistema que, para ficar com o didático resumo de Morse, “casava a teologia especulativa com a filosofia racional, mantendo um delicado equilíbrio entre a razão e a fé, a natureza e a Graça”⁷⁰. Esse investimento vieiriano no Estado supõe, para dizê-lo ainda com timidez, uma atribuição ontológica a ele: sob certas condições, a serem discutidas mais tarde, o Estado cristão pensado por Antonio Vieira é um domínio da realidade inteiramente *próprio* à manifestação e preservação da vontade transcendente, considerada esta em sua integridade máxima de comunicação com o homem e seu futuro.

Se se pensar muito genericamente sobre isso, considerando tão-somente à distância o interesse que as circunstâncias de organização e atuação práticas do Estado despertam em Vieira durante toda a sua vida, talvez não pareça imprópria a idéia de que fala nele, ou por ele, um certo espírito laico (em certas épocas, formulada como acusação pela fortuna crítica do Padre, em outras, como encômio e exaltação⁷¹), não estranho à Companhia de Jesus. Michael Mullett, por exemplo, considera que

resplendores que receberam daquela luz: *Vos estis sal, vos estis lux*” (“Sermão de Santo Antonio”, de 1653, vol. XX, p. 331).

69 Richard Morse, *O Espelho de Próspero*, p. 43.

70 *Idem*, p. 42.

71 A biografia de Vieira feita por João Lúcio de Azevedo, para dar um exemplo marcante na visão contemporânea que se tem do Padre, laiciza-o fortemente — como, aliás, observam com justiça Serafim Leite e Cantel. Entretanto, já em vida, Vieira sofreu reparos de seus adversários quanto a certas atitudes suas,

[...] ao assumirem as funções ativas, ao prepararem-se para o sacerdócio em seminários, ao executarem trabalhos que exigiam experiência, ao libertarem-se de certas práticas “monásticas”, que os faziam perder tempo, como era o caso da entoação conjunta das preces, os “novos” padres da Contra-Reforma, e especialmente aqueles que, como os Jesuítas e os Teatinos, eram considerados eclesiásticos regulares, aproximaram-se inconscientemente do espírito laico, especialmente da classe média e dos profissionais seculares⁷².

Mas o caso é que, a rigor, isso de modo algum pode ser aplicado a Antonio Vieira — e não sei se o pode a qualquer jesuíta ibérico⁷³. Se é correto que, na perspectiva de Vieira, era fundamental uma “interação contínua entre a Igreja e o mundo”⁷⁴, a maneira radical como ele concebe essa interação, assentada sobre uma presença real da divindade, não deixa de significar, sobretudo, uma fortíssima *sobrenaturalização* do Estado. Ou seja, o Estado cristão pensado por Vieira não é jamais objeto autônomo de política, mas objeto de teologia política; não é resultado de uma laicização do pensamento sobre as formas de organização do poder entre os homens, mas o resultado de uma transferência — projeções, rebatimentos — da fundamentação sacra do poder da Igreja para a monarquia nacional⁷⁵. De resto, nisso, Antonio Vieira

como a de deixar de usar a roupeta nas embaixadas de Holanda e mesmo, por vezes, em visitas ao Paço: “Os padres austeros escandalizavam-se de seus hábitos mundanos, adquiridos nas missões diplomáticas; do vestuário secular, *escarlate e ouro*, notavam eles, que trouxera em Lisboa muitos dias, chegando ao excesso de sentar-se assim vestido no refeitório com os outros religiosos; do abuso de manter ao seu serviço um criado, com ofensa da humildade própria da Companhia de Jesus. E algum malévolo o pintou tão afastado da modéstia, que dizia correrem na corte certas canções amorosas, de que seria ele o autor” (*História de Antonio Vieira*, vol. I, p. 169).

72 *A Contra-Reforma*, p. 40.

73 Sobre algumas das questões fundamentais do pensamento neotomista, Morse comenta o seguinte (confrontando-as com aquelas mais próximas da mentalidade anglo-saxã que anuncia o mundo laico e liberal): “Os ibéricos foram mais cautelosos. Acompanharam as questões-chave durante o final da Idade Média e então, no umbral da modernidade, mantiveram suas posições. Não, a metáfora é incorreta. Eles não cavaram simplesmente trincheiras, mas retrocederam, por razões circunstanciais, ante as implicações últimas das duas revoluções” (a religiosa e científica). E ainda: “Ao retrocederem, porém, os ibéricos estavam muito conscientes de que os tempos impunham uma revisão das orientações da última parte da Idade Média. A adoção do tomismo não era uma conclusão antecipada, nem sequer era viável sem uma significativa modernização” (Morse, *O Espelho...*, p. 29).

74 M. Mullett, *A Contra-Reforma*, p. 40.

75 Como mostra Courtine, é a teologia que fornece “la première forme achevée — celle-là même que lui envieront longtemps justement les États naissants — d’une monarchie absolue, bureaucratisée et centralisée, puisque lui seul pouvait toujours, et en vertu de son principe — le *Principe* par excellence —, assurer une assise véritablement inébranlable à l’exercice de sa puissance” (“L’Héritage...”, p. 92).

não está só em seu tempo e século; eis o que diz Courtine, denunciando o anacronismo da “*thèse commune de la sécularisation*” do Estado absolutista do início dos tempos modernos⁷⁶:

Ce qui caractérise au premier chef la genèse de l’État moderne, ce n’est pas en effet *d’abord* la sécularisation des doctrines ecclésio- ou théologico-politiques — sécularisation qui aboutirait finalement à détacher la puissance publique de son empreinte ecclésiale ou sacramentelle, à la libérer de sa subordination aux fins de la Cité de Dieu, à la dresser dans son auto-suffisance hors de l’“idéologie” politique médiévale. Non! Ce qui nous paraît beaucoup plus important, et significatif, que ce processus indiscutable d’auto-affirmation, c’est au contraire la détermination strictement théologique de cette nouvelle figure de l’État absolu: l’absolutisation — enjeu ultime de la revendication d’hoirie, du conflit pour le principe — passe nécessairement et prioritairement par une re-sacralisation de l’État⁷⁷.

Ainda se vai voltar outras vezes a esse ponto fundamental.

Neste momento, já se vê a importância que assume na argumentação de Antonio Vieira aquilo que tenho chamado de *forma encoberta* na presença divina sob as espécies terrenas. Apenas essa forma, ao mesmo tempo em que *atenua* ao máximo a semelhança externa entre a ordem transcendente e a histórica — porque afinal só uma dessas ordens (a natural, institucional e histórica) tem a face visível —, pode, também, insistir ao máximo sobre a *perfeita coincidência* entre uma e outra, fazendo, então, com que os acontecimentos do mundo e suas instituições tenham imediata relevância para o conhecimento do divino dado ao homem. A forma misteriosa, tão determinante das partidas analógicas de Antonio Vieira (“uno como centro, de quien reparte el discurso líneas de ponderación y sutileza a las entidades que lo rodean”, se se quiser aplicar ao caso a fórmula de Gracián⁷⁸), significa justamente, portanto, a previsão de uma concomitância substancial entre instâncias que, em termos explícitos, não precisam assemelhar-se. A ação histórica do Estado cristão concilia-se *por dentro* (por um processo que bem se poderia chamar de “transsubstancial”) com a vontade divina e seus desígnios providenciais.

76 *Idem*, p. 96.

77 *Idem*, *ibidem*.

78 Ver nota 56 deste capítulo.

Bem observada essa questão, a despeito de todo apego vieiriano ao material e sensível de que o Estado necessariamente se constitui no mundo, não resta dúvida de que a sua posição permanece muito distinta daquela mais laica sustentada a partir das formulações maquiavélicas. Não por acaso foram os jesuítas os que primeiro propuseram, como diz Skinner, “the familiar coupling of Luther and Machiavelli as the two founding fathers of the impious modern State”⁷⁹. E, de fato, se se considerar que Maquiavel, segundo a interpretação de José Antonio Maravall⁸⁰, adotada também por Richard Morse⁸¹, acaba por *desprovidencializar* o Estado, desconsiderar a sua função teológica e providencial a ser desempenhada na história, Antonio Vieira está certamente na fileira contrária do debate. Este, através da aplicação do modo sacramental ao Estado cristão histórico, procura invariavelmente descobrir em cada um de seus atos o sinal misterioso que só pode conduzir a uma manifestação da Providência.

Na perspectiva maquiavélica, o estado é um *artifício* para exercício e manutenção do poder⁸², desvinculado, enquanto tal, da *lex naturalis* que o tomismo pensa como “implantação”⁸³ do divino no Criado — dessa maneira, portanto, realmente não cabe ver na política que ele pratica a consecução (gradativa ou não) de alguma forma de “missão” ou tarefa teológica. Morse, que não chega a dar a devida atenção ao ponto da lei natural, entende a desprovidencialização maquiavélica sobretudo como resultado de seu método, que reúne exemplos das mais diversas épocas e contextos para constituição do modelo artificial, o que dificultaria a necessária “legitimação histórica para um papel providencial” — afirmação, aliás, que ele julga ainda mais apropriada a Hobbes que a Maquiavel⁸⁴. Seja como for, tudo é inverso em Antonio Vieira. Inverso, no sentido neotomista de *harmonização natural* no todo ordenado do Estado das vontades da coletividade e do príncipe; inverso, no sentido forte de que essa harmonização no seio do Estado cristão pode chegar a uma verdadeira via histórica para a finalidade transcendental do homem, a uma via elevada de participação no seu Ser e na sua Providência. De maneira ainda mais clara: para o Padre Vieira, não há artifício de uma

79 Skinner, “The revival of Thomism”, *Foundations...*, vol. II, p. 143.

80 Ver sobretudo *La Philosophie politique espagnole au XVII^e siècle*.

81 *O Espelho...*, p. 58.

82 *Idem, ibidem*

83 Skinner, *Foundations...*, vol. II, p. 148; também Gilson (“Loi et moralité chrétienne”, *L'Esprit...*, p. 316) trata do emprego do termo no tomismo.

84 Morse, *O Espelho...*, p. 63.

política verdadeiramente cristã (e ele certamente existe⁸⁵) que não acabe por revelar-se como uma atualização providencial, não há gesto político do Estado verdadeiramente cristão que não remeta organicamente à sua missão co-participativa dos desígnios de Deus para o mundo e sua história.

Claro que, convém especificar, quando Antonio Vieira julga possível atribuir o modo sacramental ao *Estado* cristão, ele não o faz de maneira imediata, identificando-o à existência atual de qualquer *estado* da religião católica. Mesmo sem avançar muito a questão, é preciso considerar que esse *estado*, na sua determinação como domínio do divino, representa, sobretudo, uma *disponibilidade* presente, imediatamente dada, sim, mas não cumprida ainda inteiramente pelo presente histórico desse Estado: o que existe como Graça dada ainda precisa efetivar-se como vontade que a busca e, então, fazer com que se cumpra toda. O estado (atual) do Estado ainda não é o Estado no estado (atualizado). Isso não é apenas sutileza à Bellarmino⁸⁶; sem tal distinção, não se poderia compreender como, em Vieira, o Sacramento reverte sobre o *mysterion*: a descoberta progressiva do código finalista da Providência. Para quem lê Vieira, a proposição do cardeal Daniélou não é absolutamente estranha: há um *Sacramentum Futuri*⁸⁷, e o Estado é espécie dele (não exclusiva, é claro).

Ou seja, a missão providencial da política está formulada, a rigor, na própria definição de Estado cristão, mas a política que ele efetivamente pratica não encontra ainda uma correspondência satisfatória: ela é incapaz de compreender-se a si mesma, segundo pensa Vieira, como instrumento de atualização da presença divina na história. Assim, a concepção vieiriana de um Estado em que comungam Deus e os homens, unidos apertadamente em uma só vontade, remete a uma potencialidade da história, e, mais do que isso, a uma sua inevitável realidade futura (o “V Império”), que não tarda⁸⁸,

85 Há um “cálculo de Poder”, uma “razão de Estado” que o príncipe cristão deve considerar em sua política de estabelecimento do “bem comum”, apenas que esse cálculo e razão não se podem dissociar da *santidade* de seus fins e das injunções da reta razão (v. Skinner, *Foundations...*, vol. III, p. 172). Um exemplo interessante desse “cálculo político”, que pretende, ao mesmo tempo, obedecer à justa razão e fins santos, é dado na carta que Vieira remete de Roma a D. Teodósio, em 1650: “Os que menos satisfeitos estiverem de S.M., esses chegue V.A. mais a si, que importará pouco que no afeto se dividam as vontades, com tanto que no efeito S.M. e V.A. as achem obedientes e unidas” (*Cartas*, vol. I, p. 265) — em que S.M. é D. João IV, pai do Infante.

86 Bellarmino distingue justamente entre a Graça disponível (*sufficiens*) e a Graça efetivada (*efficax*) — ver a propósito R. F. Miller, p. 118.

87 *Apud* J. A. Hansen, *Alegoria*, p. 49.

88 É conhecido o fato de que Vieira imaginava para breve acontecimentos decisivos na consumação do Reino de Cristo na Terra. Ver, por exemplo, a discussão que Cantel faz a respeito em seu *Prophétisme et messianisme...*, pp. 85-86. Em carta a D. Rodrigo de Meneses, de 24 de dezembro de 1663, Vieira

mas não a uma irrestrita adoção do presente que se mostra nela. No limite, se se quiser acentuar a sua inevitabilidade, é possível pensar esse Estado como uma *latência do futuro* no presente, mas com o cuidado de não imaginá-lo como uma floração de pura imanência — o presente apenas sinaliza-o; como as espécies da hóstia consagrada o podem fazer quando assinalam a transcendência que não é obviamente decorrência delas.

Resumindo o que ficou dito: falar de uma eficácia particular da forma misteriosa da aproximação humano-divina no plano histórico e institucional, relativo à Igreja ou ao Estado cristão, significa, acima de tudo, a possibilidade de propor à consciência uma identidade teleológica, carregada de esperança salvífica, que os movimentos explícitos da história dificilmente permitiriam formular tendo a vista posta, exclusivamente, sobre a rudeza de sua superfície. O grande lance de pensar o misterioso como sendo a forma peculiar (e também a mais eficaz) da união possível entre o humano e o divino é o de *prever* a diferença entre a história e a Providência como *etapa* de sua própria superação. A diferença imediatamente evidente entre um plano e outro torna-se a *aparência* de uma identidade profunda que não poderia ser encontrada sem uma escavação decidida, um mergulho destemido nas práticas menos sublimes do mundo. A rigor, sob esse ângulo, não há diferentes planos, e, portanto, jamais uma *dupla verdade*⁸⁹: um é a face, mais ou menos alterada — a face em alteração —, que o outro deixa exposta.

Vale dizer: pensando a história sob a forma misteriosa, Antonio Vieira não supõe que as razões que ela mostra guardem qualquer autonomia, como não supõe, igualmente, que elas sejam apenas simbólicas: elas são o sinal do real que, apenas, não se esgota aí. Por imunes⁹⁰ — ou cruéis, pois seriam rebeldes ao divino — que os acontecimentos do mundo possam parecer em relação à vontade de Deus, eles não deixam, segundo Vieira crê e argumenta, de ser *efeito* (e não simples representação simulada e sem consistência no Ser, simulacros) de uma substancialização oculta — a qual, aliás, pode ser descoberta pela leitura profético-engenhosa das correspondências dos seus sinais. Apenas, por enquanto, como o diz este genial Gracián, as

chega a confessar ter medo de que suas leituras das profecias sejam ultrapassadas pela realização delas (v. *Cartas*, vol. II, pp. 18-19).

89 Morse, p. 32 de *O Espelho de Próspero*: “Prescindindo da necessidade de uma ‘dupla verdade’, Tomás de Aquino tratava as verdades da fé e as do mundo natural como complementares e sempre compatíveis”.

90 A distância ou dessemelhança que apresenta o mundo em relação à vontade divina que o criou é, no tomismo, resultado das operações livres do arbítrio — o qual, entretanto, pela própria existência e ser sempre remonta analogamente a Deus.

coisas ainda não chegaram “ni aun a la mitad de lo que pueden subir”⁹¹. Para Vieira, entretanto, isso há de ocorrer com uns tantos golpes: toda atenção é necessária para decifrá-los, nenhum cuidado pode suspendê-los.

Pode-se dizer, portanto, que o *topos* da *manifestação oculta* de Deus absolutamente não nega o visível, ao contrário, aviva-o com a atribuição de uma *profundidade* insuspeitada, honra-o com a crença de que esse Deus “imenso e invisível” não sofre, como afirma Vieira, “menoscabo de sua grandeza” quando limitado em tão “pequena esfera”⁹². Na verdade, para lembrar o “Vieira do verso” (se se admite que Vieira, o próprio, seja um “Camões da Prosa”⁹³), é como se tudo o que se vê significasse mais do que desse à vista; como se, seguindo com pertinácia e argúcia a pista da matéria, do sensível, das razões mundanas, históricas, institucionais... nada, nunca, menos que o espírito divino estivesse lá, desde o início até o momento ultimado da comunhão definitiva com o homem. Se é verdade que “en el XVII la variedad es una de las bases de toda concepción barroca”⁹⁴, isso só o é, ao menos no caso de Vieira, porque vário é o estado em que a substância se condensa e o mistério se apresenta. Tal contempla a sua *forma*.

91 “El Criticón”, em *Obras Completas* (pp. 515 e ss.).

92 “Sermão do Santíssimo Sacramento”, 1645, vol. I, citações respectivamente às pp. 138 e 140.

93 Gil de Agrobom, *As Contradições...*, p. 38.

94 Maravall, *Antiguos y Modernos*, p. 83.

(Página deixada propositadamente em branco)

3. OFICINA UNIVERSAL, ARMAZÉM DIVINO

*Está a imensidade de Deus no mundo e fora do mundo;
está em todo lugar e onde não há lugar; está dentro sem
se encerrar, e está fora, sem sair, porque sempre está em
si mesmo.*

ANTONIO VIEIRA, “Sermão de Nossa Senhora do Ó”,
1640.

(Página deixada propositadamente em branco)

DETERMINADA A EFICÁCIA PARTICULAR DE que se reveste, na invenção e na mobilização argumentativa do Padre Antonio Vieira, a forma misteriosa do sacramental, a questão que imediatamente se coloca é relativa à identificação dos *domínios* do mundo sensível que se prestam, preferencialmente, à própria constituição sacramental, na sua maneira de apresentá-la.

Para Antonio Vieira, então, que aspectos do mundo têm, privilegiadamente, que ser interpretados como *espécies* nas quais se *encobre* o Ser divino? Se, enquanto restrito ao Sacramento Eucarístico, tal domínio se limita às espécies do pão e do vinho, no momento em que isso se amplia até a localização de um mundo fundamental de contato entre o humano e o divino (de que o Sacramento Eucarístico, vale repetir, não é senão o modelo projetivo), até onde se ampliariam igualmente as espécies, os sinais visíveis que o espelham? E mais: em que medida essas espécies sacramentais não-canônicas, novos domínios do universo do homem sobre os quais está projetada a potência do modo sacramental, permitem uma *articulação* entre si? Haveria uma gradação entre elas na aproximação do Ser, ou na maneira como o sinalizam e encobrem? Ainda mais particularmente: haveria uma direção para a qual apontariam as projeções do modo sacramental em suas novas espécies, no seio, claro, da direção em que Deus se aponta? A meu ver, quanto a esta última questão, desde já, julgo poder responder afirmativa-

mente. Não há sentido imaginar um universo tão fortemente assistido pela presença divina, como o é o do Padre Antonio Vieira, supondo, ao mesmo tempo, que essa assistência não remeta a uma ordem e a uma finalidade (o que, a rigor, do ponto de vista cristão, não deixa de ser o mesmo).

De qualquer maneira, para ser mais específico, vale a pena observar, de início, que esses domínios têm uma abrangência muito diversa. Pensando da mais ampla para a mais particular, até onde o raciocínio presente nos sermões de Vieira permite supor, o modo sacramental pode incorporar pelo menos três instâncias principais distintas de sua projeção. Uma primeira relativa à própria noção de universo cristão mais favorável à idéia de um Deus que se sinalize nele; uma segunda relativa ao lugar privilegiado dos mistérios litúrgicos — o da Eucaristia, sobretudo —, nessa presentificação do Ser sob a capa das espécies do mundo; uma terceira, enfim, em que o ocultamento, inevitável na comunicação de Deus quando se apresenta no mundo, refere-se à instituição da figura pessoal de um *eleito*, de um favorito da Providência, destinado a ter uma atuação decisiva no desfecho da história humana. Mas isto é só um anúncio; por ora, apenas a primeira dessas instâncias será examinada — as duas outras serão matéria respectiva dos dois próximos capítulos.

Bem pensada a abrangência máxima do modo sacramental, nada do universo dos seres criados fica fora dela. Tal generalidade ressalta o que se poderia chamar, com o Cardeal Newman, de “caráter sacramental do mundo cristão”¹, um *topos* que certamente está presente nos sermões vieirianos. Étienne Gilson, interpretando justamente essa concepção de um universo sacramental, diz o seguinte: “Pour qui comprend le sens de cette idée, le monde chrétien prend donc l’aspect d’un monde sacré, dont la relation à Dieu est inscrite dans son être, comme dans chacune des lois qui en règlent le fonctionnement”². Quer dizer, o mundo e a matéria dele, em seu funcionamento natural próprio, não poderia deixar de referir-se, de alguma maneira, ao Ser primeiro que o causou e sustenta. O conjunto da Criação, movimentando-se segundo suas próprias leis, está pleno de “vestígios” do seu Criador. Eis o que Gilson afirma:

Que la terre tourne ou non, qu’elle soit ou non au centre du monde, que les énergies physicochimiques dont elle est le lieu se révèlent à nous toujours

1 *Apologia pro vita sua*, citado por E. Gilson, em *L’Esprit...*, p. 101.

2 Gilson, “Analogie, causalité et finalité”, *L’Esprit...*, p. 102.

plus fécondes, rien ne peut faire que, par la pensée chrétienne, les choses ne soient fondamentalement autant de vestiges de Dieu et comme les traces laissées par l'action créatrice sur son passage³.

E, depois, referindo-se a essa mesma posição, compartilhada pelo jansenista Pascal (que, sob esse aspecto, pouco difere da do jesuíta Vieira), completa: “Pascal n’était pas complètement ignorant de ce qu’est une explication scientifique; pourtant, en plein XVII^e siècle, et après Descartes, il osait encore écrire que ‘toutes choses couvrent quelque mystère; toutes choses sont des voiles qui couvrent Dieu’”⁴. Não sendo autônomo, mas, sim, criado, sustentado e dirigido pelo Ser divino, o mundo guarda necessariamente em suas múltiplas disposições as marcas daquele que, para o cristão, o fabricou do nada, ou, da maneira que preferem os tomistas, tudo fez com que emanasse de si⁵. Mesmo a causalidade física entre os seres criados não poderia ser entendida senão como um desses vestígios do Ser que, deste ponto de vista, é Causa Primeira de tudo que há, e nada há de que ele não seja a Causa.

A base mais ampla do sacramental vieiriano incide, portanto, sobre esse mesmo universo em que a tradição agostiniana reconhecia a “ordem”⁶ e a que Santo Tomás, interpretando-a de modo definitivo, atribui uma relação

3 *Idem*, pp. 108-109.

4 *Idem*, p. 109.

5 Do ponto de vista cristão, como é sabido, a criação dos seres pelo Ser é *ex nihilo*, isto é, produzida por sua vontade a partir do nada. Aí, pela primeira vez na história das idéias da gênese universal, afirmava-se que nada precedia ao ato de criação divina. Nesse sentido, justamente, para marcar a diferença dessa noção de criação em relação às outras concebidas pelo pensamento pagão, os tomistas preferem falar menos em criação que em “emanação do ser total e universal”, ou ainda “emanação do ser total, a partir do nada”. Gilson, no seu capítulo “Causalité et participation”, da *Introduction...*, discute detalhadamente essa questão (especialmente às pp. 152 e ss.); ver também o que diz o próprio Santo Tomás, em seu *Compêndio de Teologia*: o capítulo 99 (“Solução das Objeções que Afirmam a Eternidade da Matéria”) procura afastar qualquer entendimento da criação como “mudança” em vez de geração a partir do nada, ou da existência de qualquer “potência” do criado fora da vontade absoluta de Deus (pp. 103-104).

6 “L’ordre, dit saint Augustin, est la disposition qui assigne aux choses, semblables ou différentes, la place qui leur appartient. Pour se connaître, il faut donc se mettre à sa place, au dessous de ce à quoi l’on est inférieur, au-dessus de ce à quoi l’on est supérieur” (Gilson, *L’Esprit...*, p. 220). A respeito de Santo Agostinho será preciso notar ainda que, a despeito de seu vivo sentimento da queda do homem, a “desordem” ou o “mal” não existem senão em decorrência de uma vontade humana que, entretanto, não foi criada má, e nem mesmo “indiferente” (como depois se pretendeu na doutrina luterana da *adiaphora*): “Elle a été créée bonne et telle qu’il lui suffisait de continuer de l’être sans effort pour atteindre une parfaite béatitude” (Gilson, *L’Esprit...*, p. 127). E diz ainda Gilson: “Nul n’est plus loin que saint Augustin de considérer comme sans valeur le monde en état de nature déchue. D’abord, il lui serait interdit de le faire par ses propres principes métaphysiques. Puisque le mal n’est que la corruption d’un bien et ne peut subsister que dans ce bien, tant qu’il y a du mal, il y a du bien. Assurément, nous sommes loin du degré d’ordre, de beauté et de mesure que Dieu avait conféré au monde en le créant, mais si le péché avait anéanti tout le bien, il aurait anéanti tout l’être et le monde aurait cessé d’exister” (*L’Esprit...*, pp. 127-128).

particular de *analogia* com seu Criador. Em relação a esta analogia, Gilson comenta: “Si donc l’univers chrétien est un effet de Dieu, et la notion de création l’implique, il doit nécessairement être un analogue de Dieu”⁷. Vale dizer, a analogia de que fala Santo Tomás é a que há entre a causa e o efeito: “Toute cause produit un effet qui lui ressemble: Omne agens agit sibi simile”⁸.

Mas Gilson faz ainda duas especificações importantíssimas para o entendimento correto da analogia que mantém o mundo em relação a seu Criador na perspectiva tomista. A primeira é que essa analogia não implica qualquer sentido de adição: o Ser permanece o mesmo antes e depois da criação dos seres. Eis: “Dieu ne s’est rien ajouté par la création du monde, il ne se retirerait rien par son anéantissement, ces deux événements étant d’une importance capitale pour les êtres auxquels ils arrivent, mais nulle pour l’Être qu’ils ne concernent aucunement en tant qu’être”⁹. A segunda, por outro lado, deixa claro que a relação Criador-criado não é absolutamente casual: a analogia implica a idéia de “participação”, de inspiração originalmente platônica, mas modificada aqui pela idéia cristã ortodoxa de que os seres jamais se tornam idênticos ao Ser. Eis como Étienne Gilson coloca esse ponto, particularmente relevante para que se possa entender as ambigüidades movidas pela retórica de Antonio Vieira:

Mais un analogue pourtant, c’est-à-dire beaucoup plus qu’un effet auquel s’ajouterait comme accidentellement une ressemblance avec sa cause. Comme l’effet dont il s’agit ici est celui que tous les autres présupposent: l’être même, c’est dans son existence et substantiellement que la créature est un analogue du créateur¹⁰.

Essa mesma implicação da participação na analogia cristã é explicada por outro comentarista¹¹ em termos de *proporção e atribuição*; diz ele:

[...] compreende-se como todos os entes criados enquanto entes convêm com Deus analogamente, seja por analogia de proporcionalidade pró-

7 Gilson, “Analogie, causalité et finalité”, em *L’Esprit...*, p. 97.

8 *Idem, ibidem*. Vieira retoma explicitamente essa fórmula no sermão dedicado a Nossa Senhora do Ó: “As obras sempre se parecem com seu autor” (vol. VI, p. 89).

9 “Analogie...”, em *L’Esprit...*, p. 97.

10 *Idem*, pp. 97-98.

11 Tal é o que diz o jesuíta Carlo Giacon em seu estudo a propósito da “segunda Escolástica”. A citação é do capítulo “A Analogia do Conceito de Ente”, p. 240 do volume segundo. A tradução que utilizo é de João Adolfo Hansen.

pria, porque esses são verdadeiramente e intrinsecamente entes, ainda que necessariamente dependentes Dele, seja por analogia de atribuição, porque o que absolutamente plenamente é, é Deus, e esses são somente suas imagens e semelhanças.

Nesse sentido justamente é que, para retornar a Gilson, “toute métaphysique chrétienne requiert l’usage des notions de similitude et de participation”¹², a despeito das dificuldades que possam trazer. E uma dessas dificuldades, citadas por ele, é precisamente aquela colocada pelo pensamento lógico de tipo exclusivo, adotado pelos modernos: “Que la notion de participation répugne à la pensée logique, c’est chose possible, puisque toute participation suppose que ce qui participe est et n’est pas ce dont il participe”¹³. Mas se isso repugna a uma lógica antiescolástica¹⁴, bem contrário é o sentimento do Padre Vieira diante dessa noção: ser e não-ser é a sua grande questão. Noções como semelhança, similitude, participação, analogia, interessam-lhe justamente pelas dificuldades que opõem a uma precisa definição de contornos entre o que é do Ser divino e o que é do universo criado — não, claro, que Vieira negue a diferença entre eles, o que ele nega é a definição de limites que procurem dissolver a concomitância misteriosa entre as ordens. A rigor, as “dificuldades” modernas do tomismo aqui entrevistadas são os trunfos com que conta a sua retórica afiada na concepção sacramental do mundo.

É de ver, nessa direção, o gosto com que Antonio Vieira, nesse estupendo “Sermão de Nossa Senhora do Ó”, pregado na Igreja de Nossa

12 Gilson, “Analogie...”, *L’Esprit...*, p. 98.

13 *Idem, ibidem*.

14 Do ponto de vista escolástico, a noção de “participação” é, além de metafísica, lógica. Giacon, no capítulo citado, “A Analogia do Conceito de Ente”, afirma o seguinte: “As questões da analogia em geral e da analogia do ente em particular são questões *lógicas*, como é uma questão lógica a dos universais: trata-se de fato de determinar em qual sentido e em qual modo são verdadeiras nas proposições as atribuições de um predicado e um sujeito. Mas as questões lógicas recebem sua explicação ontológica por meio da solução das questões metafísicas, e como a doutrina da composição hilomórfica dos corpos e da matéria prima qual princípio de individuação resolvem ontologicamente a questão dos universais, assim a doutrina da distinção real nas criaturas entre a essência e a existência resolve ontologicamente a questão da analogia do ente” (*La Seconda Scolastica*, vol. II, pp. 239-240). E Giacon diz ainda: “Em lógica o ente é análogo porque é afirmado de toda coisa e segundo tudo aquilo que uma coisa é: ora, assim como toda coisa é distinta de outra, e assim não se identifica com nenhuma outra, assim como Pedro não é Paulo, o ente que inclui a pedreidade de Pedro, e o ente que inclui a paulinidade de Paulo não são entes em modo igual, mas diverso: Pedro e Paulo, segundo o ser que têm, são diversos um do outro, dizem assim uma ordem diversa ao ser. Os entes, portanto, dizendo cada um deles uma diversa ordem ao ser, são radicalmente diversos nisto em que convêm, não são portanto nem unívocos nem equívocos; são análogos” (*idem*, p. 240). A tradução é de João Adolfo Hansen.

Senhora da Ajuda, na Cidade da Bahia, em 1640, chega a encontrar a forma geométrica dessa analogia:

A figura mais perfeita e mais capaz de quantas inventou a natureza e conhece a geometria é o círculo. Circular é o globo da terra, circulares as esferas celestes, circular toda esta máquina do universo, que por isso se chama orbe, e até mesmo Deus, se sendo espírito pudera ter figura, não havia de ter outra, senão a circular. O certo é que as obras sempre se parecem com seu autor; e fechando Deus todas as suas dentro em um círculo, não seria esta idéia natural, se não fora parecida à sua natureza¹⁵.

A mesma analogia (mas sem o espetáculo da geometria) Vieira faz surgir em outra passagem particularmente interessante, dessa vez no sermão de 1639 dedicado a São José. Aí o trabalho humano, na dimensão honesta, cotidiana e natural que lhe é dada na oficina de José, apresenta-se como análogo ao “fabro” da Criação, e Cristo, ao trabalhar nela, dá a melhor medida dessa analogia. Eis:

O primeiro fabro que houve no mundo, diz Santo Ambrósio, foi Deus, que fabricou o mesmo mundo, que ensinou a Noé a fabricar a arca, a Moisés a fabricar o tabernáculo, a Salomão a fabricar o templo, com todas as medidas, com todas as proporções, e com todos os primores donde depois os tomou e aprendeu a arte. Mas, deixando o fabro divino, que era o Pai de Cristo no céu, vamos ao fabro da terra [...]. Qual é o mais nobre homem, e de mais alta e qualificada nobreza que houve neste mundo? [...] Aquele humilde oficial chamado José, que em uma nobre tenda de Nazaré, com um dos instrumentos da sua arte, estava cortando ou acepilhando um madeiro¹⁶.

Ou seja, o trabalho humilde de José com a madeira é *figura* (analogia, portanto) do hilomórfico da Criação.

Na verdade, em termos ainda gerais, uma vez clara a idéia de um universo sacramental, a natureza mesma é um meio seguro de iniciação à fé; essa proposição, cara aos escolásticos, é muitas vezes acentuada radicalmente por Antonio Vieira. A partir, por exemplo, de uma citação de Tertuliano, no “Sermão do Santíssimo Sacramento”, de 1645, ele diz:

15 Vol. VI, p. 89.

16 Vol. XVIII, pp. 408-411.

Deu Deus primeiro aos homens por mestra a natureza, havendo-lhes de dar depois a profecia, porque as obras da natureza são rudimentos dos mistérios da graça, e muito mais facilmente aprenderiam os homens o que se lhes ensinasse na escola da fé, tendo sido primeiro discípulos da natureza: *Quo facilius crederes prophetiae discipulus naturae*. Se queres ser mestre na fé, faze-te discípulo da natureza, porque os exemplos da natureza te desatarão as dificuldades da fé¹⁷.

E, para acrescentar nitidez ao caminho natural para o conhecimento do Ser divino, Vieira desdobra-o em uma especificação análoga, dada igualmente ao homem: a razão¹⁸. Eis como o Padre Vieira ressalta o seu papel, a ponto de considerá-la, em seu próprio funcionamento, como um modo eficaz de *revelação*:

Por isso dizia Davi, falando de seus olhos, uma coisa muito digna de reparar, em que ninguém repara: Revela *oculos meos, et considerabo mirabilia de lege tua* (Sl 118, 18): Senhor, revelai-me vossas maravilhas, para que eu as conheça, mas revelai-me os olhos para que conheça vossas maravilhas! Sim, porque muitas vezes os olhos contradizem as maravilhas de Deus, como se vê no mistério da Eucaristia. E para entender semelhantes maravilhas, são necessárias duas revelações: uma revelação nas maravilhas, para que o entendimento as conheça, outra revelação nos olhos, para que a vista a não contradiga. Mas esta segunda revelação não é necessário que a faça Deus; basta que a faça a razão¹⁹.

17 Vol. I, p. 163.

18 *Razão* é, do ponto de vista tomista adotado por Vieira, sempre “razão natural”, isto é, potência humana que participa da *lex naturalis* que Deus inscreve em todo o criado e cujo funcionamento, por ter tal Causa, tende a tal Fim. “On peut donc dire que la loi éternelle est pour ainsi dire ‘transcrite’, ‘inscrite’, dans notre cœur. Si la raison est la règle qui mesure la bonté ou la malice de notre volonté, elle le doit à cette règle suprême, qui n’est elle-même que la raison divine rayonnant en nous par mode de participation” (Gilson, *L’Esprit...*, p. 316). É importante notar ainda que os neotomistas, ao afirmarem uma dupla essência, racional e voluntária, da lei da natureza, opunham-se às teses ockhamistas e à *via moderna* que entendia a lei da natureza como um “faça-se” arbitrário e desistia de descobrir nela seus princípios racionais. Os dominicanos foram ainda mais radicais que os jesuítas nessa oposição. Para de Soto, por exemplo, como o cita Skinner, “the law of nature is simply a dictate of right reason” (“The Revival...”, *Foundations...*, vol. II, p. 149).

19 “Sermão do Santíssimo Sacramento”, 1645, vol. I, p. 167. Procedimento semelhante se encontra já na literatura medieval espanhola em um documento chamado de *Setenario*, citado por Maravall: “En él, el autor se compromete a demostrar las verdades de la religión, no por profetas u otros testimonios de autoridad, sino ‘segunt natura’, que equivale a según razón natural” (*Antiguos y Modernos*, p. 234).

Aqui, como é possível notar facilmente, o Deus de Antonio Vieira aproxima-se muito mais do de Santo Tomás do que do de Santo Agostinho (o do primeiro sendo, segundo o diz Gilson, “plus généreux”²⁰ que o do segundo, uma vez que “Il a créé un intellect à qui rien ne manque de ce qui lui est nécessaire, et particulièrement de ce qui est requis pour l’exercice de sa fonction propre: connaître la vérité”)²¹. Dado que tanto os objetos naturais quanto o intelecto humano são análogos ao Ser de Deus, a conciliação entre ambos (que caracteriza a possibilidade de verdade, para Santo Tomás²²) representa, igualmente, uma participação na verdade divina. Apenas que Antonio Vieira tem lá as suas modulações costumeiras em relação ao tomismo: a sua argumentação insiste, por exemplo, em destacar o aspecto “maravilhoso” da natureza, e, a partir daí, em supor nessa razão uma capacidade verdadeiramente tremenda de penetrar no cerne dessas maravilhas, como se o mais secreto da providência estivesse relativamente próximo do que seria disponível ao conhecimento humano.

Se em Santo Tomás o processo de inteligência humana é, enquanto tal, entendido como análogo à inteligência divina de si mesmo²³, esse reconhecimento analógico leva-o imediatamente a considerar a sua contrapartida, qual seja, a existência de uma *distantia maxima*²⁴ entre o que o homem pode “naturalmente” conhecer por seu intelecto e o que Deus realmente é enquanto puro Ser e conhecimento perfeito que tem de si (o que, do ponto de vista do tomismo, significa exatamente o mesmo: “être et connaître sont

20 “La Gloire de Dieu”, *L’Esprit...*, p. 147.

21 *Idem, ibidem*.

22 Nas “Questões Discutidas sobre a Verdade”, Santo Tomás diz o seguinte: “A primeira relação do ente com o intelecto consiste no fato de aquele corresponder a este, correspondência que se denomina assemelhação ou concordância entre o objeto e a inteligência, sendo que nisto se concretiza formalmente o conceito de verdade” (p. 27); e ainda: “O que o verdadeiro acrescenta ao ente é a concordância ou assemelhação entre a coisa e a inteligência, concordância da qual deriva a cognição da coisa” (*idem, ibidem*). Ou seja, para Santo Tomás, tanto o intelecto quanto a coisa participam do conhecimento da “verdade relativa” do homem. As coisas criadas por Deus, uma vez que o ato criador é real, são verdadeiras, ainda que contingentes. Daí justificar-se plenamente a afirmativa de Gilson de que o pensamento cristão é “realista” por natureza (ver “La Connaissance des choses”, pp. 234 e ss., e “L’Intellect et son objet”, pp. 249 e ss., do *L’Esprit...*).

23 “Toute la fécondité de la pensée, tout le pouvoir constructeur qui lui permet d’élever l’édifice de la connaissance à la lumière des principes, lui viennent de ce qu’elle est, par ce qu’il y a en elle de plus haut et de plus profond, une participation créée à la lumière divine” (Gilson, “La Connaissance de soi-même”, p. 231 do *L’Esprit...*). Ou: “c’est par l’empreinte même de la lumière divine en nous que nous connaissons tout” (“La Gloire de Dieu”, *L’Esprit...*, pp. 146-147).

24 Na “Súmula contra os Gentios”, Santo Tomás observa expressamente que “a inteligência humana é incapaz, pelas suas próprias forças, de apreender a substância ou a essência íntima de Deus” (p. 65). Ver também o comentário de Gilson a propósito dessa questão em seu belo “L’Intellect et son objet” (p. 258 do *L’Esprit...*).

en Dieu une seule et même chose: intelligere Dei est ejus esse”²⁵). Já a retórica hermenêutica de Antonio Vieira tem sempre muito menos preocupações com as distâncias e diferenças do que com as possibilidades de conciliação e semelhança. O que ele *ressalta* da analogia tomista que adota é, antes de mais nada, o *topos* de que o conhecimento racional da natureza corresponde a uma descoberta de pistas deixadas por Deus para servir de guia para suas criaturas. Ou seja, segundo o que nele se articula, o conhecimento natural de que as criaturas humanas são capazes significa a base de uma *revelação* voluntária e generosamente propiciada pelo Ser divino — a base, portanto, de uma descoberta sobrenatural indicada e desejada por Deus.

Mas o caráter sacramental que Vieira atribui ao mundo, da mesma forma que se afirma através da noção tomista de analogia aplicada à idéia de causa, também o faz tendo em vista a de *finalidade* que preside a Criação. O universo que guarda semelhanças com a Causa Primeira (como efeito que é dela) também as guarda necessariamente com a sua Causa Última²⁶.

A respeito dessa idéia, em Santo Tomás, Gilson comenta: “Né d’une cause finale, l’univers est nécessairement impregné de finalité, c’est-à-dire que l’on ne saurait en aucun cas y dissocier l’explication des êtres de la considération de leur raison d’être”²⁷. E ainda mais claramente: “Dans toutes ses actions, l’homme est un témoin vivant de la présence de la finalité dans l’univers”²⁸.

À noção de *finalidade* liga-se ainda uma outra, a de *Providência*: o que foi criado estritamente sob a vontade de Deus não pode deixar de regular-se por aquilo que o ordena para seu fim²⁹. Antes de verificar, porém, como essa noção vai ser mobilizada nos sermões de Vieira, vale a pena trazer

25 Gilson, “L’Être et les essences”, *Introduction...*, p. 117.

26 “Si donc nous posons, comme requise pour l’intelligibilité de l’univers, une cause créatrice, la cause finale de cette cause créatrice ne peut être qu’elle-même” (*L’Esprit...*, p. 104). E ainda: “Or, nous sommes sûrs qu’il y en a dans l’homme qui est incontestablement une partie de la nature et, de ce point de vue, tout ce qui nous semblait vrai de l’analogie nous semble beaucoup plus évident encore de la finalité” (*idem*, pp. 106-107).

27 *Idem*, p. 105.

28 *Idem*, p. 107.

29 “Or, lorsque c’est par une volonté agissante que des choses sont produites, chacune d’elles est ordonnée par cet agent en vue d’une certaine fin, car, le bien ou la fin étant l’objet propre de la volonté il faut nécessairement que ce qui procède d’une volonté soit ordonné en vue d’une certaine fin. Chaque chose atteint sa fin dernière par son action, mais il faut que cette action soit dirigée par Celui qui a conféré aux choses les facultés mêmes par lesquelles elles agissent. Il est donc nécessaire que Dieu, qui est en soi parfait, et dont la puissance dispense l’être à tout ce qui existe, régisse tous les êtres sans être régi lui-même par aucun; et il n’y a rien qui soit soustrait à son gouvernement, comme il n’y a rien qui ne tienne de lui son existence” (Gilson, “La Providence chrétienne”, p. 170 do *L’Esprit...*).

à evidência esta síntese gilsoniana do entendimento sistematizado por Tomás de Aquino a propósito da Providência. Ele diz o seguinte:

Dieu a créé et ordonné toutes choses en vue d'une fin. Mais quelle est cette fin? Nous le savons désormais, c'est Dieu: *Omnia propter semetipsum operatus est Dominus*. Dire qu'il régit le monde par sa providence, c'est donc dire simplement qu'il ordonne toutes choses en vue de lui-même par sa science et par sa volonté³⁰.

Quer dizer, o que o caráter sacramental procuraria deixar claro é a tópica cristã de um “universo orientado”³¹, cujas menores ocorrências têm sempre um sentido participado em seu caminho para o Ser. Nessa sua orientação natural para o fim que forneceu a razão de sua Criação, o mundo encontraria a sua “estabilidade fundamental”³². E é preciso lembrar que, nessa perspectiva, tal orientação se compõe com o voluntário do arbítrio, cuja escolha concorre precisamente para a ordem realizada já na mente de Deus, em que não há tempo, mas eternidade³³.

São inúmeras as passagens dos sermões de Antonio Vieira que se organizam em torno dessa concepção sacramental do universo, definida tanto pelo seu caráter analógico causal quanto pelo finalista e providencial. No sermão pregado em Roma, em 1674, alusivo às Cadeias de São Pedro, há um trecho que pode mostrar bastante bem a sua maneira de argumentar a questão. Aí, de início, a partir de Boécio e Cornélio, ele afirma que a efetivação da Providência não corre risco algum, a despeito da aparente confusão do mundo: ela estaria garantida por certos “nexos” entre as coisas que, entretanto, apenas o intelecto divino conhece inteiramente (como o artífice a planta secreta de sua obra). Eis o trecho:

30 *Idem, ibidem.*

31 *Idem*, p. 108.

32 *Idem, ibidem.*

33 Diz Gilson: “Ceci est éminemment vrai de l'homme, à travers qui toutes choses sont ordonnées vers Dieu, mais ce l'est aussi d'une vérité tout à fait générale, car toutes choses, même les natures dénuées de connaissance, tendent en fait vers Dieu par leurs opérations. Dans un monde ainsi fait, la poursuite des fins propres coïncide avec celle de la fin suprême et tout être cherche la beauté en cherchant son propre bonheur. L'homme seul est capable de savoir qu'il le fait, mais c'est ce qu'il fait même s'il n'a pas conscience de le faire. Tel est cet 'amour physique' de Dieu dont s'inquiètent seuls ceux qui ont perdu de vue ce qu'est une nature créée, imprégnée jusqu'en ses moindres fibres, et dans toutes ses opérations, de l'efficace divine qui l'habite et en qui elle a vraiment l'être, le mouvement et la vie” (“L'Être, l'acte et la fin”, em *Introduction à la philosophie chrétienne*, p. 217).

Boécio, a quem segue Santo Tomás, e comumente os teólogos, definindo a providência, diz que é a série de todas as coisas e suas causas ordenadas na mente divina, e encadeadas e ligadas entre si com uns nós maravilhosos e secretos que ninguém pode desatar: *Providentia est series causarum, rerumque in mente Dei, quae omnia suis necit ordinibus miris, arctisque, sed arcanis nobis*. E Cornélio, comentando o mesmo Boécio, ainda o declara com maior expressão: *Deus per congruos providentiae suae modos, quos in thesauris sapientiae suae reconditos habet, facit ut omnes rerum temporumque successus invicem apposite nectantur, ac velut ansulae sibi invicem inserantur, et catenam elegantem efficiant*: De sorte que os sucessos dos tempos e das coisas, ainda que pareçam diversos e encontrados, estão na mente e providência divina ordenados e atados entre si de tal modo que, como anéis ou fusis enlaçados uns nos outros, compõem uma uniforme e elegante cadeia³⁴.

E, posteriormente, especificando mais a questão, Antonio Vieira interpreta a própria vontade humana soberanamente livre como a forma mais “fina” e “maravilhosa” de atualização providencial. O livre-arbítrio, tão caro ao intelectualismo jesuítico³⁵, é apresentado como a efetivação em mais alto grau da vontade transcendente: “O nobre, o alto, o fino, o maravilhoso da providência divina, não é fazer a sua vontade violentando a minha: é deixar livre e absoluta a minha vontade, e com a minha, e pela minha, conseguir a sua”³⁶.

Em termos rigorosos, desse ponto de vista, a mais alta providência divina identifica-se com a própria natureza sacramental universal, sendo desnecessária, então, qualquer outra intervenção de cunho manifestamente “maravilhoso”, ou que fuja ao próprio movimento interno natural das coisas e seres. Diz Vieira:

34 Vol. VI, pp. 198-199.

35 Enquanto para Duns Scott ou Ockham a liberdade é “indeterminação radical da vontade”, para os jesuítas, que seguem as posições aristotélico-tomistas, a “escolha” (decisão da vontade) só pode ser caracterizada a partir de uma deliberação racional. Separar razão e vontade, como faz a teologia da *via moderna*, equivaleria, para eles, a rebaixar a “escolha” ao “nível dos apetites puramente sensíveis” dos animais (ver a propósito “Libre arbitre et liberté chrétienne”, em *L'Esprit...*, pp. 284 e ss.). Sob esse aspecto, não é de espantar que Vieira considere a questão a partir de Boécio, cuja posição é diretamente oposta à de Scott: para ele, a razão é o fundamento do ato livre, muito mais que a vontade (ver Gilson, *op. cit.*, p. 291). Também é preciso dizer que os neotomistas dominicanos eram em geral ainda mais radicalmente intelectualistas que os jesuítas (cf., por exemplo, “The Revival of Thomism”, *Foundations...*, vol. II, p. 149).

36 “Sermão das Cadeias de São Pedro”, 1674, vol. VI, p. 201.

A providência, que violenta a vontade e poder humano, que se ajuda da onipotência; porém a providência que deixa obrar à potência humana tudo quanto pode, e deixa executar à vontade humana tudo quanto quer, é providência sem ajuda de outro atributo, e por isso pura providência. A potência e a vontade de que se serve a providência, em tal caso, não é a divina e sua, senão a humana e contrária; e quanto mais permite à contrária, tanto é mais providência; quanto mais concede à humana, tanto é mais divina³⁷.

Não é senão pelo peso atribuído por Antonio Vieira a uma concepção sacramental do mundo que se pode explicar a espantosa clareza com que ele afirma a idéia de que os fins divinos, no que têm de mais próprios de si, não têm senão que aguardar o seu cumprimento pelos meios humanos entregues a si mesmos.

Claro: o modo sacramental atribuído ao universo não interdita Deus de intervir “sobrenaturalmente” nele como bem lhe aprouver (não se recusa, por assim dizer, um lugar para o *milagre* — Gilson nota que, entre os escolásticos, ele é “tecnicamente” previsto com a noção de *potencia obedientialis*: “La puissance obédientielle est donc d’abord cette possibilité, inhérent à la nature créé, de devenir ce que Dieu pourra vouloir et voudra qu’elle devienne”³⁸). Ou seja, as leis naturais (nas quais sempre atua a vontade divina) estão, por isso mesmo, permanentemente *sob* a lei superior dessa vontade da qual dependem. Apenas que, nessa perspectiva sacramental, o que se ressalta como acima de tudo obediente à divindade é a própria *dinâmica* das leis naturais e dos atos livres do homem: o funcionamento básico do mundo (uma hierarquia de leis) já está, como ficou dito, *impregnado* pela vontade divina. Daí que, para o Padre Vieira, colhe bem a afirmação de Gilson segundo a qual “de même qu’en un sens, pour le chrétien, tout est miracle, de même aussi, en un sens, tout est grâce”³⁹, querendo com isso significar que o milagre já se encontra inscrito na própria operação regular que define a natureza⁴⁰.

Lembrando-se de um sermão tão conhecido quanto aquele dedicado ao “Bom Sucesso de Nossas Armas contra as de Holanda”, de 1640, alguém pode duvidar do que se afirmou aqui e achar que, pelo contrário, Antonio Vieira, através dele, justamente conclama os céus para intervirem milagrosa-

37 Vol. VI, pp. 201-202.

38 Gilson, “Le Moyen Âge et la nature”, *L’Esprit...*, p. 360.

39 *Idem*, p. 361.

40 Da mesma forma que, nesse raciocínio, “le libre arbitre est et ne cesse d’être une grâce” (*idem, ibidem*).

mente em um tempo-lugar específico como o da iminente batalha contra os invasores da Bahia. Mas é muito fácil ver que a argumentação toda de Vieira se sustenta sobre a idéia de que poderia haver⁴¹, isto sim, por parte de Deus, a quebra de uma *lei* (para não falar já aqui de um termo de compromisso que estará no centro de um domínio posterior da projeção do sacramental: a *aliança* do povo eleito⁴²) que regulava ordinariamente as suas relações com os portugueses, caso permitisse a vitória herege (e, mais do que isso, a vitória herética). Nesse sentido, o que Vieira pede, na sua perspectiva juridicamente fundamentada, não é nenhum milagre ou concessão extraordinária, mas o simples e rígido *cumprimento* da lei. Ou seja, se convém ainda aí se falar em milagre, ele tem que ser entendido no eixo das relações sistemáticas em que Deus dispõe suas relações com o mundo; se há *casuismo* no pedido vieiriano de intervenção, ele o é apenas no sentido próprio, que recebe na “segunda escolástica”⁴³, relativo ao esforço para trazer uma situação particular ao estado de normalidade anterior a ela ou à sua manifestação⁴⁴.

A esse respeito, também, um outro sermão do Padre Vieira, o da “Primeira Oitava da Páscoa”, pregado na Capela Real lisboeta, em 1647, é bastante elucidativo da posição de seu discurso. Referindo-se à passagem do Novo Testamento em que Cristo já ressuscitado aparece aos discípulos que caminham em direção a Emaús, o Padre Antonio Vieira argumenta da seguinte forma:

Ia o Senhor com eles. Aqui reparo, ou aqui paro, que também imos caminhando. O intento de Cristo era mandar a estes discípulos reduzidos e consolados para Jerusalém, aonde estavam os apóstolos também tristes. Pois, se o seu intento era encaminhar os discípulos para Jerusalém, como

41 É interessante pensar nisso como uma *possibilidade*, porque é a existência dela (e não a quebra efetiva) que motiva o pregador a enunciar o sermão que pode sustar a sua ocorrência. Ou seja, o possível (no plano dos acidentes) conduz à ação que reorienta providencialmente esses acidentes em sua ordem adequada.

42 Em Vieira, como é sabido, o providencial jamais se dissocia da relação pessoal e paternal de Deus para com o povo com que tem uma relação particular: ou seja, nele, a idéia da vontade de Deus está associada à de que a Providência é, igualmente, uma eleição. O capítulo 5 deste livro tratará especificamente desta questão.

43 Termo criado por Giacon (“La Seconda Scolastica”) para designar justamente a retomada tomista no período da Contra-Reforma.

44 A esse respeito, Morse, falando de um neotomista importante como o dominicano Vitoria, afirma justamente que este “enfrentou um problema de casuística — ajustar a experiência a cânones respeitáveis — mais do que de reconstrução” (*O Espelbo...*, p. 60). E depois que, em Vitoria, “o universalismo deve encontrar expressão num conjunto de circunstâncias único” (*idem*, p. 61), e também que “Vitoria tinha que *adaptar* o particular a um antigo universal” (p. 61). Não resta dúvida de que todas essas afirmações se aplicam perfeitamente bem a Vieira.

se vai o Senhor andando com eles para Emaús: *Et ipse ibat cum illis?* — O caminho de Emaús e o caminho de Jerusalém eram encontrados, e Cristo deixa-se ir com os discípulos para Emaús, quando os quer levar para Jerusalém? Sim, porque essas são as maravilhas da Providência divina: levar-nos a seus intentos pelos nossos caminhos. Conseguir os intentos de Deus pelos caminhos acertados com Deus, isso é providência vulgar; mas conseguir os intentos de Deus pelos caminhos errados dos homens, essas são as maravilhas da sua Providência. Ir a Jerusalém pelo caminho de Jerusalém é estrada ordinária; mas ir a Jerusalém caminhando para Emaús, só Deus o faz⁴⁵.

Mais uma vez, portanto, o que fica evidenciado no sermão de Antonio Vieira é que a Providência, para ser eficaz como é, não precisa mais do que ir dando a corda ao organismo ou máquina do mundo. Nos movimentos, acontecimentos, sucessos, mudança que é o mundo, desde o princípio, entretanto, está selada de uma vez para sempre a vontade imutável e sempre igual a si mesma de que todo o Criado provém e ecoa.

Por aí também se pode ver que o “navegar” da pregação no mar de coisas e, ainda mais, na maré das cortes, a despeito do risco de estar sempre “entre Cila e Caribdes” (“ou não haveis de cortar direito, ou haveis de dar a través com o navio”⁴⁶), sempre pode igualmente tomar rumo e porto.

Entretanto, quanto mais vai ficando clara a maneira vieiriana de argumentar sobre a figura sacramental do universo, tanto mais o vai, também, a idéia de que ela se traduz sobretudo pelo que no universo se *apresenta* hierarquicamente instituído. O modo sacramental sempre coloca em evidência uma referência piramidal, e, mais precisamente, *monárquica*, em que se realiza. E, ainda mais quando se trata de afirmar o providencial do arbítrio e da escolha livre, esses conceitos, como se viu, para Antonio Vieira, sempre se interpretam à luz de um processo de ordenamento da vontade. Assim, por exemplo, ele afirma que: “A ordem hierárquica da Providência divina, no governo de suas criaturas, é governar superiores e súditos, mas os súditos por meio dos superiores, e os superiores imediatamente por si mesmos”⁴⁷. Ou seja, a hierarquia, por ser uma ordenação de práticas, e ser ela mesma uma prática, constitui sempre uma maneira segura de identificar as marcas do sacramental.

45 Vol. XIV, p. 61.

46 *Idem, ibidem.*

47 “Sermão das Cadeias de São Pedro”, Roma, 1674, vol. VI, p. 184.

Diante dessa figuração, é fácil fazer corresponder a ela o princípio da formação jesuítica, em que a obediência tem um papel de grande destaque. Como diz Guillermou:

Um jesuíta vive com o sentimento constante de pertencer a uma sociedade fortemente hierarquizada. Depende intimamente do seu superior imediato, que deve exercer uma autoridade sem fraqueza sobre os seus subordinados. Está talvez aí o traço distintivo de sua vocação: ao aderir à Companhia de Jesus, sabe antecipadamente que deverá, segundo a fórmula admitida, consentir no holocausto da vontade própria⁴⁸.

Todos conhecem igualmente o célebre e controvertidíssimo comando inaciano, “perinde ac cadaver”⁴⁹, assim como os tantos postulados sobre a “santa obediência”. Na “Sexta Parte Principal” das *Constituciones*⁵⁰, apenas para exemplificar com o mais exemplificado, reza assim um trecho do “Capítulo 1º” (“De lo que toca a la obediencia”):

En manera que en todas cosas a que puede con la caridad estenderse la obediencia, seamos prestos a la voz della como si de Cristo nuestro Señor saliesse (pues en su lugar y por su amor y reverencia la hacemos), dexando por acabar qualquiera letra o cosa nuestra comenzada; y poniendo toda la intención y fuerzas en el Señor de todos, en que la santa obediencia, quanto a la execución y quanto a la voluntad y quanto al entendimiento, sea siempre en todo perfecta, haciendo con mucha presteza y gozo spiritual y perseverancia quanto nos será mandado; persuadiéndonos ser todo justo, y negando con obediencia ciega todo nuestro parecer y juicio contrario en todas cosas que el superior ordena, donde no se pueda determinar (como

48 Alain Guillermou, *Os Jesuítas*, pp. 123-124.

49 A exigência de “obedecer como cadáver” ou da “obediência cega” acabou por suscitar dos inimigos variados da Ordem uma “grave objeção: que irá acontecer, se, porventura, o superior ordenar a execução de um acto peccaminoso; mesmo nesse caso haverá obrigação de se prestar ouvido às suas instruções? Quasi todos os adversarios da Sociedade de Jesus affirmam que entre os jesuítas existe, de facto, essa ‘obrigação de peccar’” (R. F. Miller, *Os Jesuítas*, p. 33). Quanto a Suárez, “o grande theorico da moral do jesuitismo declara expressamente que a obediência presuppõe sempre ‘o caracter licito do objecto’” (*idem, ibidem*).

50 As “Constituições” da Companhia de Jesus, que deram estabilidade à sua ação, foram elaboradas por Inácio e seus primeiros companheiros, de início, a partir da “Fórmula do Instituto”, ainda de seu tempo em Manresa, e, depois de 1540, já na forma juridicamente aperfeiçoada das “Constituições”, em Roma. Inácio considera que na “Fórmula” se responde às questões principais sobre a razão de fundação da Companhia. Sobre a história “revelada” desse documento, ver a “Introducción” do P. Iparraguirre, na edição citada das *Obras Completas* de Santo Inácio (pp. 412 e ss.).

es dicho) que haya alguna especie de peccado, haciendo cuenta que cada uno de los que viven en obediencia se debe dexar llevar y regir de la divina Providencia por medio del Superior, como si fuese un cuerpo muerto, que se dexa llevar adondequiera y tratar comoquiera, o como un bastón de hombre viejo, que en dondequiera y en cualquier cosa que dél ayudarse querrá el que tiene en la mano, sirve. Porque así el obediente para cualquier cosa en que le quiera el Superior emplear en ayuda de todo el cuerpo de la Religión, debe alegremente ampearse, teniendo por cierto que se conforma en aquello con la divina Voluntad, más que en otra cosa de las que él podría hacer siguiendo su propia voluntad y juicio diferente⁵¹.

Tais imperativos da profissão certamente tiveram grande relevância na sua interpretação de um universo sacramental que se faz revelar através da manifestação hierarquizada. Mas também, claro, não é razoável fazer desse *lugar* uma criação exclusivamente jesuítica. Concorre fundamentalmente para ele a própria concepção hierárquica do universo de que participam tanto Antonio Vieira quanto Inácio de Loyola, mas também tantos outros muito antes deles: Santo Tomás, Santo Agostinho, o pseudo-Dionísio Areopagita, e isso apenas para citar alguns nomes importantes do desenvolvimento dessa idéia no cerne do pensamento cristão. A respeito do pseudo-Dionísio, entretanto, seria impossível calar. R. Fulöp Miller chama a atenção para a sua concepção do universo como “uma pirâmide hierárquica que vai se elevando gradualmente para Deus”, na qual a cada um caberia a “tarefa ética” de buscar o *locus naturalis* que lhe é devido⁵². E, assim, de acordo com esse estudioso de jesuítas, “essa tradicional concepção”, retomada por toda a Escolástica,

[...] manteve-se no seio do jesuitismo bem viva por muito além dos tempos da idade média; Inácio, valendo-se de um sistema de obediência, no qual “o inferior se submete ao superior, em virtude de uma certa harmonia e uma certa ordem”, procurou imitar, justamente, essa harmonia hierárquica da criação. “Só assim”, escreve ele aos seus irmãos da Ordem, em Portugal, “poderá ficar assegurada a subordinação atual e, conseqüentemente, também a unidade e o amor, sem os quais, tanto em nossa Sociedade como em outras corporações morais, torna-se impossível uma administração organizada. Esta é igualmente a maneira pela qual a Providência...”⁵³

51 P. VI, c. 1^o, 547, pp. 561-562.

52 *Os Jesuítas*, p. 38.

53 *Idem*, p. 39.

Seria melhor aqui deixar a mediação de Miller; prossegue esta que é uma das mais célebres cartas de Inácio:

Y éste es el modo con que suavemente dispone todas las cosas la divina Providencia, reduciendo las cosas ínfimas por las medias, y las medias por las sumas, a sus fines. Y así en los Angeles hay subordinación de una jerarquía a otra; en los cielos y en todos los movimientos corporales reducción de los inferiores a los superiores, y de los superiores, por su orden, hasta un supremo movimiento. Y lo mismo se ve en la tierra en todas policías seglares bien ordenadas, y en la jerarquía eclesiástica, que se reduce a un universal Vicario de Cristo nuestro Señor. Y cuanto esta subordinación mejor es guardada, el gobierno es mejor, y de la falta de ella se ven en todas congregaciones faltas tan notables. Y a la causa en ésta, de que Dios nuestro Señor me ha dado algún cargo, deseo tanto se perfeccione esta virtud, como si de ella dependiese todo el bien de ella⁵⁴.

Gilson e Boehner igualmente destacam a importância da concepção hierárquica do universo “não só no sistema dionisiano, como em toda a tradição cristã subsequente”⁵⁵; e especificam-na: “Que entende Dionísio por hierarquia? Eis a sua definição: ‘A meu ver, a hierarquia é uma ordem santa, um saber e um obrar santo, que se assemelha tanto quanto possível ao divino, e, de acordo com as iluminações divinamente infusas, se eleva até à semelhança com Deus’”⁵⁶.

Vê-se, então, que Inácio sobretudo destaca da definição de Dionísio Areopagita o papel providencial da hierarquia, a qual responderia diretamente a uma maneira eficaz de a divindade reger o conjunto da Criação e o encaminhar para si. A Igreja e a Sociedade de Jesus, como as demais “congregaciones” e “policías”, ao estabelecerem-se hierarquicamente não fariam mais que adotar explicitamente, em sua estrutura institucional e jurídica, o mesmo princípio dessa lei organicamente universal, que, por si mesma, conduziria “suavemente” a Deus.

54 Carta “a los Padres y Hermanos de Portugal”, Roma, 26 de março de 1553 (Epp. 4, 669-681). Cito aí trecho das “Observaciones Finales” (p. 859 das *Obras Completas*).

55 *História da Filosofia Cristã*, de Philoteus Boehner e Etienne Gilson, capítulo V (“Dionísio Pseudo-Areopagita”), p. 120.

56 *Idem, ibidem*.

A hierarquia, portanto, nessa perspectiva, não deixa de ser um dos instrumentos básicos da *providencialização* dos Estados que existem na história. A isso Antonio Vieira, pelo menos, estava bastante atento, e não apenas o *Vicarius Christi* de Santo Inácio beneficiou-se de suas conclusões, mas sobretudo o comandante do mais fiel Estado cristão e católico na Terra: Portugal, já se sabe. Mas, não há dúvida — e também para não precipitar uma discussão extremamente delicada em Vieira, que não hesita em transferir a *plenitudo potestatis* de Roma para Lisboa⁵⁷ —, a matriz dessa providencialização continua sendo fornecida pela hierarquia eclesiástica, figurada pelo “poder das chaves”⁵⁸ entregue diretamente a Pedro por Cristo, e repassado por Pedro a seus sucessores. Diz Vieira: “Esse é o desenho altíssimo, e esta a fábrica seguríssima da suprema providência. A Igreja segura na providência de Pedro, e Pedro seguro na providência de Cristo”⁵⁹.

E, um pouco mais além, nesse mesmo “Sermão de São Pedro”, num trecho verdadeiramente memorável, ao comentar a passagem do Evangelho em que Cristo, assentado no barco de Pedro, lhe ordena que se dirija para o alto mar (“*Duc in altum*”), sem qualquer temor das tempestades, Antonio Vieira conduz assim a sua argumentação:

Dirá, porém, alguém, e com razão ou aparência dela, que naquele tempo Cristo e Pedro estavam ambos na mesma nau, e não é maravilha que então fosse ela bem guiada por Pedro. Mas, depois que Cristo subiu ao céu, e Pedro ficou só no mar, como haverá na nau e no piloto esta dobrada providência? As mesmas palavras o dizem: *Duc in altum*. A navegação do mar alto verdadeiramente é admirável. *Maria undique, et undique caelum*: não se vê ali mais que mar e céu — E, contudo, naquela campanha imensa, sem rastro, sem estrada nem baliza, o piloto leva a nau como por um fio,

57 Isto é: não hesita em projetar o modelo medieval da monarquia absoluta do papado sobre o Estado português — o que, aliás, como se disse já, é movimento característico da organização dos Estados nacionais durante o Renascimento e os séculos seguintes (XVI, XVII, XVIII). Ver a propósito os já citados Kantorowicz e Courtine.

58 Mateus (16, 18-20): “E eu digo-te que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela. E eu te darei a chave do reino dos céus; e tudo o que ligares sobre a terra, será ligado também nos céus; e tudo o que desatares sobre a terra será desatado também nos céus”. Sobre esse ponto básico se apóia toda a doutrina canônica do poder papal: “Car c’est ce legs plus qu’insigne, initialement confié au premier d’entre les apôtres qui assure depuis toujours à la papauté son pouvoir éminent; pouvoir d’autant plus absolu qu’il a été suprêmement institué (*de jure divino*) et qu’il peut par conséquent toujours en appeler, s’il lui faut se conforter vis-à-vis de quelque autre prétention, à l’autorité transcendante et pour ainsi dire supra-historique qui le fonde” (Courtine, p. 92 do “L’Héritage...”).

59 “Sermão das Cadeias de São Pedro”, 1674, vol. VI, pp. 184-185.

não só aos horizontes mais remotos deste hemisfério, mas ao porto mais incógnito dos antípodas. E como faz ou pode fazer isto o piloto?⁶⁰

E, com o auditório do tempo e dos textos suspenso em seu enigma, desempenha então a razão oculta que descobre:

Governando ele no mar, e sendo governado do céu. Toma o piloto o astrolábio na mão, mede a altura do pólo, ou pesa o sol, como eles dizem, e deste modo o piloto governa a nau, e o sol governa o piloto. De sorte que o que governa a nau está no mar, e o que governa o piloto está no céu. Pois isto mesmo é o que se passa no governo da Igreja. Ainda que Cristo subiu ao céu Pedro ficou no mundo: Pedro, da popa da nau, governa o mundo, e Cristo, do zodíaco do céu, governa a Pedro⁶¹.

E, se há inspiração divina nos atos de Pedro na Terra, assim como o diz Antonio Vieira, ela não se justifica senão pelo cargo ocupado e a missão disposta na cabeça da hierarquia. Menos infalível é o papa que a arquitetura em que se insere e, ao mesmo tempo, coroa: “Esta é a dobrada providência com que o Monarca e a Monarquia da Igreja se governa no mundo e sobre o mundo”⁶².

Se for possível adiantar algo do que ainda se vai detalhar mais tarde, poder-se-ia dizer que, por aí, já se indicia o quanto o projeto vieiriano (e, antes dele, jesuítico) de uma monarquia católica universal não visaria senão “restaurar”⁶³ em sua plenitude a ordem divina considerada implícita e “em movimento” na natureza. Claro que, entretanto, como já se sabe, entre a monarquia de Antonio Vieira e a de Inácio de Loiola aparecem diferenças, não só de concepção, como em relação ao local da sede⁶⁴. Mas ainda não é o momento de se discutir essa configuração última do modo sacramental.

E, se o modo sacramental pode ser lido no mundo através da analogia causal, finalista e providencial (de que o estamento hierárquico seria uma

60 *Idem*, p. 188.

61 *Idem*, *ibidem*.

62 *Idem*, p. 189.

63 Emprego o termo tendo em vista o próprio vocabulário do XVII, que, empregado no contexto neotomista, entendia o Estado como organismo, e cujas circunstâncias difíceis na história eram pensadas como afetos que ameaçavam a saúde desse corpo.

64 Vai-se falar disso mais adiante — de qualquer maneira, a diferença mais notável é que Antonio Vieira a pensa como uma monarquia dual em que o papa divide o poder universal com o soberano português. O capítulo 5 deste livro tratará dessa questão.

expressão importante, como ficou dito), este é o momento em que caberia especificar ainda um pouco mais esse argumento fundamental em Antonio Vieira de uma providência permanentemente vigilante e em ação no plano da Criação. Eis um instantâneo dele: “Providência que não é de todo tempo, de todo lugar e de todo perigo, providência que uma vez se lembra, outra se esquece, uma vez acode, outra desampara, uma vez provê e outra não provê, não é providência”⁶⁵. Aqui, não se trata tanto daquilo que já se viu, isto é, que a natureza do mundo criado responde analogicamente a Deus, mas de afirmar a absoluta dependência dela da atualização providencial (que não falta). As razões naturais responderiam, é certo, ao que o intelecto divino concebe diretamente como essência⁶⁶, mas o que o Padre Antonio Vieira pretende destacar com a formulação de uma “providência de todo tempo” afirma mais do que isso: as razões que operam no mundo não o fazem senão como manifestação de atos providenciais “sucessivos” escondidos nelas. O quadro geral da conciliação tomista entre razão natural e ordem providencial é aqui especificado em termos da estrita dependência que tem a natureza da providência.

Um trecho de um sermão de Antonio Vieira a propósito da Penha de França, pregado em 1652, em Lisboa, talvez possa deixar mais evidente o que se quer dizer:

Criou Deus, distinguiu e ornou esta formosa máquina do universo em espaço de sete dias. E é admirável a pontualidade e exação com que Moisés, dia por dia, escreveu as criaturas e obras de cada um: *Divisit lucem a tenebris, et factum est dies unus. Fiat firmamentum in medio aquarum: et factum est dies secundus. Germinet terra herbam virentem: et factum est dies tertius*. E assim dos mais. De maneira que fez Moisés um diário exatíssimo de todas as obras da criação. As obras de conservação, isto é, da Providência, com que Deus conserva e governa o universo, em nada são inferiores às da criação, nem no poder, nem na sabedoria, nem na majestade e grandeza. Pois se Moisés escreveu as obras da criação, e compôs um diário tão diligente de todas elas, por que razão, nem ele, nem outro escritor sagrado escreveu as obras da conservação, havendo nestas tanto

65 “Sermão das Cadeias de São Pedro”, 1674, vol. VI, pp. 190-193.

66 Ver nota 18 deste capítulo. É preciso notar ainda que, na epistemologia tomista, o “intelecto agente” concebe os *princípios* por abstração a partir dos dados da “experiência sensível” — e ele faz isto por sua própria “luz natural”, sem que tenha necessidade de recorrer à “iluminação” (v. Gilson, *Introduction...*, pp. 97 e ss.).

concurso de causas e tanta variedade de efeitos, tanta contrariedade com tanta harmonia, tanta mudança com tanta estabilidade, tanta confusão com tanta ordem, e tantas outras circunstâncias de sabedoria, de poder, de providência, tão novas e tão admiráveis⁶⁷.

E, então, ele próprio responde, dando a cada movimento do mundo criado o estatuto de um relato — sinal cognoscível continuado — das “obras maravilhosas” que invisivelmente o sustentam:

A razão é porque as obras da criação pararam e cessaram ao sétimo dia: *Requievit die septimo, et cessavit ab universo opere, quod patrarat*. Pelo contrário, as obras da conservação continuam sempre desde o princípio, continuam, e hão de continuar até o fim do mundo: *Pater meus usque modo operatur, et ego operor*. E as obras que passaram e pararam, era bem que se escrevesse história e ainda diário delas, porém as obras que não acabam, que perseveram, que continuam, e se vão sucedendo sempre, não necessitam de história, nem de memória, nem de escritura, porque elas são uma perpétua história e um continuado diário de si mesmo. Que bem o disse Davi! *Caeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum ejus annuntiarat firmamentum. Dies diei eructat verbum*. Essa revolução dos céus, esse curso dos planetas, essa ordem do firmamento, que outra coisa fazem continuamente, senão anunciar ao mundo as obras maravilhosas de Deus? E que coisas são os mesmos dias que se vão sucedendo, senão uns historiadores mudos e uns cronistas diligentíssimos dessas mesmas obras, que não por anais, senão por diários perpétuos as estão publicando? *Dies diei eructat verbum*⁶⁸.

Os acontecimentos do mundo criado em sua sucessão continuada *historiam* ou *historiografam* (mas não *historizam*, isto é, não reduzem a história) a Providência — cuja presença ativa e encoberta lhes confere existência e sentido (direcionamento ordenado para um fim em Deus). Se se quiser pensar em termos de história, nesse sentido (que é muito menos simplista do que quer fazer crer um ou outro anacronismo⁶⁹), ter-se-á que imaginar

67 Vol. II, p. 28.

68 *Idem*, pp. 28-29.

69 É, por exemplo, o caso de Palacin que fala em uma “flagrante contradição no pensamento de Vieira entre o esvaziamento do tempo histórico, reduzido a ser simples repetição de situações passadas, e o dinamismo deste homem dominado pela procura do mais” (*Vieira e a Visão Trágica do Barroco*, p. 87). Ora, não há contradição nenhuma aí: o tempo presente não é repetição, mas refiguração e atualização

que ela seja, antes de mais nada, *figura* de um Ser que, existindo sob suas múltiplas variações e encontros, bem como encaminhando-a para o Bem para que foi criada, sustenta-a a cada instante em um trabalho renovado de Criação. Está bem claro, também, que nada disto que apresenta Vieira vai contra a perspectiva estabilizada pela Escolástica, mas, a rigor, os focos parecem diversos. Para Antonio Vieira, na analogia das causas, conta sempre mais, ou torna mais viva a sua argumentação, aquilo que incide sobre a eficiência relativa das *causas segundas*⁷⁰, e, nestas, a sua especificação como atualização multiplicada da Providência na sucessão cotidiana: os átomos providenciais presentes em tudo que *há e tende*. O que Vieira ressalta é o *mistério da eficiência dos efeitos*, pelo qual a eficácia máxima da história é a de constituir-se como ação e discurso *inspirados* dirigidos especialmente aos homens que nela vivem.

No universo que se depreende a partir do impacto dos sermões, qualquer que seja a parte dele que se tome (e há aí especial facilidade para recortes, devido ao procedimento retórico-hermenêutico invariante da *analogia* agindo na extrema multiplicidade dos acidentes e temas, o que é tão característico do Barroco⁷¹) — em qualquer parte desse universo, eu dizia, o que ela mais faz com a sua eficiência é assinalar (com a verossimilhança assentada e defendida na tradição a que refere) que algo que não é dela, mas de que ela sim é posse, move-se bem em seu interior.

Mas é preciso também algum cuidado para afirmá-lo dessa forma. A concepção de que o Padre Antonio Vieira partilha não é, nem de longe, a de que o mundo seja aparência e, enquanto tal, sem significação: há *engano*⁷² nele, sim, mas não se poderia recusá-lo *in limine*, sob pena de já não

progressiva do ser que o passado figura — além de que essa imagem de “dinamismo” e “procura do mais” não sei bem a quem quadre, se a um romântico, se a um homem de negócios do século XX.

70 “Causas segundas”, sabe-se, são todos os seres causados por Deus, que, por sua vez, como Santo Tomás admite, são realmente capazes de causar outros efeitos com uma eficácia análoga. Gilson, explicando este conceito em Santo Tomás, diz que: “Toutes les causes autres que sont des causes instrumentales, dont l'être (*esse*) est un être reçu de la cause première, et dont l'efficace causale s'exerce sur des matières dont l'être (*esse*) leur est pareillement fourni par cette première cause” (*Introduction...*, p. 156).

71 Em Gracián, por exemplo, fica nítido que a *analogia* ou correspondência conceitual é o procedimento básico de todas as formas de produção aguda, conquanto, por outro lado, os objetos que se relacionam nela não tenham quaisquer limites fixáveis *a priori*. Da mesma forma que os objetos, também a matéria (“fundamento del discorrir”) nunca é tão estéril que não dê margem à sutileza analógica: “Hay unas materias tan copiosas como otras estériles, pero ninguna lo es tanto que una buena inventiva no halle en qué hacer presa, o por conformidad o por inconveniencia, echando sus puntas del careo” (“Agudeza y Arte de Ingenio”, p. 513). —

72 O “engano” do mundo é um lugar-comum do XVI e XVII — mas é preciso notar que, numa perspectiva cristã, esse engano se refere não à atribuição maniqueísta do mal ao mundo e à recusa do sensível ou da matéria, que, para os tomistas, como se viu já, participa da essência mesma do homem. O “engano”

se ficar com coisa nenhuma como pista para a substância que falta. A meu ver, no gênio-máquina de Vieira, aparência e acidente são parte inalienável do *presente real* com que o homem pode contar (mas nunca ingenuamente confiar) para possivelmente chegar à *substância real* dele. O mundo, para Vieira, é o eixo inevitável de toda relação de Deus com o homem, e não faria o menor sentido imaginar a este fora de sua determinação essencial⁷³, que inclui a matéria (no que, aliás, Antonio Vieira não faz senão preservar com vigor a idéia aristotélico-tomista de que, justamente, a matéria participa, com a forma, do ser substancial do homem⁷⁴).

O que realmente interessa a Vieira é muito diferente de uma busca que não permanece, em alguma medida, “fiel à terra”⁷⁵: para ele, tudo o que

refere-se sempre à ilusão de perpetuidade ou de autonomia substancial daquilo que apenas é ou significa na relação participada do divino. Atribuir eternidade ao temporal, estabilidade ao provisório, descuidando de que o ser, na contingência, é sobretudo analogia, eis aí a essência do *engaño* barroco. Propõe-se, assim, como retomada do tema do *vanitas* (*Eclesiastes* 1, 2), e a contrapartida dele é o *desengano*, sobretudo promovido pelo tempo que torna *escarmentado* o sujeito de suas fantasias de autonomia e independência. Santiago Sebastián, em seu *Contrarreforma y Barroco*, ainda que sem a especificação teológica do tema, trata dessa questão no capítulo “El Tema de la Vanitas o del Desengaño” e ilustra-a com uma bela estrofe de Calderón: “Estas que fueron pompa y alegría Despertando al albor de la mañana, A la tarde serán lástima vana, Durmiendo en brazos de la noche fría...” (p. 97). Na *Fênix* portuguesa, os exemplos de poemas seiscentistas dedicados ao tema são inúmeros: repetem-se engenhosamente os “Oh mundo, ó sombra, ó zombaria, ó nada” (de Bacelar), as caveiras pintadas em retratos de antiga formosura (“Ídolo foi do engano pretendido, A que a cega ilusão votou louvores, Estrago é já do tempo, e seus rigores, O que então foi, ao que é já reduzido”, de Sórora Maria da Glória) etc. Vieira tem obviamente muito a oferecer ao tema; para dar um exemplo ao acaso: “Tudo o que há neste mundo não tem mais ser que um instante. O que foi, já não é; o que há de ser, ainda não é; e o que é, não é mais que no instante em que passa” (“Sermão da Primeira Domingo da Quaresma”, 1655, vol. II, p. 380). Ou, do mesmo sermão, simplesmente olhando para a página ao lado: “E que coisas são as riquezas, senão um trabalho para antes, um cuidado para logo e um sentimento para depois? As riquezas, diz S. Bernardo, adquirem-se com trabalho, conservam-se com cuidado, e perdem-se com dor. Que coisa é o ouro e a prata, se não uma terra de melhor cor? E que coisa são as pérolas e os diamantes, senão uns vidros mais duros? Que coisas são as galas, senão um engano de muitas cores? Cabelos de Absalão, que pareciam madeixas, e eram laços. Que coisa é a formosura, senão uma caveira com um volante por cima?” etc.

73 Na linguagem tomista, as essências como as substâncias definem-se como “ser por outro” ou “ser por participação”, caso que se aplica a todo o universo criado — apenas Deus é por si. Enquanto tal, ele não tem propriamente essência, ele é causa de toda essência. No máximo, pode-se dizer que sua essência é seu próprio ato de Ser. No capítulo 6 de *O Ente e a Essência*, Santo Tomás afirma: “Primeiramente, existe algo, como Deus, cuja essência é o seu próprio ser ou existência. Razão pela qual há filósofos que afirmam que Deus não possui essência, pelo fato de a sua essência coincidir com a sua existência” (p. 19).

74 Só Deus é simples (nele não há potência — ela está, por assim dizer, inteiramente atualizada —, como não há essência, mas o ser que a causa); no homem, sim, é que essas duplicações aparecem. Assim é que, para Santo Tomás, como ele o diz no capítulo 2 de *O Ente e a Essência*, “a definição das substâncias naturais compreende não apenas a forma, se não também a matéria” (p. 10).

75 R. F. Miller, *Os Jesuítas*, p. 529. Embora eu tenha deslocado o sentido com que esse autor o emprega, relacionando-o com o sistema geocêntrico aristotélico, em termos obviamente ligados à atenção ao “mundo” e aos instrumentos proporcionados ao humano.

aqui se dá, e não poderia senão dar-se aqui, ganha seu sentido (ou sua direção, pois trata-se sempre de uma progressão a conquistar pela vontade e razão sãs) quando localiza em sua existência o efeito-sinal do Ser que não é possível ao homem ter inteiramente diante de si. A aparência, ou a sua insustentabilidade enquanto ser, neste caso, não é inútil, ao contrário: é índice importante de que sua “conservação” é derivada do Ser que, *forma*, mantém-se nela: *encobre-se* nela. Para Antonio Vieira, o plano dos acontecimentos tende a deixar sempre em evidência a sua insuficiência para explicar o que nele, mesmo usualmente, age e se constitui como causa e feito. Uma vez mais será preciso reconhecer aqui a sua figuração sacramental do universo, na sua versão agora mais radical: não apenas a de que o mundo criado está impregnado de sua Causa e Finalidade, mas a de que mesmo o mais comum e qualquer de seus movimentos é, ao mesmo tempo, tão próprio dela quanto efeito contínuo da atuação de Deus em seu âmbito. O Deus dos sermões vieirianos não apenas criou, em vez única, o mundo que agora se desenrola a seu modo, nem apenas ordenou-o, então, para o bem que é seu Fim, mas assiste-o muito de perto — tão perto quanto o permita o tremendo risco da imanência —, a ponto de assinalar-se em toda ocorrência: encoberto em tudo que se mostra, o Deus vieiriano não cessa de criar as suas figuras.

Nesse sentido, este verdadeiro *topos* dos sermões de que a maior “maravilha da Providência” era “levar-nos a seus intentos pelos nossos caminhos”⁷⁶, pode-se entender agora, com maior clareza, como significando que Deus se manifesta sempre no terreno desses caminhos — mesmo que aparentem ser pura terra, ou apenas impureza. Vieira não nega a impureza, ao contrário, mas ela lhe parece ser igualmente o único sinal possível do Ser invisível. Ou, para dizer ainda de outra maneira, os acontecimentos nunca se fecham suficientemente em nexos tais que excluam o Ser divino, não se tornam nunca autônomos em cada instante (em nenhuma esfera) de sua busca do Fim que lhe é próprio. Isso quer dizer que os sermões operam sobre a idéia de que há sempre uma larga margem de mistérios nas mais prosaicas causas naturais (que, portanto, não são jamais prosaicas), como nos mais diversos acontecimentos da história (que, enquanto tal, como se viu, não apenas ocorrem, mas *relatam* a intenção divina que os sustenta).

76 “Sermão da Primeira Oitava de Páscoa”, 1647, vol. XIV, p. 61.

Em relação à sinalização misteriosa da Natureza, há um belo exemplo — mas é muito difícil escolher apenas um⁷⁷ — no já citado “Sermão de Nossa Senhora do Ó”, quando a ampliação dos círculos na água anuncia, em rudimentar figura, a expectativa do parto de Cristo. Eis:

Se acaso ou de indústria lançastes uma pedra ao mar sereno e quieto, ao primeiro toque da água viste alguma perturbação nela; mas tanto que esta perturbação se sossegou, e a pedra ficou dentro no mar, no mesmo ponto se formou nele um círculo perfeito, e logo outro círculo maior, e, após este, outro e outros, todos com a mesma proporção sucessiva, e todos mais estendidos sempre, e de mais dilatada esfera. Este efeito maravilhoso celebra muito Sêneca, no primeiro livro das suas questões naturais, e dele aprenderam os filósofos o modo com que a voz e a luz se multiplicam e dilatam por todo o ar. Mas, se a natureza, na multiplicação e extensão destes círculos teve outro intento mais alto, sem dúvida foi para nos declarar, com a propriedade desta comparação, o modo com que os OO dos desejos da Senhora, ao passo com que se multiplicavam, juntamente se estendiam⁷⁸.

O universo do rigor da lei natural é o mesmo que anuncia e aguarda a sua consumação superior futura.

No “Sermão do Santíssimo Sacramento”, pregado em Santa Engrácia, em 1645, há um exemplo magnífico. De início, diz que, a rigor, não há diferença *qualitativa* entre a natureza e o milagre: “O que distingue as obras de Deus, enquanto autor sobrenatural das obras da natureza, é a pressa ou o vagar com que se fazem. Milagres feitos devagar são obras da natureza: obras da natureza feitas depressa são milagres”⁷⁹. Depois, considera que o “cristal”, objeto caro aos *topoi* do século⁸⁰, não pode ser explicado inteira-

77 A rigor, essa é a dupla mão em que opera usualmente o engenho de Vieira — qualquer citação sua da natureza pode e precisa ser lida como sinal e figura, da mesma forma que qualquer revelação ou iluminação passa, nele, por uma manifestação sensível. Nesse sentido, curiosamente, aquele celeberrimo “estalo” sofrido por Vieira diante da N. S. das Maravilhas não deixa de acentuar exatamente isso: a expressão espetacular de uma iluminação substancial.

78 “Sermão de Nossa Senhora do Ó”, 1640, vol. VI, pp. 111-112.

79 “Sermão do Santíssimo Sacramento”, 1645, vol. I, p. 165.

80 O espelho é figura “natural” da analogia, e, ainda, do que nela se especifica como relação entre o todo e a parte, o simples e o composto, o uno e o múltiplo... ou seja: figura da analogia não só compreendida como correspondência entre os objetos do mundo, mas também como sinalização vária de Um. Nesse sentido, não é de admirar que o espelho seja imagem com que já se pretendeu ilustrar o próprio modo de constituição dos sermões. O P. João Mendes afirma exemplarmente que o “mundo de Vieira” faz “lembrar uma verdadeira sala de espelhos, como as que eram freqüentes nos palácios barrocos: perpétua

mente senão quando se chega a perceber que sua existência se justifica, antes de tudo, enquanto “espelho do Sacramento”: o “cristal” natural seria uma introdução figurada ao mistério da fé, ou, por outra, ser figura é o verdadeiro ser do cristal. Eis o argumento de Antonio Vieira:

Parece que criou Deus o mistério do cristal só para espelho do sacramento. Assim o disse Davi e o entendeu a Igreja: *Mittit crystallum suam sicut bucellas*: Deita Deus os seus cristais do céu à terra como bocados de pão. Notável, como peregrina comparação! Que semelhança têm os bocados de pão com o cristal, ou o cristal com os bocados de pão? Com os bocados de pão usual da vossa mesa, nenhum; mas com os bocados de Pão sacramental da mesa eucarística, toda aquela semelhança maravilhosa, que vistes. Porque tudo o que no cristal se vê como por vidraças, é o que passa dentro no Sacramento com as cortinas corridas. Assim como no cristal se vê por milagre manifesto da natureza o todo sem ocupar mais que a parte, a divisão sem destruir a inteireza, e a multiplicação sem exceder a singularidade, assim na hóstia, com oculta e sobrenatural maravilha, o mesmo corpo de Cristo é um e infinitivamente multiplicado, dividido, e sempre inteiro, e tão todo na parte como no todo⁸¹.

Ou seja, o universo sacramental que organiza os argumentos dos sermões é, sim, implacavelmente material e sensível, mas essa matéria de que ele se constitui avança sempre até a comunicação de uma presença que está invisível nela. E com a história, como será visto largamente mais adiante, passa-se o mesmo que com a natureza. Por ora, entretanto, apenas um rápido exemplo. Quando o exército português se encaminha para um combate importante contra Castela, que se recusava ainda a reconhecer a independência de Portugal sob o novo rei de Bragança, Antonio Vieira, no sermão nomeado “Pelo Bom Sucesso de Nossas Armas”, desde o início, acentua o supra-real envolvido na empresa bélica. Dirigindo-se à rainha D. Luísa, ele afirma: “Grande causa, Senhora, é a que põe hoje a Vossa Majestade aos pés de Cristo”; e, depois, ao auditório apertado para ouvi-lo: “Grande causa, portugueses, é a que nos chama hoje a este lugar: tão grande, que não pode ser maior; tão grande, que ainda é maior do que parece. O que nesta matéria vêem os olhos, é muito, o que discorre o entendimento, é tudo. É tão grande

novidade sem coisas novas. Quem entra, provoca determinados reflexos; outro que entre novos reflexos provocará” (“Vieira, Homem Vertiginoso”, p. 278).

81 “Sermão do Santíssimo Sacramento”, 1645, vol. I, pp. 166-167.

o empenho desta empresa, que não sei declarar o que entendo dele”⁸². Aí, como em outras passagens, é tamanho o anúncio misterioso fornecido pela história que apenas o estupor silencioso pode acompanhar com decoro o trabalho de sua interpretação. Esse silêncio responde justamente àquilo que Antonio J. Saraiva chamou de “inesgotável realidade falante constituída por tudo quanto existe”⁸³.

Mas, evidentemente, esse silêncio não dura mais que o suspense de seu anúncio: Vieira jamais teme avançar, mesmo quando afirma temer, até onde avançam, e de lá sustentar, dialeticamente, a realidade efetiva do mundo terreno (mesmo em suas aparências) e a sua própria incompletude enquanto não se postule nele a atualização providencial que o conserva. Nada mais peculiar do modo sacramental que o Padre Vieira projeta no mundo que a certeza de que a sua realidade basta para ultrapassar-se; ou: de que tudo que naturalmente existe é, ao mesmo tempo, enunciado rigoroso e histórico de um mistério. Dessa perspectiva, chegar a conhecer o real não poderia ser menos que reconhecer no que nele é sensível o sinal da substância que se quer fazer conhecida.

Para Antonio Vieira, portanto, trata-se de mostrar que o universo não se pode resolver nem recusando a natureza, nem, por outro lado, tornando-a sua referência exclusiva; trata-se de tomar a realidade ocorrencial como um discurso real do que permanece oculto nela. Imediatamente fundamental nessa perspectiva é o próprio *mistério*, que não se pode resolver jamais inteiramente ao mesmo tempo que faz progredir a revelação e o contato do homem com a vontade divina. É ele o mediador⁸⁴ por excelência: nem Deus em si mesmo se coloca como objeto de inteligência humana (sol diante de morcego, como o diria Santo Tomás⁸⁵), nem a prática das causas segundas, o suceder múltiplo do mundo, pode ser concebido com justeza se

82 “Sermão pelo Bom Sucesso de Nossas Armas”, 1645, p. 363.

83 *O Discurso Engenhoso*, p. 88.

84 Penso o termo em seu sentido cristão (e não obviamente na tradição do *dáimon* platônico), o que implica uma articulação de, pelo menos, três planos indissociáveis: primeiro, o da representação do povo perante o seu Deus (um sentido mais evidente no Antigo Testamento); segundo, o da existência de um “organismo institucional de mediação”; terceiro, o da revelação do futuro aí implicada, uma vez que através do mediador avança a inteligência e cumprimento dos desígnios ocultos da Providência. Acho particularmente útil a respeito as colocações de C. Spicq no *Dicionário de Teologia Bíblica* de Bauer (“Mediação”, pp. 680 e ss. do volume segundo).

85 “Súmula contra os Gentios”, retomando uma formulação de Aristóteles: “A nossa inteligência se comporta com respeito aos seres mais altos, que por natureza são os mais evidentes, da mesma maneira que os olhos do morcego se comportam em relação ao sol” (capítulo 3: “A Possibilidade de Descobrir a Verdade Divina”, p. 66).

não o levar em conta. Trata-se, assim, finalmente, de reconhecer a forma do mistério no seio mesmo de uma natureza que ele não quer, absolutamente, negar — bem ao contrário: o seu empenho é o de mostrar o peso extraordinário de seus efeitos para o conhecimento do que os causa e de sua finalidade. Só é verdadeiramente real, para o Padre Vieira, o que é natural e sobrenatural conjuntamente, pelo menos no que diz respeito ao real que lhe parece, igualmente, inteligível, discursável e comovente: aquele em que vive o homem assistido pelo providencial divino. Quanto ao que está acima ou abaixo disso, Antonio Vieira simplesmente cala a sua oratória.

Há mais a explorar dessa concepção dúplice, irreduzível, da realidade natural e histórica do homem. Se a sucessão dos dias é história e crônica da Providência que se atualiza a cada momento, os acontecimentos históricos e suas malhas causais têm que ser interpretados como a articulação de um relato inspirado, como, exemplarmente, a narrativa bíblica. Daí que se possa falar da fundamental importância que tem em Vieira a tradição cristã da hermenêutica, a ciência de interpretação alegórica dos fatos, e não apenas da retórica, se se considerar a esta exclusivamente em seu sentido greco-romano original restrito à análise verbal. João Adolfo Hansen considera da seguinte maneira a diferença entre as duas posições:

Segundo a alegoria greco-romana e suas retomadas, o mundo é objeto de representação própria e figurada pela poesia e prosa; segundo a alegoria hermenêutica, existe desde sempre uma prosa do mundo a ser pesquisada no mundo da prosa bíblica. Se as coisas podem ser signos na ordem da natureza, é porque são signos na ordem da revelação. Assim como os termos empregados por uma ciência qualquer nomeiam coisas, os da Escritura designam coisas e estas, por sua vez, designam verdades morais, místicas, teológicas [...] Pela prática retórica greco-latina, o signo do texto seria considerado *ornamento* de outro discurso de sentido próprio pois, como já se escreveu, a alegoria como procedimento ornamental é, tanto em sua construção quanto em sua interpretação, uma técnica verbal em que o sentido próprio é também discurso e pressuposto do figurado. A alegoria hermenêutica é uma “semântica” de *realidades* reveladas na palavra, não importa que esta seja de sentido próprio ou figurado. Como escreve São Boaventura, no século XIII: “[...] e assim se evidencia que o mundo todo

é como um espelho pleno de luzes que revelam a divina sapiência, e como um carvão difundindo a luz”⁸⁶.

Daí se evidencia também que a atividade de interpretação dos acontecimentos da história não se distingue, essencialmente, da exegética. Em um caso como em outro, no *signo-coisa* da *Bíblia* ou na *coisa-signo* da história, apresentam-se figuras, tipos ou antitipos⁸⁷ — determinados por uma formulação epocal — que precisam ser lidos como encadeamento de fatos naturais, mas também como mensagem providencial. Ou seja, para referir diretamente à perspectiva de Antonio Vieira, se as Escrituras, estão refiguradas ao longo do mar alto e vasto dos eventos, a história contemporânea de Portugal é, especularmente, um texto fundamental das histórias narradas por elas. E também a mais nova edição desse texto, a sua versão mais *atualizada*, tanto no sentido de mais próxima no tempo, quanto no de que significa maior realização da tendência da potência para o ato, maior avanço na destinação cristã das essências para o Ser: maior é o número de profecias já cumpridas, mais certa é a base referencial para novas interpretações⁸⁸.

Se, de acordo com o célebre capítulo de Auerbach, a figuração bíblica do tempo se projeta sobre a totalidade da história e a obriga a encaixar-se dentro de si⁸⁹, as considerações de Antonio Vieira vão justamente no sentido de afirmar que as causas dos fatos não fazem outra coisa que dis-

86 Em *Alegoria*, p. 43.

87 O antitipo, segundo a tradição hermenêutica, é o acontecimento que atualiza o anúncio factual do tipo. Segundo João Adolfo, “foi Orígenes (séc. II) quem praticamente deu forma à interpretação tipológica, que propõe o *Velho Testamento* como figura do *Novo*. A tipologia tornou-se familiar aos Padres primitivos e, na Idade Média, ocupou posição central na discussão teológica e poética, como ocorre em São Boaventura, Santo Tomás de Aquino e Dante Alighieri. No tratado *De principiis (Sobre os Princípios)*, Orígenes lançou mão dos métodos de Fílon de Alexandria, que interpretara baseado no pressuposto platonizante de que o mundo físico é um espelho embaçado do mundo espiritual” (*Alegoria*, p. 47). Joaquin de Fiore, no século XII, vai combinar essa “inteligência típica” com a que chamava de “espiritual” (que hierarquizava diferentes graus de sentidos literais), o que se retomou na hermenêutica dos séculos clássicos (ver Saranyana, *Joaquin de Fiore y Tomas de Aquino*, p. 27). Sobre o “tipo” na obra profética de Vieira, ver o capítulo “Os Tipos” (pp. 94 e ss.) da dissertação de Adma F. Muhana, já citada.

88 Em uma passagem da *História do Futuro* (p. 179), Vieira diz, por exemplo: “A razão de muitas cousas que hoje se sabem serem incógnitas aos Padres antigos se pode considerar, ou da parte dos ditos Padres, ou da Parte de Deus, ou da parte das mesmas cousas. Da parte das mesmas cousas, nos não devemos admirar que lhes fossem incógnitas, por serem muitas delas dificultosas, escuras e mui recônditas nas Escrituras Sagradas e enigmas dos profetas, as quais se não podiam entender e penetrar só com a agudeza dos entendimentos, por sublimes e sublimíssimos que fossem, enquanto não estavam assistidos de outras notícias e circunstâncias, que só se descobrem com o tempo e adquirem com larga experiência”.

89 “A Cicatriz de Ulisses”, p. 13: “o mundo estranho, penetrando constantemente como novo no horizonte e que, tal como se apresenta de forma imediata, é, em geral, totalmente impraticável para o seu uso no contexto religioso judeu, deve ser interpretado de tal maneira que se encaixe nele”. O que vale também

cursar sobre os planos de Deus para os homens, com tanta ou mais propriedade (atual) que as palavras testamentárias (a Verdade é a mesma, obviamente, um discurso é apenas mais forte que outro na emissão circunstancial de seus sinais). Sob esse aspecto, quando Auerbach considera que a exegese, para o cristão medieval, se torna um “método geral de apreensão da realidade”⁹⁰, isso, é claro, aplica-se perfeitamente ao caso de Antonio Vieira, mas com uma especificação importante no pragmatismo do XVII barroco: neste, a idéia que ressalta não é apenas a de que a exegese deva recuperar nos fatos a verdade enunciada nas Escrituras, mas também a de que, agora, lidando com o registro dos fatos contemporâneos, ela tenha instrumentos ainda mais adequados e eficazes do que antes para reconhecer essa verdade, na progressão própria em que esse reconhecimento se dá. Se se quisesse ser agressivo na formulação da diferença de acento, poder-se-ia dizer que, para o Padre Antonio Vieira, as Escrituras, além de projetarem-se, sim, sobre a universalidade e a totalidade da história, sofrem também o seu ultrapassamento por ela: fica nítido todo o tempo que as Escrituras são, igualmente, história, e, enquanto tal, passado, relato muitas vezes rudimentar frente às configurações fornecidas pela sintaxe histórica do presente. O processo figural, em Vieira, dá-se sempre junto com a “conciencia de la novedad” da história de que fala Maravall e que considera, como outros autores⁹¹, uma conquista do cristianismo⁹².

Por isso tantas vezes Vieira afirma ser o tempo o melhor intérprete das Escrituras e profecias: “As nuvens que Deus põe sobre a profecia, o tempo as gasta e as desfaz”⁹³. Não por acaso um dos mais belos capítulos da *História do Futuro* — que Vieira não duvidou recolher, de autores como de coisas, por vezes contemporâneos dele — tem por título nada menos que o seguinte anúncio: “Resposta a uma Objeção: Mostra-se que o melhor Comentador das Profecias é o Tempo”⁹⁴. E, embora eu tenha tomado como procedimento sistemático neste estudo evitar sustentar qualquer hipótese dele sobre outra base que não a dos sermões, não me parece razoável, uma vez tendo chegado até aqui, deixar de citar uma passagem muito interessante dessa *História do Futuro* em que Antonio Vieira, respondendo aos que o acusam de utilizar

para a apropriação dos gêneros literários: “Todos eles pertencem à mesma ordem geral; tudo o que não pudesse ser nela encaixado, ainda que fosse mediante a interpretação, não tinha lugar algum” (*idem*, p. 17).

90 *Idem*, p. 13.

91 Entre outros, Maravall cita Prümm, Daniélou, Collingwood, Butterfield.

92 “Cristianismo e História”, p. 140.

93 *História do Futuro*, p. 159.

94 *Idem*, “Capítulo Décimo”, pp. 140 e ss.

autores e referências não-canônicas, argumenta com a segurança com que os senhores inquisidores tiveram lá que se haver e suportar:

Esta é a diferença que não nós, senão os nossos tempos, fazem aos antigos: nos Antigos reconhecemos a vantagem da sabedoria, nos nossos a fortuna da vizinhança. Se estamos mais perto dos futuros com igual luz (ainda que não seja com igual vista), porque os não veremos melhor? Assim o confessor Santo Agostinho o qual, achando-se às escuras em muitos lugares das profecias, reservou a verdadeira inteligência delas para os vindouros⁹⁵.

E então, retomando com mestria o célebre *topos* do anão moderno posto sobre os ombros do gigante antigo — aparentemente lançado por Bernardo de Chartres, no século XII⁹⁶, e daí em diante reutilizado por tantos, de Salisbury a Pierre de Blois, de Allain de Lille a Ricardo de São Vítor, de Neckham e São Raimundo a Montaigne e Robert Burton⁹⁷ —, Vieira prossegue assim:

Um pigmeu sobre um gigante pode ver mais que ele. Pigmeus nos reconhecemos em comparação daqueles gigantes que olharam antes de nós para as mesmas Escrituras. Eles sem nós viram muito mais do que nós pudéramos ver sem eles; mas nós, como viemos depois deles, e sobre eles por benefício do tempo, vemos hoje o que eles viram, e um pouco mais. O último degrau da escada não é maior que os outros, antes pode ser menor; mas basta ser o último, e estar em cima dos demais, para que dele se possa alcançar o que dos outros não se alcançava⁹⁸.

Enfim, aí está: para Antonio Vieira, a sucessão dos tempos continua com as coisas e os eventos o mesmo relato que as Escrituras fazem com as palavras divinamente inspiradas: em um e outro casos, é idêntica essa inspiração. Também, nessa direção, Saraiva está certo quando diz que “o esforço do pregador-exegeta”, que define bem a posição da qual Vieira enuncia seu

95 *Idem*, p. 150.

96 “Al parecer, esa imagen que haría fortuna y seguiría repitiéndose, como veremos, en el Renacimiento, fue lanzada por Bernardo de Chartres, una de las primeras y más importantes figuras del movimiento intelectual del siglo XII” (“La Tradición de la Edad Media”, *Antiguos y Modernos*, p. 232).

97 Há ainda vários outros citados por Maravall (v. em particular as pp. 232-235 e, depois, todo o subcapítulo “La Imagen de Enanos sobre Hombros de Gigantes: Su Crítica” (pp. 588 e ss.) no seu *Antiguos y Modernos*.

98 *História do Futuro*, p. 150.

discurso, “deve convergir tanto para as coisas como para as palavras”⁹⁹: ele obrigaria “as coisas a se mostrarem e a se declararem”¹⁰⁰. É o mesmo quando Saraiva afirma que, em Vieira, “a explicação das coisas é também uma explicação do texto”¹⁰¹, e que o pregador “apropria-se de fatos naturais ou históricos” e os “submete a uma verdadeira exegese textual”¹⁰². Mas há talvez, ainda, alguma precisão a ser feita aqui. Se é verdadeiro que os fatos, tais como concebidos por Antonio Vieira, deixam-se ler enquanto registros de pistas do Ser, por outro lado, não é jamais possível dizer que esses fatos possam fazê-lo fora de sua efetiva condição factual: eles apenas significam e figuram (o Ser) porque realmente existem e são. Nesse sentido, von Balthasar escreveu a propósito da concepção cristã da história que “los hechos no son sólo un símbolo fenoménico de una doctrina que se esconde detrás y que podía ser abstraída de ellos (como en parte creyó la teología alexandrina): son el sentido mismo, si se entienden en su hondura y totalidad”¹⁰³.

Quando Saraiva diz que “qualquer acontecimento”, no cerne da “retórica das coisas”¹⁰⁴ de Vieira, “pode ser reduzido” a um “enunciado”¹⁰⁵, há aí, possivelmente, certo nominalismo na formulação que valeria a pena evitar para que se permanecesse rigorosamente atento à posição vieiriana diante da história. Os acontecimentos não são simplesmente “símbolos” ou “imagens” de uma verdade com que Vieira se ocupa: os acontecimentos são, *factualmente*, em seu desenvolvimento, a significação que têm. Apenas por existirem e terem efetivamente ser, como ficou dito, eles podem trazer à tona a questão do Ser; Vieira, sob tal aspecto, tem sua posição muito próxima daquela que, segundo Colligwood, descreve a superação cristã do *predeterminismo* histórico: “El proceso de las mudanzas históricas no se concebía ya como deslizándose, por decirlo así, sobre la superficie de las cosas, afectando tan sólo a sus accidentes, sino afectando a su sustancia misma e implicando, de ese modo, una verdadera creación y una verdadera destrucción”¹⁰⁶. Os fatos históricos, desse ponto de vista, não são puros “emblemas” de Deus: eles são o *lugar* específico de sua própria grandeza e grau de participação na perfeição divina; o lugar em que se inscreve, dirigida aos homens, a pre-

99 “As Quatro Fontes...”, p. 79 de *O Discurso Engenhoso*.

100 *Idem, ibidem*.

101 *Idem*, p. 80.

102 *Idem*, p. 81.

103 *Teología de la Historia*, p. 30 (citado por Maravall, *op. cit.*, p. 139).

104 “As Quatro Fontes...”, p. 80.

105 Saraiva afirma o mesmo às pp. 80 e 81 de “As Quatro Fontes...”.

106 *Idea de la Historia*, p. 64 (citado por Maravall, *op. cit.*, p. 139).

sença que Deus julga acertado comunicar-lhes. Ou, de outra maneira: é porque os homens realmente são e agem (e permanecem indestrutivelmente ser ação¹⁰⁷) que a história que vivem pode indiciar a realidade divina em meio humano.

Quanto ao sermão, que descobre e opera argumentativamente esses índices, ele é mesmo uma “retórica de coisas”, mas é mais: é uma hermenêutica factual cuja interpretação preenche os lugares da invenção retórica. O sermão é uma ação que descobre e movimenta verbalmente os sinais divinos ocultos na ação do mundo: retórica análoga à retórica divina que a hermenêutica descobre no avanço dos tempos.

Essas considerações podem ser úteis para que algo mais se esclareça neste momento. Para o Padre Antonio Vieira, o Deus que se enuncia na história do homem apenas o faz tendo em vista a salvação do mesmo homem — e ainda no caso em que se tratasse de anunciar a própria Glória, de que Deus é cioso¹⁰⁸, tal enunciado estaria recoberto de um papel salvífico que só ganharia sentido quando pensado especificamente na relação com o homem. Para Vieira, a questão relevante da história não é a de sinalizar simplesmente o Ser absoluto de Deus, mas sinalizá-lo enquanto Providência divina dirigida ao próprio homem. Não são sinais da transcendência em seu Ser único e incompreensível que podem com maior pertinência e ocasião ser lidos na história (e, por isso, também, não são os especulativos teóricos ou contemplativos os que melhor os podem ler, como se viu), mas, sim, sinais perfeitamente proporcionados à condução da história na qual, justamente por essa razão, se deixa sinalizar. Vale dizer que os melhores leitores desses sinais não poderiam ser senão aqueles mais comprometidos com a conversão dos homens, entre os quais naturalmente está o pregador. A exegese relevante da pregação não faria mais, portanto, que ativar ou atualizar nesses sinais a sua original militância divina, segundo a ocasião e a oportunidade.

107 O termo de “ato” ou “ação” no que se refere a Deus não pode significar senão “ser” — não há nele nada que não seja plenamente. A consideração do ato, da ação ou das operações é mais própria para as criaturas (que não são ser, mas “têm” ser). Nesse sentido, “ato” é a “medida da imitação”, de maior ou menor proporcionalidade, que o ente faz do Ser divino. Gilson discute essa questão com o rigor costumeiro no “L’Être, l’acte et la fin”, pp. 203 e ss. da *Introduction...*

108 Anunciar a própria Glória, no caso, é permitir que o homem venha a ter participação no cumprimento da Providência, que se torne *adjutor* de sua obra. Com isso, claro, não se acrescenta Glória a Deus (o que é impossível: Deus é Perfeito, não perfectível), o que se altera é o grau de participação do homem nessa Glória. No caso de Vieira, formado na Igreja triunfante da Contra-Reforma, a Glória de Deus também remete a uma visibilidade agressiva que conscientemente ofende os inimigos da fé católica. A ostensividade e grandeza de sua Igreja são as “palmas do triunfo de Cristo” (ver, por exemplo, o “Sermão do Sábado antes da Domingo de Ramos”, vol. XIII, p. 143).

A figuração sacramental do universo vieiriano mantém, pois, irredutivelmente o real figurado em uma dupla instância: nem o mundo pode ser entendido autonomamente (sem constituir-se, ao mesmo tempo, como relato inspirado da incansável atividade divina que o sustenta), nem é possível admitir exclusivamente a realidade dos vestígios da divindade no mundo (sem admitir simultaneamente a inteira realidade deste, por mais decaída e distante que se apresente da perfeição possível). O sagrado tem aí certo pacto com a matéria: espécie de materialismo sacro, se não for uma descrição muito barroca desse barroco.

Sob esse aspecto, a complementaridade que a história mantém com as Escrituras tem que ser interpretada em um sentido ainda mais radical do que aquele que já foi discutido. Ou seja: o que quer que as Escrituras signifiquem, para Antonio Vieira, é impensável que o façam sem responder à urgência dos fatos; antes, essa urgência é o modo próprio por que fala ou pelo qual articula a sua verdade. Pode-se dizer que, para ele, a exegese mais relevante não trata de “espiritualizar” os fatos narrados nas Escrituras, mas, quase ao inverso, de manter-se “literalmente” agarrada a eles o maior tempo possível¹⁰⁹, a fim de não perder a dimensão correta em que se dá com máximo vigor o impacto da presença da verdade divina no plano da fraqueza humana. Não é do “espírito”, ou do “sentido espiritual”, em si mesmo que caberia esperar eficácia máxima na conversão dos homens, mas dos momentos em que se tivesse com maior nitidez dramática a visão de sua conciliação possível com o mundo em que se coloca naturalmente o humano.

Assim, no caso exemplar do Novo Testamento, em que Cristo é a realidade ontológica em que se encontram o humano e o divino, conviria que as suas ações fossem tomadas não apenas como índices de uma verdade metafísica ou transcendente, mas também como indicações precisas de um comportamento capaz de resolver satisfatoriamente as mais contundentes questões históricas. Os atos de Cristo têm todos, para Antonio Vieira, algo de fundamental para dizer à história; e, mais particularmente, têm muito a dizer sobre a organização política da história, através naturalmente da sua concepção, já discutida, de Estado hierárquico. Tais atos se constituem — assim Vieira considera oportuno nomeá-los — como “documento

109 “Literalmente”, neste caso, não significa obviamente recusar a dimensão figural da leitura bíblica (viu-se já o quanto ela é fundamental em Vieira) — mas, sim, evitar projetar os sentidos bíblicos em uma dimensão não-histórica e ocorrencial das figuras, para entendê-las predominantemente como metafísica ou moral. Ou seja: a Vieira o que interessa é manter, todo o tempo, a alegoria rigorosamente factual.

aos príncipes”¹¹⁰ e “razão de Estado”¹¹¹, que convém serem conhecidos mesmo por aqueles que, como os “príncipes” e os “políticos”, agem menos pelo voluntário da fé que pelo prudente da razão¹¹². Apenas para dar dois exemplos, há um muito interessante no “Sermão da Primeira Oitava”, de 1647, e outro, do mesmo gênero, no do “Santíssimo”, de 1645. No primeiro, Vieira conduz a sua argumentação fazendo notar que Cristo pergunta a causa do choro de Madalena e dos discípulos não porque o não soubesse de antemão, mas simplesmente para dar “documento” aos príncipes no sentido de que, para pôr termo às lamentações do povo, era imprescindível, primeiramente, perguntar pela causa efetiva delas. Eis como ele resume a passagem:

Quando Cristo apareceu à Madalena, a primeira coisa que fez foi inquirir a causa por que chorava: *Mulier, quid ploras* (Jo 20, 13)? Mulher, por que choras? Quando apareceu aos dois discípulos, a primeira coisa que fez também foi perguntar a causa de sua tristeza: *Qui sunt hi sermones, quos confertis inter vos, et estis tristes* (Lc 24, 17)? Que é o que falais, por que estais tristes? — Eis aqui a razão por que se trabalha muitas vezes debalde em enxugar as lágrimas: porque se não tomam na fonte, porque se lhes não busca a causa. Busque-se a causa das lágrimas, e logo o remédio será fácil. Bem pudera Cristo enxugar as lágrimas da Madalena e consolar as tristezas dos discípulos sem lhes perguntar pela causa, pois a sabia, mas quis dar nesta ação um grande documento aos príncipes de como haviam de proceder na cura de uma enfermidade tão dificultosa, como a de sarar descontentamentos¹¹³.

110 “Sermão da Primeira Oitava da Páscoa”, 1647, vol. XIV, p. 70.

111 “Sermão do Santíssimo Sacramento”, 1645, vol. I, p. 179.

112 Se, entre os pensadores jesuítas e conselheiros de príncipes católicos, a “razão de Estado” não se pode separar da “*virtus cristã*” e do governo do “bem comum”, por outro lado, isso não significa que haja aí uma ausência do “cálculo político”, o que já se fez notar. Normalmente, nesse contexto, é a noção de “prudência” que é utilizada pelos cristãos para justificar esse cálculo. Saavedra Fajardo, na “Empresa LI” (“Fide et Diffide”), coloca assim a questão: “Ninguna cosa mejor ni más provechosa a los mortales que la prudente difidencia. Custodia y guarda es de la hacienda y de la vida. La conservación propia nos obliga al recelo. Donde no le hay no hay prevención. Y sin ésta todo está expuesto al peligro. El príncipe que se fiare de pocos gobernará mejor su Estado” (vol. II, p. 501). E ainda, combinando *virtus* e cálculo, base da prudência e toda “arte de reinar”: “Tam importante es en él la confianza como la difidencia. Aquélla es digna de un pecho sincero y real, y ésta conveniente al arte de gobernar, con la cual obra la prudencia política y asegura sus acciones” (*idem*, p. 502).

113 “Sermão da Primeira Oitava da Páscoa”, 1647, vol. XIV, p. 70.

E exatamente neste ponto, Vieira exclama, como tantas vezes o faz, quando acerta exatamente o lugar em que Céu e Terra concordam e concorrem: “Oh! que ação tão divina e tão real!”¹¹⁴

No segundo exemplo, mais complexo, o Padre Antonio Vieira vai tomar não a ação direta de Cristo, mas a sua presença sacramental, na Eucaristia, como figura acabada de uma verdade teológica que remete a uma ação histórica de ordenação do Estado cristão. Aí, o processo de participação do divino nas espécies materiais é pensado como uma fragilização aparente, que, entretanto, justamente por colocar-se no mundo ao alcance do homem, ganha renovada eficácia junto a eles. Vieira dispõe assim a questão:

Perdida a batalha dos montes de Gelboé contra os filisteus, achava-se Saul tão mal ferido, que nem se podia retirar nem defender. E que resolução tomou neste caso? Tira-me por esta espada, disse ao seu pajem da lança, e mata-me: *Ne forte veniant incircumcisi isti et interficiant me illudentes mihi*: Porque não venham estes infieis, e me tirem a vida, perdendo o respeito (1 Rs 31, 4). Pelo respeito e pela autoridade o havia, e não pela vida, pois se mandava matar. Não teve ânimo o criado para o executar, e lançando-se o mesmo Saul sobre a ponta da sua espada, caiu morto por não cair nas mãos de seus inimigos. Assim estimam os príncipes, e assim devem estimar mais a autoridade que a vida. Pois se tanto preço tem na estimação dos monarcas supremos a autoridade e soberania de suas pessoas, se antes quer um rei generoso tirar-se a vida por suas mãos, que poder vir às de seus inimigos, como é possível nem crível, que o príncipe da glória, Cristo, que o rei dos homens e dos anjos, que o monarca universal do céu e da terra, deixasse tão mal guardada sua autoridade, e tão pouco defendido seu respeito, como é força que o esteja, cercado só de uns acidentes de pão? Como é possível, nem crível, que deixasse tão arriscada e exposta a majestade divina de sua pessoa a cair nas mãos infieis e sacrílegas de seus inimigos, como publicam as memórias deste dia, e a ocasião e o nome destes desagrvos?¹¹⁵

Esse o enigma, agora o seu desempenho:

Onde se conquistam venerações não se perde autoridade. Estes são os ditames de Deus, esta foi sempre sua razão de estado. Permitiu o que

114 *Idem, ibidem.*

115 “Sermão do Santíssimo Sacramento”, 1645, vol. I, pp. 178-179.

choramos para conseguir o que vemos. Que maior exaltação da fé, que maior confusão de heresia, que maior honra de Cristo? Tanto rende a Deus uma ofensa, quando é a cristandade a que sente, e a nobreza a que a desagrava. As majestades e altezas do mundo, os grandes, os títulos, os prelados, as religiões, todos prostrados por terra, todos servindo de joelhos, todos confessando-se por escravos humildes, e adorando como a supremo Senhor, aquela soberana majestade, sempre venerável e sempre veneranda, mas muito mais quando ofendida¹¹⁶.

Ou seja, o que se mostra nas Escrituras (ou nos fatos que elas significam, como figuras legadas por Deus aos homens) não pretende de maneira alguma, para o Padre Antonio Vieira, ignorar a história humana, incluída aí a de suas instituições. Ao contrário: a sua leitura mais adequada, a sua hermenêutica mais fiel, conduz *diretamente* a uma verdadeira e sagrada política do Estado cristão — e isso nos termos mais pragmáticos de obtenção da união de suas ordens dirigentes¹¹⁷, de conservação da autonomia política¹¹⁸, de sua expansão territorial¹¹⁹, de suas leis de taxaço¹²⁰, de suas formas de distribuição de mercês¹²¹, do encaminhamento administrativo das decisões políticas¹²², do trato do Estado cristão com o capital de judeus e hereges¹²³,

116 *Idem*, pp. 179-180.

117 E, subsumidas por elas, todas as ordens do reino, pois, a rigor, nada no corpo místico do reino — dos pés do pobre à cabeça real — pode permanecer isolado sem prejudicar a harmonia e a saúde do conjunto. Aqui, o conceito que sobretudo conta é o de “concordia”, que se vai discutir mais à frente. Como exemplo desse tipo de adesão exigido pelos sermões, pode-se citar o mesmo “Sermão do Santíssimo Sacramento”, de 1645; outro exemplo, magistral, é o do “Santíssimo Sacramento”, de 1662.

118 Pode-se dar o exemplo do “Sermão pelo Bom Sucesso das Nossas Armas”, de 1645, quando D. João IV em pessoa comanda as tropas do reino contra ataques de Castela na fronteira (vol. XVI, pp. 359 e ss.).

119 O “Sermão de Ação de Graças pelo Feliz Nascimento do Novo Infante”, de 1695, relata a missão de Roma, quando Vieira, ao tempo em que propunha o casamento dos herdeiros das coroas ibéricas, intendia fomentar em Nápoles a revolta da população contra o domínio espanhol; além disso, prognostica a expansão portuguesa por todo o mundo (vol. XX, pp. 29 e ss.).

120 Santo Antonio e São Roque, ambos os sermões de 1642, são exemplos típicos: nos dois casos, Vieira pretende que o auditório se convença da necessidade de pagamento dos impostos, com cessão (se não cessação) de privilégios e isenções, tendo em vista o rearmamento urgente do reino na guerra contra Castela (respectivamente, vol. XIX, pp. 13 e ss., e vol. XXII, pp. 199 e ss.).

121 O “Sermão da Terceira Quarta-Feira da Quaresma”, de 1669, por exemplo, desenvolve sobretudo os argumentos que mostram a injustiça com que usualmente se concedem as mercês.

122 O “Sermão da Sexta Sexta-Feira da Quaresma”, de 1662, refere-se sobretudo aos critérios para o bom conselho do príncipe e correto funcionamento da máquina de governo.

123 O “Sermão de São Roque”, de 1644, é talvez o melhor exemplo: quando Vieira propõe a criação das companhias de comércio com o apoio do capital judeu, e argumenta sobre a dupla vantagem desse processo: de um lado, o fortalecimento do próprio Estado, do outro, o enfraquecimento virtual do ini-

do estilo inquisitorial mais conveniente ao desenvolvimento desse Estado¹²⁴, das leis de regulamentação da redução indígena à fé cristã do Príncipe¹²⁵, enfim, das práticas favoráveis à sua aproximação de uma Idade superior do cristianismo na história¹²⁶.

Percebe-se, portanto, de maneira inequívoca, que, no universo sacramental figurado por Antonio Vieira, não somente se acentuam as marcas da divindade no mundo de suas criaturas, mas também fica evidente a inteira propriedade dessas marcas, sinais, figuras na própria condução e governo deste mundo. Os testemunhos que a divindade deixa de si nada tiram da realidade prática que o mundo tem — antes, pretendem reafirmar a possibilidade de compor esse mundo, plenamente, progressivamente, com a instauração de uma perfeita e perfectível cristandade¹²⁷. O mistério da manifestação encoberta do divino nas espécies terrenas não apenas orienta para Deus, como obriga a que, para chegar a ele, haja um verdadeiro *percurso* nessas espécies a ser considerado. Eis aí, afinal, o que este capítulo deveria ter demonstrado: assim como não se pode entender o mundo vieiriano sem considerar nele a figura do oculto, tampouco se pode chegar ao que se esconde sem conhecer atentamente o que se mostra à frente: a figura do oculto único jamais dispensa a da aparência múltipla. Creio que está claro que o Padre Antonio Vieira atribui fundamental importância a esta mais completa, sim, *paisagem de profundidade*.

migo que, usualmente, beneficia-se desse capital que foge de Portugal por temor do confisco inquisitorial (vol. XX, pp. 197 e ss.).

124 O mesmo “Sermão de São Roque” pode fornecer exemplo do ataque vieiriano à Inquisição, como também o de “Santo Inácio”, de 1669 (vol. I, pp. 257 e ss.). Entretanto, a esse respeito, Vieira publicou vários papéis que pretendiam alterar o estilo inquisitorial e favorecer o estabelecimento dos judeus. Os mais importantes são dos anos de 1643, 1646, 1647, quando pede as “abertas e publicadas” (isto é, explicitação das acusações), o fim do confisco de bens, a abolição da distinção entre cristãos velhos e novos etc. Em 1649 aprovam-se os estatutos das companhias de comércio e publica-se o “alvará de isenção” (suspensão do confisco de bens dos réus). I. S. Révah (“Les Jésuites portugais contre l’Inquisition”, pp. 29 e ss.) e Antonio Bião (*Episódios Dramáticos da Inquisição Portuguesa*) têm estudos conhecidos sobre o tema.

125 Caso, por exemplo, do “Sermão do Espírito Santo”, de 1657 (vol. V, pp. 207 e ss.), quando Vieira se refere ao fundamento evangelizador das conquistas portuguesas e suas dificuldades, como aos maus tratos dos senhores locais para com os indígenas escravizados.

126 Por exemplo, o “Sermão Gratulatório a S. Francisco Xavier”, de 1695, quando Vieira sugere a retomada das missões à China e o reforço de todas as bases das conquistas marítimas (vol. XX, pp. 69 e ss.).

127 Maravall afirma justamente que a “idea de perfectibilidad de las cosas humanas” é “tipicamente barroca”. O autor em que se baseia para afirmá-lo é, exemplarmente, um jesuíta: “Las cosas — nos dice Gracián — comienzan por la naturaleza y acaban de perfeccionar-se con el arte [...] Ciertamente, la naturaleza no deja terminadas las cosas, desde el primer momento, ni tampoco logra el arte o industria humana darles plenitud en su comienzo, sino que paso a paso las mejoran hasta llevarlas a perfección” (*Antiguos y Modernos*, p. 609).

4. COMPÊNDIO DE MARAVILHAS

Os reis, os príncipes, a primeira e mais ilustre nobreza são as deidades cá da terra: essas tendes, Senhor, prostradas diante desse trono, todas com nome de perpétuos escravos desse sacrossanto Mistério.

ANTONIO VIEIRA, “Sermão do Santíssimo Sacramento”, 1642.

(Página deixada propositadamente em branco)

CONSIDERADO EM SEUS PARÂMETROS MAIS abrangentes, como foi feito no capítulo anterior, o modo sacramental — que projeta Deus na existência sustentada do Criado — estende-se por tudo que há. Foi o que já se viu: tudo ecoa Deus, em tudo se pode descobrir “os ‘caracteres escriptos’ que dão testemunha da majestade de Deus”¹. Os sermões de Antonio Vieira, entretanto, permitem especificar domínios muito mais restritos dessa projeção: um deles, de que se vai tratar neste capítulo, refere-se precisamente ao sacramental pensado no âmbito da liturgia e dogmática católica. Na verdade, embora eu não tenha feito qualquer levantamento estatístico a respeito, parece-me bem que nenhuma questão, tomado o conjunto dos sermões, é mais vezes considerada por Antonio Vieira que a dos sacramentos, e, entre todos, de longe, o Sacramento Eucarístico ou da Comunhão — reunidos aí tanto os momentos em que ela se constitui como tema principal do sermão do dia, quanto aqueles em que ela se apresenta como instrumento de análise e argumentação em relação a outro tema qualquer. Não é absolutamente por desejo de encarecimento circunstancial que o Padre Antonio Vieira, igualmente, em tantas ocasiões, chega a comparar o Santíssimo Sacramento às Pessoas divi-

¹ Assim escreve o jesuíta e também biólogo Eryc Wasmann citado por R. F. Miller (*Os Jesuítas*, p. 483).

nas, santos e mártires, com *vantagem* para o primeiro: isso diz muito sobre o que está no cerne mesmo das preocupações retórico-hermenêuticas de Vieira.

Penso, também, para adiantar alguma coisa do que será considerado em seguida, que o sacramental litúrgico fornece a base articulatória dos vários domínios em que Antonio Vieira julga poder descobrir os sinais mais fortes da presença encoberta da divindade. É justamente entre o genérico universal, que já se viu no capítulo anterior, e o particularíssimo do Encoberto português, objeto do próximo capítulo, que se inscreve o modelo litúrgico — modelo que, mais do que simplesmente admitido pela ortodoxia, foi erigido mesmo em estandarte das armas católicas no combate ao livre exame individual e à invisibilidade sem tradição da *congregatio fidelium* da religião dos reformados². Para extraordinário reforço das mediações instituídas da Igreja no trato Deus-homem, e vice-versa³, Deus não se representa, mas *está* integralmente nas espécies consagradas pelo sacerdote. E, bem aí, no núcleo dessa valorização dogmático-militante dos mistérios e práticas litúrgicas, o Padre Vieira vai ajustar as peças do seu eixo sacramental: da máquina do universo à visão do príncipe fatal. Como é possível que o faça, é o que se tentará mostrar.

De início, é preciso ficar claro que, quando se fala aqui em “sacramental litúrgico”, tem-se em mente (seguindo a preferência vieiriana) a designação, em primeiro lugar, do Sacramento e mistério eucarístico: “O mistério da Eucaristia é o mais alto de todos os mistérios, como o sacramento do corpo e sangue de Cristo é o mais levantado de todos os sacramentos”⁴. Mas esse emprego não é exclusivo: o mistério eucarístico é tomado, como a própria citação o faz, como forma modelar de outras práticas instituídas da

2 Ver a propósito os capítulos do segundo volume do *Foundations of Modern Political Thought* dedicados ao luteranismo. No “The Principles of Lutheranism”, por exemplo, Skinner especifica os dois principais pontos da concepção luterana da Igreja que vão ser atacados pelos neotomistas: Lutero “first of all devalues the significance of the Church as a visible institution. If the attainment of *fiducia* constitutes the sole means by which the Christian can hope to be saved, no place is left for the orthodox idea of the Church as an authority interposed and mediating between the individual believer and God. The true Church becomes nothing more than an invisible *congregatio fidelium*, a congregation of the faithful gathered together in God’s name” (vol. II, p. 10). O segundo ponto é que “in stressing the idea of the *ecclesia* as nothing more than a *congregatio fidelium*, he also minimises the separate and sacramental character of the priesthood. The outcome is the doctrine of ‘the priesthood of all believers’” (*idem*, p. 11). Acrescente-se a isso que, na crítica que fazem os neotomistas a esses dois pontos, um argumento importante da recusa da Igreja invisível de Lutero é a perda da tradição do pensamento católico sobre as Escrituras.

3 O sacerdócio, na perspectiva católica, desempenha o que C. Spicq chama de “dupla mediação”: “Em sentido ascendente e em sentido descendente: leva os pedidos perante Deus e lhe tributa honra; manifesta aos homens a vontade de Deus e conserva as tradições religiosas” (Bauer, *Dicionário de Teologia Bíblica*, vol. II, p. 681).

4 “Sermão do Santíssimo Sacramento”, 1645, vol. I, p. 134.

Igreja Católica, em que o sacerdote organiza a mediação visível (por vezes, ostensivamente visível) entre o humano e o divino⁵.

Seja o seguinte: para Antonio Vieira é sempre importante ressaltar o caráter sacrificial do Sacramento Eucarístico, aquilo que se poderia chamar, com os exegetas do texto bíblico, de “memorial de morte expiatória”⁶. Sob este aspecto, o Sacramento dilata o tempo da Paixão, ou, dizendo melhor, Cristo, ao sacramentar-se, renova a *via crucis* da Paixão e Morte, renovando, simultaneamente, a sua entrega voluntária como objeto de martírio para “reconciliação do mundo”⁷. É tamanho o empenho vieiriano nessa figuração fortemente *afetiva* do Sacramento (nisto tão barroco quanto sempre) que, a despeito da ortodoxia — que considera o Cristo *impassível* na hóstia —, ele invariavelmente se mostra propenso a acentuar o *custo sensível* da presentificação eucarística para a divindade: doçura e dor⁸ lia Vieira no aparentemente neutro da hóstia. Eis um exemplo, retirado de um sermão dos vários em que celebrou o “Mandato” — este é do ano de 1650:

O mistério sagrado da Eucaristia é Sacramento e é sacrifício: enquanto Sacramento do corpo de Cristo é presença, enquanto sacrifício do mesmo corpo é morte. Daqui se segue que tantas vezes morre Cristo naquele sacrifício quantas se faz presente naquele Sacramento. Ó excessiva fineza do amor! De sorte que cada presença que Cristo alcança pelo Sacramento lhe custa uma morte pelo sacrifício⁹. [E ainda] Instituiu um Sacramento que fosse juntamente morte contínua e presença contínua: morte contínua, para morrer, não só por um instante, mas por muito tempo; presença

5 A hierarquia eclesiástica e o poder de legislar do papa são obviamente duas formas básicas dessa visibilidade, e o mistério eucarístico vai, certamente, compor-se com elas.

6 Entre os sentidos cristãos básicos associados à Eucaristia (refeição de despedida, presença de Cristo, renovação da aliança, ordem e entrega de poder) consta certamente o de “memorial da morte”. Como o diz Stoeger: “A morte de Jesus é a morte de um mártir, e como tal tem valor expiatório” (Bauer, *op. cit.*, vol. I, p. 397).

7 “A morte de Jesus serve para a reconciliação do mundo; trata-se de uma morte expiatória representativa. O corpo é ‘entregue’, o sangue é ‘derramado’” (*idem, ibidem*).

8 Sob esse aspecto, Vieira participa certamente do que Victor Tapié diz ser característico dos modelos espanhóis das imagens e santos que se espalharam por todos os países católicos — mesmo em Roma, eram esses os modelos que predominavam após Trento. Aí, a representação da “beleza ideal” era refeita dramaticamente de modo a que tais imagens apresentassem não mais essa idealidade harmônica, mas afetos vivos como “piedade” e “sofrimento”. Como já ficou dito, retomando Vovelle, não se pode compreender a Igreja triunfante sem a composição de uma Igreja ostensivamente *souffrante*. Ver em Tapié sobretudo o capítulo terceiro da primeira parte, relativo à entrada do Barroco nas sociedades da “Europa moderna” (*Le Baroque*).

9 Vol. XVI, p. 195.

continua, para se não ausentar, não por muito tempo, mas nem ainda por um instante¹⁰.

Se na Paixão há o sofrimento terrível da laceração do corpo, no Sacramento Eucarístico, para Antonio Vieira, tal sofrimento é amplificado, em vez de extinguir-se. Já não se trataria de ter o corpo ferido apenas, mas ferida a própria essência, ao ser privado, ainda que voluntariamente, da forma mais *natural* de contato de sua humanidade hipostática com a do homem, que se daria justamente através do sensível. Claro que, mais uma vez, este raciocínio se alimenta da base tomista que supõe a participação da matéria na essência dos seres¹¹ — Antonio Vieira leva-a ao limite: Cristo, ao perder a “vista” do homem, perde algo naturalmente exigido pelo movimento amoroso determinado pela sua natureza humana, além de divina. Eis a que ponto ele vai, no sentido de caracterizar a violência da perda sensível que custaria a Cristo sua presença sacramental:

Diz a Igreja, fundada na autoridade de S. Paulo, que o mistério do Sacramento do altar é uma recordação e uma recopilação da paixão de Cristo. Ora eu, quando me ponho a combinar a paixão de Cristo com o Sacramento, nenhuma semelhança lhe acho. Na paixão houve prisão, houve açoites, houve cravos, houve lança, houve fel e vinagre, e no Sacramento nada disto há¹²

— até aí, ele se esconde na voz fingida ao adversário; mas, em seguida, ele vai descobrindo (como se o fora na hora, súbita revelação¹³) a razão oculta que *combina* um e outro *fato*:

10 *Idem*, p. 196.

11 Ver nota 74 do capítulo 3.

12 “Sermão do Mandato”, 1650, vol. XVI, p. 202.

13 O artifício dos sermões prevê que a razão oculta das correspondências apenas se revele após a ponderação das dificuldades. Gracián, no Discurso LIV, propõe que: “De ordinario se va cortando a los principios del discurso, y al fin se ata. Va con suspensión el auditorio aguardando en qué ha de venir a parar, que es más arte que el declararse luego al principio, y así de más gusto, como sucede en los empeños, que cuanto más se van dificultando, se goza más de la acertada salida” (p. 471 da “Agudeza y Arte de Ingenio”). No Discurso XLIV (“De las Suspensiones, Dubitaciones y Reflexiones Conceptuosas”), Gracián é igualmente explícito: “Es gran eminencia del ingenioso artificio llevar suspensa la mente del que atiende, y no luego declararse; especialmente entre grandes oradores, está muy valida esta arte. Comienza a empeñarse el concepto, deslumbra la expectación, o la lleva pendiente y deseosa de ver dónde va a parar el discurso, que es un bien sutil primor, y después viene a concluir con una ponderación impensada” (*idem*, p. 434). Mas é importante notar também que, em Vieira, essa saída súbita, no cerne das dificuldades que o próprio sermão desenvolve, afirma uma manifestação atual da verdade da palavra divina no contexto da pregação.

Só um tormento houve na paixão além dos referidos, que se parece com o que se passa no Sacramento: porque na Paixão cobriram os olhos a Cristo, assim como no Sacramento está com os olhos cobertos: *Velaverunt eum*. — Pois, se no Sacramento da Eucaristia não há mais que a semelhança de um só tormento da paixão, como se chama recopilação e representação de toda ela? Aí vereis quanto Cristo sente estar com os olhos cobertos, e privado da vista na presença dos homens, a quem tanto ama. Neste só tormento se recopila todos os tormentos da paixão de Cristo. Em todos os membros de Cristo atormentado esteve a paixão por extenso; em só os olhos de Cristo cobertos esteve a mesma paixão recopilada. Por isso o Sacramento, não só em significação, senão em realidade, é uma recopilação abreviada, mas verdadeira, de toda a paixão de Cristo¹⁴.

Quer dizer, Vieira não só aproxima fortemente a idéia neotestamentária da “expição substitutiva” à da antiga linguagem “sacrificial” dos ritos hebraicos¹⁵, como ainda reveste essa ligação de um aspecto sensório-antropomórfico que acaba por *dramatizar* inteiramente o impassível sacramental. No limite, ele chega a ponto de considerar que essa impassibilidade não significa senão que houve uma antecipação de sua carga dolorosa no momento da instituição do Sacramento Eucarístico. Eis:

Concedo que Cristo no Sacramento está impassível, mas nego que essa impassibilidade lhe tirasse o sentimento de não ver aos homens. Assim como o amor de Cristo na privação da vista dos homens recopilou todos os sentimentos da sua paixão, assim na instituição do Sacramento recopilou todos os sentimentos desta privação da mesma vista. Mas como, ou quando? O quando foi quando consagrou o seu corpo, e o como, consagrando-o de tal maneira que estivesse nele como cego, e sem a vista dos olhos. Então padeceu recopiladamente passível o que depois não podia padecer impassível¹⁶.

Se à suspensão do auditório segue-se o gesto dramático da revelação aguda, no sermão isso sobretudo pretende identificar o seu encaminhamento para a ocasião em que Deus (a sua verdade participada) se comunica a ele e torna evidente a razão que sustenta as correspondências verbais.

14 “Sermão do Mandato”, 1650, vol. XVI, pp. 202-203.

15 Isto é, a redenção feliz do homem corresponde dramaticamente à *entrega* do corpo divino e ao *derramamento* do seu sangue — ver a propósito A. Stoeger, p. 397, do vol. I do *Dicionário de Teologia Bíblica* de Bauer.

16 “Sermão do Mandato”, 1650, vol. XVI, pp. 205-206.

Ou seja, da maneira peculiar que a concebe Antonio Vieira, a própria impassibilidade prevista pela ortodoxia tem um papel no recrudescimento do custo doloroso e do valor sacrificial testemunhado pelo Sacramento. Há um efeito particular da dor da Paixão que se determina, desde o início, tendo em vista apenas e tão-somente a instituição sacramental.

Poder-se-ia dizer, claro, que esse raciocínio argumentativo, que revira o sentido usual dos termos, monta-se em busca de efeitos retóricos: mostra de virtuosismo lingüístico ou arranjo hiperbólico e tortuoso, ao gosto da época, a fazer elogio da capacidade de *desempeño dos ingenios*¹⁷. Sim, mas também não (sem querer eu mesmo dar qualquer passo “heróico” em matéria aguda). Sim, porque o que é dito quer agir sobre os que ouvem — Antonio Vieira, formado no afã militante da Sociedade de Jesus, dotado de um temperamento “imperativo”, não havia de se esquecer disso, nem o poderia. Mas decididamente não, se se imaginar que essa busca retórica de efeito pode ser pensada, em Vieira, como resolvida em um plano exclusivo de impactos ornamentais que os isola não apenas de sua função política como de sua justificação hermenêutico-teológica. No que diz respeito propriamente à política, talvez nem fosse preciso especificar essa afirmação, em se tratando, como é notório, de um espírito que, durante toda a vida, nas mais diferentes situações e circunstâncias, esteve direta e visceralmente interessado na interferência dos sermões na vida da coletividade e de seu governo no avanço da história¹⁸. Não há analista sério da obra de Antonio Vieira que não se dê conta da funcionalidade marcante em que se inscrevem e justificam seus jogos conceptuais. Mas há algo mais a se dizer sobre isso, que os anacronismos da fortuna crítica, de matriz positivista sobretudo, raramente chegam a reconhecer: se os conceitos têm uma função política, uns e outra operam sobre uma fundamentação teológica, que, em nenhuma hipótese, pode ser dispensada. O processo analógico que preside a ornamentação lingüística simplesmente não pode ser concebido como sendo outro, independente daquele que, para ele, existe nos fatos da história e da natureza como letra e figura do Ser divino. Admitir a autonomia da retórica ou de seus efeitos em relação à hermenêutica ou à teologia seria o mesmo que

17 Ver nota 53 do capítulo 2.

18 Como o diz Cantel: “En réalité, Vieira fut tout de suite convaincu qu’il devait collaborer à l’exécution du plan divin par une action dans des domaines variés, y compris celui des affaires publiques” (*Prophétisme et messianisme dans l’œuvre d’Antonio Vieira*, p. 187). É assim que “pendant une période de plus de trente ans, malgré l’hostilité du Prince, malgré la réprobation publique et malgré les règles de son Institut, Vieira s’est efforcé sans relâche d’intervenir, au moins par ses conseils, dans la politique portugaise” (*idem*, p. 191).

entender como admissível que o sinal divino na matéria pudesse ser exclusivamente aparência da matéria, ou que o divino fosse absolutamente idêntico ao seu sinal material e nada mais. Isto é, entretanto, impensável para Antonio Vieira. Os atos de estabelecimento de correspondência formal e funcional são irreduzivelmente especulares e proporcionais à comunicação divina: o jogo analógico está presente no discurso disposto segundo a arte para produzir efeitos convincentes, como está no mundo mesmo que não pode sustentar-se fora dos efeitos de Deus. Autonomizar a forma — acusação que o Padre Antonio Vieira, este sim, faria com a veemência que se sabe aos pregadores dominicanos da corte lisboeta, no célebre “Sermão da Sexagésima”¹⁹ — seria o mesmo que conceber um mundo sob um ou ambos destes dois enganos heréticos: ou aquele em que a matéria se basta a si própria e recusa Deus (posição semelhante à de um materialismo ateu), ou aquele em que a matéria pudesse *conter* completamente a Deus e ser idêntica a ele, em que a *anima* da matéria fosse exatamente o mesmo que a matéria animada (posição semelhante à de um animismo imanentista, por exemplo, à *la* Giordano Bruno)²⁰. Padre Vieira, por vezes, como se viu já, atua no limite desse risco, mas jamais o adota fora desse horizonte de risco, isto é, ele lhe interessa apenas como representação limítrofe do próprio discurso analógico-figural que estabelece a sua organização.

Desse ponto de vista, é importante dizê-lo, parece-me incompreensível que vários e vários críticos da obra de Antonio Vieira venham, já por mais de centena de anos, se repetindo na aparentemente esperta observação de que, ao repreender o uso que se fazia dos ornatos nas peregrinações do Paço, Vieira simplesmente (como o macaco da fábula) deixava de atentar para os seus próprios, cometidos a cada passo dos sermões²¹. Ora, pelo que

19 João Lúcio entende o episódio diretamente como uma *provocação* aos dominicanos; ver p. 260 do vol. I da *História de Antonio Vieira*; sobre os efeitos tremendos do sermão, ver as pp. 263-264 do mesmo volume.

20 “Como, logicamente falando, todas as espécies têm igual relação ao mesmo gênero, todos os indivíduos à mesma espécie, assim, dum motor universal infinito, existe um movimento universal infinito, num espaço infinito, dele dependendo infinitos móveis e infinitos motores, sendo cada um deles finito em massa e em poder” (*Acerca do Infinito, do Universo e dos Mundos*, p. 164). Nesse mesmo volume, a introdução do Victor Matos e Sá postula uma interessante “complementaridade dialética” entre Bruno e Suárez (pp. 10 e ss.).

21 Para não repetir exemplos, fique-se com o que diz Eugênio Gomes: “Naquele mesmo sermão, prega Vieira a arte desafetada e, em seguida, recai no estilo arrebitado” (“Shakespeare e Vieira”, p. 174); ou com Rodrigues Lapa: “Deve advertir-se que Vieira nem sempre evitou o que censurava nos outros. A sua vida abunda em frequentes contradições. Os seus sermões não estão isentos do ‘lindismo’ da moda em matéria de estilo. Também ele não raro usa da agudeza, da antítese, do trocadilho” (“Prefácio” à edição que preparou do “Sermão de Santo Antonio (Aos Peixes)”, p. 15). Pouquíssimos críticos, na verdade, deixaram de fazer essa infeliz observação; entre esses poucos, Antonio Sérgio, que, entretanto, simplifica

se vê, essa crítica habitual é completamente anacrônica, e, como tal, localiza erradamente a questão: Antonio Vieira jamais criticaria a ornamentação discursiva enquanto procedimento retórico inadequado *a priori*. De um lado, porque o ornato é recurso da técnica oratória e não caberia considerá-lo como um mal fora do insucesso de seu uso e efeito. De outro, porque, pensado em sua base analógica (que é justamente como Vieira o pensa), o ornato está no seio da própria natureza e, portanto, da razão (que não pode ser contrária ao Ser divino). O que Antonio Vieira ataca, então, é precisamente a dissociação entre uma coisa e outra, isto é, entre o ornato e a sua base natural, entre os conceitos engenhosos e os sinais divinos no mundo, entre as figuras da técnica discursiva e as do sistema providencial.

Os dominicanos do Paço não são, para ele, culpados de usar retórica e *tropos* ornamentais — são culpados de romper a relação fundamental entre ela e os signos factuais do divino; são pregadores que já não conhecem ou procuram o sentido profundo oculto nesses sinais, contentando-se em tratá-los como matéria verbal autônoma, cujo mistério pode ser resolvido ainda em seu nível, com a aplicação exclusiva das regras cultas em uso e sem referência à orientação transcendente que os dispõe. Ou seja, é o descomprometimento da retórica em relação à interpretação do projeto teológico-salvífico figurado no cerne da própria analogia o que a Vieira parece intolerável e impróprio, um “falso testemunho”²² dos pregadores em relação à palavra-*semen* de Deus, e nunca, simplesmente, a própria produção do ornamento na atividade oratória do púlpito.

Observado isso, pode-se retomar com maior rigor aquela questão da insistência do Padre Vieira em tratar o sacramental em termos afetivos. Na verdade, qual o seu interesse em ressaltar o aspecto doloroso e sacrificial na instituição do sacramento? Que necessidade sistemática o levaria a buscar (com a ajuda que ele podia dispor, como poucos, dos labirintos conceituais) a dor da Paixão na placidez descansada, senão prosaica, da hóstia? Certamente, há uma expressividade no caminho catártico da Paixão que o Padre Vieira não gostaria de deixar de fora da consagração Eucarística. Mas isso é só o

a questão ao tratá-la exclusivamente nos termos da oposição “cultismo” (extravagância formal) e “conceptismo” (que seria adotado por Vieira: artifício de conteúdo apenas), sem considerar o peso maior e mais rigoroso da hermenêutica (“Prefácio” às *Obras Escolhidas*, sobretudo pp. 38 e ss.).

22 “Sermão da Sexagésima”, vol. I, p. 84: “verdadeiramente não sei de que mais me espante, se dos nossos conceitos, se dos vossos aplausos. Oh! que bem que levantou o pregador! Assim é: mas que levantou? Um falso testemunho ao texto, outro falso testemunho ao santo, outro ao entendimento e ao sentido de ambos. Então que se converta o mundo com falsos testemunhos da palavra de Deus?”

começo: o gosto do estilo, no caso do barroco ibérico, jamais se determina sem que o Céu e seus comentaristas sejam chamados a opinar.

Há em Vieira a idéia recorrente de que ao Sacramento nada falta das propriedades salvíficas implicadas na ação pessoal de Cristo, incluído aí obviamente o coroamento delas no sacrifício tremendo da Cruz. Ora, ocorre que, nesse caso, para ele, esse coroamento não pode estar em qualquer outro lugar que não aquele da instituição do sacramento eucarístico — ou, dizendo melhor, da instituição do modo sacramental como mediação futura privilegiada entre o humano e o divino. Nada que tenha valor na economia da salvação (e o sacrifício é sua moeda visível), está perdido nesta instância legada para prolongamento da remissão apenas iniciada. Na perspectiva de Antonio Vieira, destacar o sacrificial implica dar evidência ao lastro ontológico da multiplicação da presença divina re-velada nas espécies sacramentais.

É por isso também que, em tantas passagens, Vieira se aproxima muito do “sacramentalismo maciço” que Schweitzer nota em São João²³, isto é, em que “o realismo da presença de Cristo” na Eucaristia é formulado, como o diz Stoeger, “de forma até mesmo ‘escandalosa’”²⁴. A presença divina na Eucaristia, sob os cuidados do organismo eclesiástico, pulsa com tanta vida e efeito expiatório quanto a que se entrega, na Cruz, para redenção do gênero humano, a ponto de Vieira, por vezes, ressaltar o orgânico mesmo (e, por assim dizer, “animal”) dessa presença em espécies. Um sermão dedicado a Nossa Senhora do Rosário, pregado em 1654 no Maranhão, pode dar uma idéia desse procedimento vieiriano: “O estômago da alma é a memória — porque assim como no estômago do corpo se retém o comer corporal, e ali se faz a primeira decocção, assim esta potência é a primeira que há de receber e recolher dentro em si o divino Sacramento”²⁵. Ou:

Hão-se de por a ruminar sobre o pão e sobre o vinho: sobre o pão, que é o corpo de Cristo consagrado debaixo de espécies de pão, e sobre o vinho, que é o Sangue do mesmo Cristo consagrado debaixo de espécies de vinho; e não só diz que o hão de comer, senão que, sobre comido, o hão de ruminar: *Super triticum et vinum ruminabunt*²⁶.

23 Citado por Sloeger em seu comentário sobre o sentido da “Eucaristia” no relato joanino (*Dicionário de Teologia Bíblica* de Bauer, p. 402 do primeiro volume).

24 *Idem, ibidem*.

25 Vol. XIX, p. 304.

26 *Idem*, p. 316.

A passionalização como a organicização da hóstia (será razoável dizê-lo assim?) fazem parte do mesmo processo de dramatização do Sacramento, cujo propósito imediato é a evidenciação ostensiva da presença efetiva do Cristo (e não presença “espiritual” ou “simbólica”, admitida em diferentes graus pelos reformados) na mediação eucarística, e, ainda, do reforço desta como lugar privilegiado e síntese (“compêndio”) dos atos da própria pessoa do Cristo. A liturgia eclesial, desse ponto de vista, não apenas não acrescenta distância ao contato entre o fiel e Deus, como significa uma intensificação renovada desse contato: a Igreja, seu aparato e *status*, é via necessária de aproveitamento do tesouro da Graça que mana da Paixão e Morte de Cristo e concentra-se no sacramental eucarístico.

E já que se falou na dramaticidade encontrada no sacrifício da Paixão e recopilada pelo Sacramento, talvez conviesse, aqui, abrir um parêntese, por rápido que fosse, para falar do sentido e interesse que tem, para Antonio Vieira, o aspecto cerimonial envolvido na celebração eucarística, clímax do desenvolvimento da missa, dado justamente no momento em que a memória dos atos divinos encontra, então, a sua presença real no pão e no vinho ali visíveis. Pois, pelo menos no que diz respeito ao que os sermões explicitam, é possível dizer que a Antonio Vieira, como *discreto*²⁷ do século XVII, cujos sermões revelam uma invencível vocação para o grandioso e o espetacular²⁸, certamente está longe de desagradar esse tipo de investimento

27 É importante observar que o “discreto”, ideal barroco de cortesão, é também uma categoria codificada no processo de interlocução: importante como imagem favorável do sujeito do discurso (“prova moral”, em Aristóteles) e como imagem que organiza a recepção do auditório. João Adolfo Hansen, a propósito da recepção, especifica que: “Basicamente, há dois tipos de destinatários codificados pela preceptiva retórica e dramatizados na formulação dos poemas satíricos, o *discreto* e o *néscio*. Apresentando as virtudes do cortesão e do perfeito cavaleiro cristão, o *discreto* distingue-se pelo engenho e pela prudência, que fazem dele um tipo agudo e racional. Quanto ao *néscio*, caracteriza-se pela falta, rústico e confuso. Néscio é o *vulgo*, termo também empregado em oposição a *discreto* e que significa ‘população’ do terceiro estado, genericamente, e os oficiais mecânicos e a ‘gente baixa’, especificamente” (*A Sátira e o Engenho*, vol. I, p. 76). Em se tratando, aqui, da produção de um jesuíta, cumpriria acrescentar que o termo *discreto* é particularmente importante na formulação inaciana dos *Exercícios*. Barthes, a esse respeito, nota que a *discretio*, “palavra inaciana por excelência, designa um gesto tão original que tanto pode se aplicar às condutas (no caso da *práxis* aristotélica) e aos juízos de valor (a *discreta caritas*, caridade clarividente, que sabe distinguir) como aos discursos: a *discretio* organiza qualquer linguagem, pois tudo o que é linguístico é articulado” (*Sade, Fourier, Loiola*, p. 57); e, explicando essa concepção em oposição à mística, Barthes afirma que “a linguagem é o seu horizonte, e a articulação uma operação que nunca pode abandonar em proveito de estados indistintos — inefáveis” (*idem*, p. 58). Entretanto, sob esse aspecto, talvez fosse mais exato dizer, pensando sobretudo na arte retórica de Vieira, que o processo de projeção da mística sobre a matéria e a história passa necessariamente pela *discretio* do discurso: a *unio mystica* é *lugar*, levantado e mobilizado pela articulação persuasiva dos sermões.

28 Cantel levanta vários aspectos dessa vocação em seu *Les Sermons de Vieira*: está na escolha dos epítetos, em que uma série das mais *remarquables* é constituída por “alto, extremo, fantástico, forte, grande, maior,

e cuidado cerimonial na missa. Claro que, *integrando* esse cerimonial no próprio andamento litúrgico, o seu entusiasmo pelo monumental vai, em primeiro lugar, para a catedral que ele mesmo trata de construir com o seu texto e a sua voz: à semelhança dos arquitetos jesuítas, poder-se-ia dizer que esse era o seu ponto máximo de luz, tudo o mais, a partir de um momento, entregue ao solene e estratégico da penumbra²⁹.

Mas, para ser mais preciso, deve-se observar que Vieira pensa a propósito da pompa do cerimonial da missa exatamente o mesmo que sobre a ornamentação retórica, pompa lingüística em que caminha e se prepara o impacto da conversão. Isso quer dizer que ele não pretende considerá-la fora de sua integração na forma de ação persuasória pública que culmina com o sermão. Um trecho de um discurso sobre o sacramento eucarístico, desta vez de 1662, pode dar uma imagem clara de sua posição. Diz ele:

O modo — verdadeiramente digno de seus autores — com que a nobreza ilustríssima de Portugal desagrava em públicas demonstrações aquele divino mistério enquanto Sacramento não é necessário que eu o repita aos

notável, poderoso, sublime, sumo, supremo, último...”, assim como por “fabuloso, fatal, infernal, mortal, prodigioso, temeroso, terrível...” (p. 122); está no uso dos superlativos variados e repetidos (*idem*, pp. 198-199); está, enfim, genericamente, em sua “prédilection pour les grands spectacles, pour tout ce qui est grandiose” (*idem*, p. 476). É importante notar, portanto — e por isso uso as expressões lado a lado —, que a *discretio* barroca se organiza justamente como articulação dramática e espetáculo triunfal: as unidades do discernimento do *mistério* articulam-se fundamentalmente em *teatro*. Vieira é quem o diz: “Este mundo é um teatro; os homens as figuras que nele representam, e a história verdadeira de seus sucessos uma comédia de Deus, traçada e disposta maravilhosamente pelas idades de sua Providência. E assim como o primor e subtileza da arte cômica consiste principalmente naquela suspensão de entendimento e doce enleio dos sentidos, com que o enredo os vai levando após si, pendentes sempre de um sucesso para outro sucesso, encobrendo-se de indústria o fim da história, sem que se possa entender onde irá parar, senão quando já vai chegando e se descobre subitamente entre a expectação e o aplauso, assim Deus, soberano Autor e Governador do Mundo e perfeitíssimo Exemplar de toda a natureza e arte, para maior manifestação de sua glória e admiração de sua sabedoria, de tal maneira nos encobre as cousas futuras, ainda quando as manda escrever primeiro pelos profetas, que nos não deixa compreender nem alcançar os segredos de seus intentos, senão quando já têm chegado ou vão chegando os fins deles, para nos ter sempre suspensos na expectação e pendentes de sua Providência” (*História de Futuro*, pp. 156-157).

²⁹ No bojo mesmo da “Contra-Reforma do teatro” (R. F. Miller, *Os Jesuítas*, p. 451), de que os jesuítas foram os mestres incontestes, a arquitetura das igrejas jesuíticas, embora pouco homogênea, revela particular cuidado com a distribuição de luz. Segundo comenta R. F. Miller, tendo em mente sobretudo o trabalho de Vignola e de Jacomo Della Porta, “a distribuição da luz feita pela maneira usada nos palcos, com accentuados contrastes entre as capellas laterais deixadas na penumbra e o fluxo de luz que da cupula se derrama por sobre o altar mór, exerce uma attracção quasi, diríamos, physica sobre o visitante, que é arrastado em direcção ao Santo Sacramento, e parece feita para pôr a alma de immediato em um estado de arrebatamento e de fé jubilosa” (p. 467). Howard Hibbard, por sua vez, observou a unidade das representações iconográficas de capela a capela, e da nave ao cruzeiro, o que, para ele, é paralelo ao esquema básico dos sermões da época (“Ut Picturae Sermones...”, em *Baroque Art: The Jesuit Contribution*).

ouvidos, e mais quando os olhos os estão lendo em tão elegante escritura. Este paraíso da vista, tresladado do céu à terra, esta grandeza, esta riqueza, esta majestade, este culto exterior, verdadeiramente divino, de que Deus sempre se agradou tanto, ainda antes de ter corpo esta assistência da majestade e altezas, esta freqüência de tudo o ilustre e grande da corte de Portugal, estas adorações e estes obséquios, este zelo e esta piedade, esta fé e este amor, ambos com os olhos abertos, este nome e este instituto de escravos, estes tusões lançados ao peito, como ferretes dos corações, tudo isto são desagравos e satisfações gloriosas daquele sacrossanto mistério, contra a perfídia, contra a cegueira, contra a obstinação, contra o atrevimento, contra o desatino herético³⁰.

A Igreja visível, pós-Trento, é a que ele defende aqui, e as pompas parecem-lhe perfeitamente adequadas ao teatro da verdadeira fé. Entretanto, como no caso da retórica dos *tropos*, essas pompas não podem ser tomadas como manifestações de sentido autônomo àquele dado pela essência do modo sacramental, ou, para dizê-lo de maneira mais correta, a dissociação entre a pompa da missa e sua função litúrgica implica o fracasso da cerimônia como um todo e do mistério eucarístico em particular já que ele fornece a imagem-modelo do ritual inteiro. Se o luxo e a ostentação cerimonial não encontram correspondência na “concórdia” (esse conceito fundamental que ainda se vai ver o que significa, mas que, já se sabe, se refere à razão teológica, como, analogamente, à histórica e política³¹) dos que comungam, compromete-se todo o acerto firmado por esse cerimonial de “desagravos” e “satisfações”³². Vieira o diz: “Corte nobilíssima de Portugal, falemos claro. A vossa fé e a vossa piedade é a que desagrava a verdade daquele mistério enquanto Sa-

30 Vol. XV, pp. 278-279.

31 “Paz e Concórdia” nomeia, entre os escolásticos, “the highest value in political life” (Skinner, “Scholasticism and Liberty”, em *Foundations...*, vol. I, p. 56). Da mesma maneira, enfatizam que o principal perigo das repúblicas “is the prevalence of faction and discord amongst the citizens themselves” (*idem*, p. 57). A resposta que apresentam, em geral, para a superação desse perigo é que “all sectional interests must be set aside, and the good of each individual citizen equated with the good of the city as a whole” (*idem*, p. 58).

32 A pompa e o cerimonial, é interessante notar, ecoam uma espécie de Igreja ofendida — e a *concórdia*, pelo menos em parte, argumenta mediante a necessidade de resistência comum diante de um inimigo externo, isto é, os hereges luteranos, os Estados inimigos. Bossuet afirma algo semelhante quando defende o luxo como forma de impor respeito aos estrangeiros (citado por Victor Tapié, *Le Baroque*, ver especialmente o capítulo terceiro).

cramento, e a vossa desunião e a vossa discórdia é a que agrava o mesmo mistério enquanto Comunhão”³³.

Concedendo toda a importância contra-reformista à máquina ostensiva de elogio de Deus e de redução afetiva do inimigo, é óbvio que, para o Padre Antonio Vieira, também é essencial a concórdia e a amizade das ordens do corpo místico do Estado cristão, e de seus membros entre si, principalmente porque, como se tem visto todo o tempo, ele propõe o mistério como adequado aos fins da política desse Estado. Na verdade, em Vieira, nem há isolamento da pompa em relação ao teológico, nem isolamento do teológico do mistério em relação às suas decorrências mais imediatas na vida da nação e sua organização jurídica do poder³⁴. É o que precisa ser visto a seguir.

Para se pensar em toda a sua complexidade o essencial do modo sacramental, tendo em vista sobretudo o seu modelo eucarístico, será preciso considerar, de início, a idéia recorrente em Vieira segundo a qual “um *plus ultra* do Sacramento” é dado pela noção de “comunhão”³⁵. Mas como a apresenta, afinal? Para começar, é preciso perceber que o faz de maneira a intensificar, na eloqüência do sacrifício, o efeito de *união* (para não usar o termo *unitivo*, próprio da contemplação, que, entretanto, o próprio Vieira não hesitaria em usar) que o sacramento deveria produzir. Eis como ele fala desse *topos* importantíssimo em sua argumentação:

Quem come o meu corpo e bebe o meu sangue — diz Cristo — está em mim e eu estou nele. — Se perguntarmos aos intérpretes o entendimento destas palavras, todos respondem que significam uma união real e verdadeira, com que por meio da Comunhão ficamos unidos a Cristo. Isto dizem os expo- sitores e os teólogos comumente, mas eu, com licença sua, tenho para mim que neste mistério não há uma só união, senão duas e essas mui diferentes: uma união com que Cristo nos quis unir consigo, e outra união com que nos quis unir conosco. O efeito da primeira união é estarmos unidos com Cristo; o efeito da segunda união é estarmos unidos entre nós³⁶.

33 “Sermão do Santíssimo Sacramento”, 1662, vol. XV, p. 279.

34 “A pompa, a ostentação, o aparato e a propaganda rigidamente regulamentados, assim como a festa barroca, operam como encenação teológico-política que repõe a hierarquia espetacularmente visível, natural, racional, necessária” (João Adolfo Hansen, *A Sátira e o Engenho*, vol. I, p. 126).

35 “Sermão do Santíssimo Sacramento”, 1662, vol. XV, p. 278.

36 *Idem*, pp. 280-281.

E aqui é preciso particular atenção: as chamadas “fórmulas de imanenência recíproca” (“ele em mim, e eu nele”, típicas do evangelho joanino³⁷, as quais, segundo Stoeger, justamente buscam *evitar* “as expressões de identidade da mística helenística, pois a integridade da personalidade é preservada”³⁸) são interpretadas por Antonio Vieira de modo muito diferente: não no sentido de manutenção da diferença de substância entre o Ser único de Deus e os seres criados por ele, mas no sentido da duplicação da identidade possível. A passagem é extraordinária:

Reparo muito nesta duplicação de termos: ele em mim, e eu nele. Se Cristo na Comunhão pretendia somente unir-se conosco, um destes termos bastava, e o outro era supérfluo. Provo. Porque para estas duas mãos estarem unidas, basta que a direita esteja na esquerda, ou a esquerda na direita. Da mesma maneira, para Cristo e nós estarmos unidos basta que nós estejamos em Cristo: *in me manet* — ou que Cristo esteja em nós: *et ego in illo*. Pois, se para explicar a união que há entre Cristo e o que comunga bastava qualquer destes termos, porque os dobra e multiplica Cristo? Por isso mesmo. Dobra Cristo e multiplica os termos porque também a união se dobra e multiplica. Se a união fora uma só, bastava dizer: *in me manet* ou *ego in illo*; mas diz *in me manet, et ego in illo* duplicadamente, para significar as duas uniões que obra aquele mistério: uma união imediata, com que nos unimos a Cristo, e outra união mediata, com que mediante Cristo nos unimos entre nós³⁹.

Não se trata mais, como em São João, de distinguir com toda a clareza entre o humano e o divino no âmbito da participação que pode caber ao primeiro no segundo, mas de conceber o divino como mediação capaz de superar as diferenças individuais entre os homens, ou, mais precisamente, para evitar anacronismos, de conciliar suas diferenças de apetites individuais⁴⁰. Isso quer dizer que a *comunhão*, através do Sacramento, ensinaria

37 “Eucaristia”, em *Dicionário de Teologia Bíblica* de Bauer, vol. I, p. 404.

38 *Idem, ibidem*.

39 “Sermão do Santíssimo Sacramento”, 1662, vol. XV, p. 281.

40 O risco de anacronismo está em imaginar que “conciliar diferenças” signifique aí, de algum modo, eliminar hierarquias; bem ao contrário, implica aderir a elas de tal modo que se reconstitua a ordem natural e anterior às deformações resultantes de escolhas erradas do arbitrio — significa, portanto, restaurar a unidade hierárquica e orgânica do corpo do Estado.

não apenas um contato individual entre a alma única⁴¹ de cada homem e Deus, mas, sobretudo, um estreitamento das relações da coletividade de homens à medida da aproximação divina. É assim que Vieira insiste nessa idéia de uma “dupla união”:

Pela união que se termina de Cristo a nós fica Cristo unido conosco; pela união que se termina de nós a Cristo ficamos nós unidos entre nós. Mais claro. Pela união que se termina de Cristo a nós, fica Cristo unido a cada um de nós, e como dividido de si; pela união que se termina de cada um de nós a Cristo, ficamos todos unidos com Cristo e todos unidos entre nós⁴².

A comunhão desdobra-se num circuito que não se efetiva plenamente sem que, ao contato individual com a divindade, se articulem os nexos de uma identidade humana supra-individual — um corpo natural, racional, coletivo e político — em que a própria imagem divina é mais nítida (e não *dividida de si*).

Ou seja, o contato com o divino, por meio do Encoberto sacramental, faz-se essencialmente de modo a colocar em uma específica relação de identidade — comunitária e também mística — todos aqueles que igualmente o desejam e pretendem participar de seu Ser. É a partir daí que o Padre Antonio Vieira põe em operação o seu “método etimológico”⁴³:

[...] pergunto: que quer dizer comunhão? O nome comunhão — *communio* — não é inventado por homens, senão imposto por Deus e tirado das Escrituras sagradas em muitos lugares do Testamento Novo. E que quer dizer *communio*? Quer dizer *communis unio*: união comum. Assim explicam sua etimologia todos os intérpretes. De maneira que dando Cristo nome à Comunhão, não lhe pôs o nome da união particular que temos com ele, senão da união comum que causa entre nós. A união comum que

41 Do ponto de vista da ortodoxia, os entes (composto individuado de forma e matéria) são, cada um deles, medida única do Ser. Daí, que, “pour désigner l’individualité propre d’un être libre, on dit que c’est une personne” (“Le Personnalisme chrétien”, p. 208 do *L’Esprit...*).

42 “Sermão do Santíssimo Sacramento”, 1662, vol. XV, pp. 281-282.

43 Saraiva refere-se a esse método às pp. 16 e ss. de seu “As 4 Fontes do Discurso Engenhoso...” Importante aí é o esforço de recomposição do mistério essencial que significa o texto bíblico, cuja origem está na inspiração do Verbo. Mas isso, a meu ver, tem que ser entendido como um movimento especular de ida e volta: assim como se remonta a uma raiz misteriosa, assim também a descoberta dela recobre de mistério a relação entre termos diferenciados do presente — quer dizer, se a etimologia vai buscar na origem dos conceitos a sua razão oculta, ela o faz de maneira a projetar essa razão em um conjunto de dados atuais que, antes dessa projeção, pareciam estranhos ou indiferentes a ela.

cada um de nós tem com Cristo no Sacramento é união particular; a união que mediante Cristo temos todos entre nós é união comum, e esta união comum, como efeito principal e ultimadamente pretendido por Cristo, é a que dá o ser e o nome à Comunhão: *communio: communis unio*⁴⁴.

Resulta do Sacramento, portanto, antes de mais nada, a identidade essencial e comum daqueles que individualmente buscam nele o mesmo Deus encoberto. A mais forte imagem que Antonio Vieira dá desse movimento é relativa, ainda uma vez, à Santíssima Trindade, que, como se viu já, fornece também a ele a matriz mais forte da quase-identidade possível entre o humano e o divino. A seguinte passagem mostra bem isso:

Na sobremesa da instituição do Sacramento fez Cristo oração ao Padre eterno: *Pater sancte, serva eos, ut sint unum, sicut nos unum sumus* (Jo 17, 11): Eterno Pai, encomendo debaixo de vossa divina proteção os homens de quem nesta hora me aparto; e o que vos peço para eles é que sejam tão unidos entre si como nós o somos entre nós: *Ut sint unum, sicut nos unum sumus*. — Só por esta comparação devíamos infinito amor e eterno agradecimento a Cristo. Mas é ela tão alta e tão sublime, que só o Padre, com que o Filho falava, a podia compreender. Pede Cristo ao Padre que sejam os homens uma só coisa: *Ut sint unum* — e parece que pede um impossível. Como pode ser que tantos homens, que são coisas tão diversas e tão distantes, sejam uma só: *Ut sint unum?*⁴⁵

Após o encarecimento da dificuldade de estabelecimento da correspondência, o desempenho da razão que se descobre nela:

Só no mistério da Eucaristia se pudera conseguir esta possibilidade, e só no mistério da Trindade se pudera achar esta semelhança. A maior maravilha do mistério da Trindade é haver nela multidão e unidade, muitas pessoas e uma essência. E o que faz no mistério da Trindade a unidade, faz no mistério da Eucaristia a união. A pessoa do Padre é distinta do Filho e do Espírito Santo; a pessoa do Filho é distinta do Espírito Santo e do Padre; a pessoa do Espírito Santo é distinta do Padre e do Filho, e, contudo, são um só Deus. Por quê? Porque se unem todas — não falo bem — porque se identificam todas em uma só essência. Identifica-se o

44 “Sermão do Santíssimo Sacramento”, 1662, vol. XV, p. 28.

45 *Idem*, p. 283.

Padre com a essência divina, o Filho com a essência divina, o Espírito Santo com a essência divina; e como a divina essência é uma só, e uníssima, como lhe chamou S. Bernardo, ainda que as três pessoas sejam realmente distintas, podem ser, e são uma só divindade, podem ser, e são só Deus. O mesmo passa no mistério soberano da Eucaristia, só com chamarmos aqui união o que lá se chama unidade. Chegam todos os homens àquela sagrada mesa: eu que comungo uno-me com Cristo, vós que comungais uni-vos com Cristo, o outro que comunga une-se com Cristo, e por meio desta união com Cristo ficamos unidos também entre nós: *Ut sint unum, sicut nos unum sumus*⁴⁶.

A comunhão descobre o ser comum entre os homens, e este ser comum não pode ser descrito fora de sua relação com Cristo. Para dizê-lo com cautela: o ser comum que o Sacramento descobre está no lugar de mais forte participação do humano no divino: o ser da união comum está profundamente unido ao Ser que o causa através do sacramento eucarístico. Para dizê-lo, portanto, de maneira mais abrangente: vê-se, por aí, o quanto essa teologia é visceralmente política — os termos todos da *unio mystica*, através do modo sacramental, alcançam agora uma projeção inteiramente adequada ao corpo coletivo, o qual, ao reunir as vontades individuais em uma vontade pública única, realiza o “corpo místico” por excelência. A “divina essência” nomeada por São Bernardo, em Vieira, está inteiramente repassada pela *universitas* do jesuíta Suárez (a capacidade das pessoas para reconhecerem o comum em si “and thus to engage univocally in the performance of corporate legal acts”, como a resume Skinner⁴⁷). Ainda se vai voltar a isso.

O processo da descoberta da essência comum da coletividade é *topos* que Vieira revê por todos os ângulos: assim como o considerou sob a unidade da Santíssima Trindade, considera-o igualmente em relação à própria composição material das espécies sacramentais. Ele diz, nesse caso, o seguinte:

Consagrou Cristo seu corpo e sangue debaixo de acidentes de pão e vinho. E por que mais escolheu o Senhor esta matéria vulgar para tão soberano Sacramento, que alguma outra de quantas tinha criado? Sem dúvida para que os mesmos acidentes visíveis — que é só o que naquele Sacramento ocultíssimo percebem os sentidos — nos estivessem pregando e apre-

46 *Idem*, p. 284.

47 Skinner, “The Revival of Thomism”, *Foundations of Modern Political Thought*, vol. II, p. 165.

goando por fora os efeitos maravilhosos que lá se obram por dentro. Não reparais — diz Santo Agostinho que a matéria da hóstia e a do cálix, a matéria que cobre o corpo e a que disfarça o sangue, uma e outra é composta de coisas que, sendo primeiro muitas, se fazem uma? O pão, matéria do corpo, que foi antes, e que é depois, senão muitos grãos de trigos unidos e amassados em uma hóstia? O vinho, matéria do cálix, que foi antes, e que é depois, senão muitos cachos e muitos bagos espremidos e unidos em um licor? E por que, ou para quê? Para que naquelas paredes de fora vejam os olhos o que crê a fé por dentro, e para que aquela obra exterior da natureza seja testemunho visível e manifesto da virtude interior e oculta da graça. Assim como os acidentes sacramentais são composição de muitas coisas unidas em uma, assim o efeito do Sacramento é união de muitos homens unidos entre si⁴⁸.

A argumentação do Padre Antonio Vieira, portanto, conduz-se sistematicamente de modo a deixar claro que o sacramental não se resolve com o estabelecimento de múltiplas relações verticais e individualizadas entre os homens e Deus (logo, a *certeza interior* do reformado⁴⁹ não pode responder à questão que lhe interessa), mas com o estabelecimento da união entre os homens — vale dizer, quando o Sacramento define, mediante a comunhão com Deus, a única base real da identidade entre as criaturas. Isso, a meu ver, é importantíssimo: a mediação entre o humano e o divino, pensada através do teatro sacramental vieiriano, tem como decorrência essencial a identificação entre os homens (em um plano ao mesmo tempo prático, moral e metafísico) de sua humanidade comum, e o reconhecimento de sua associação hierárquico-institucional como desdobramento natural da razão e da vontade comum. Deus não é, deste ponto de vista, apenas o Ser que o homem busca como *indivíduo* dotado de “alma intelectiva” análoga a ele⁵⁰, mas, antes, o Ser que fornece o fundamento ontológico de uma *reunião de seres* que não é apenas circunstancial, mas, bem mais que isso, uma reunião

48 “Sermão do Santíssimo Sacramento”, 1662, vol. XV, p. 286.

49 A posição de Vieira é rigorosamente contra-reformista: interessa-lhe o reconhecimento de que os homens, em seu estado natural, não são um simples aglomerado de indivíduos (o que, segundo Suárez, inviabilizaria a legitimação de qualquer ordem entre eles), mas participantes de uma natureza comum, conquanto percebida entre seres irreduzíveis entre si.

50 Poder-se-ia dizer, portanto, que, ao princípio de individuação da “pessoa”, análoga à Pessoa divina, concorre igualmente a forma universal dos seres criados que participam em comum do efeito do Ser de Deus. Reconhecer o comum ao humano não é, dessa perspectiva, recusar o irreduzível da pessoa, mas, por assim dizer, dar-lhe a medida de sua universalidade na participação criada em Deus.

tão essencial quanto a natureza das coisas que participam dele. Essencial, aliás, cumprindo amplamente o duplo requisito (*dual essence*⁵¹) neotomista da lei da natureza: o de ser intrinsecamente justa e razoável, e também o de ser expressão análoga da vontade divina — *intellectus e voluntas*⁵² coincidem na comunhão ensejada pelo sacramental vieiriano.

Grande parte da argumentação do Padre Vieira a propósito dessa finalidade associativa do Sacramento, já se vê, assenta-se nas bases da *via antiqua* do tomismo revisitada pelos teólogos dominicanos e, principalmente, jesuítas que conduziram a inteligência da Igreja durante o período contra-reformista dos séculos XVI e XVII. A conciliação dos seres criados em torno de sua participação análoga na lei da natureza e na sua Causa Primeira tem, aqui, a sua formulação diretamente pensada no plano histórico-político como sendo constitutiva de um “corpo místico” a que o Estado cristão deve a legitimidade de sua existência. Tendo em vista sobretudo a posição de Suárez, Skinner descreve assim a questão:

But since the same moral characteristics are also possessed by all men in common, it is equally possible to think of the state of nature not as a community of individuals, but rather as “a single mystical body” in which all the members recognise the same obligations, follow the same rules, and are thus “capable of being regarded, from the moral point of view, as a single unified whole”⁵³ [...] For the fact that they constitute a single mystical body implies that they must possess a single unified will — what Suárez calls “a special will or common volition existing in a single body of people”⁵⁴.

Também é certo, entretanto, que Vieira tem as suas diferenças de acento em relação a essa teoria (algumas já vistas, anteriormente). Aqui é o caso de notar que o modo sacramental vieiriano radicaliza em termos de

51 Skinner, “The Revival...”, p. 149.

52 Como se disse já, na perspectiva neotomista, dos jesuítas sobretudo, evitou-se reduzir a lei da natureza seja à posição radicalmente “realista” (em que ela se identifica exclusivamente com a reta razão), seja à posição “nominalista” (em que a lei natural é um puro comando — *lex praescriptiva* — de que não se pode esperar conhecer o ser, nem a razão). Suárez concebeu-a justamente com essa dupla essência, em que ela é tanto “a genuine law (which means it must be the product of a law-maker’s will) and also as the basis of justice in political society (which means it must specify what is intrinsically right)” (Skinner, *Foundations...*, vol. II, p. 149).

53 *Idem*, p. 165.

54 *Idem*, *ibidem*.

sobrenaturalização a identidade moral e voluntária do “corpo místico”, isto é, em Vieira, a presença divina parece muito mais próxima do corpo político, a ponto de *atuar* sucessiva e efetivamente dentro dele, em ocasiões precisas, a fim de favorecer o seu estabelecimento seguro. E não é só isso. O Padre Antonio Vieira vai mesmo chegar a ter uma posição dificilmente sustentável no seio da Sociedade de Jesus ao aproximar o processo de institucionalização do corpo místico ao da atribuição de pleno poder a um Estado cristão particular (ainda que, com finalidade universal, como se vai ver). Para Antonio Vieira, a comunidade essencial tende a identificar, antes de mais nada (embora não exclusivamente, se se tiver em mente a história futura⁵⁵), a essência do Estado monárquico catolicíssimo de Portugal.

Por outro lado, também, é importante que se repita que não é absolutamente razoável imaginar que, porque Antonio Vieira argumenta no sentido de admitir a *plenitudo potestatis* da monarquia portuguesa, ele se aproxime das teses maquiavélicas a propósito da *razão de Estado*, ou de quaisquer outras assentadas sobre a imposição ou adoção de leis positivas exclusivamente convenientes em termos políticos. Por mais que ele conceda que os homens se comportem com geral *ingratidão, volubilidade, simulação, covardia e ganância*⁵⁶, ou, em termos mais cristãos (porém não menos graves), que o estado histórico é de acentuada corrupção dos costumes e grande dessemelhança do homem decaído em relação a Deus⁵⁷, por mais que pareça, portanto, pessimista em relação à Idade humana, ele permanece inteiramente dentro de uma perspectiva que afirma a presença implantada da razão e da

55 Pensada em termos de sua máxima atualização em um futuro breve, a essência da monarquia portuguesa revela-se — como se viu já — universal. Nesse estado último, convém lembrar, com Cantel, que a “ordem monárquica seria com efeito mantida porque isso é desejado pela Providência divina”, e que, ainda, no interior dessa ordem monárquica universal, “cada nação conservaria sua originalidade” (“Vieira e a Filosofia Política do V Império”, citações à p. 24).

56 “É que os homens geralmente são ingratos, volúveis, simuladores, covardes e ambiciosos de dinheiro, e, enquanto lhes fizeres bem, todos estão contigo, oferecem-te sangue, bens, vida, filhos, como disse acima, desde que a necessidade esteja longe de ti. Mas, quando ela se avizinha, voltam-se para outra parte. E o príncipe, se confiou plenamente em palavras e não tomou outras precauções, está arruinado” (Maquiavel, *O Príncipe*, p. 76).

57 “Miserável condição da vida humana! Quantos mais anos, mais culpas” (“Sermão do 4º Sábado da Quaresma”, 1652, vol. II, p. 55). E ainda, dirigindo-se especificamente aos grandes da Corte: “Se eu pregasse no deserto a anacoretas, dir-lhes-ia que se guardassem do diabo; mas como prego no povoado, e a cortesãos, digo-vos que vos guardeis uns dos outros. O diabo já não tenta no povoado, nem é necessário, porque os homens lhe tomaram o ofício, e o fazem muito melhor que ele” (*idem*, p. 88). Ou ainda, ao mesmo público: “Que loucura, que demência, que furor é este nosso?” (“Sermão da 1ª Dominga da Quaresma”, 1655, vol. II, p. 372). Entretanto, a corrupção não é exclusiva de qualquer das ordens políticas — aos “coloniais” do Maranhão, ele diz, por exemplo: “A verdade que vos digo é que no Maranhão não há verdade” (“Sermão da 5ª Dominga da Quaresma”, de 1654, vol. VII, p. 16).

vontade divina na natureza. Qualquer doutrina contratual e política não baseada na lei natural é, para Vieira, completamente exterior à Graça, uma vez que a união sacramental prevê o nexu divino para a união moral e histórica entre os homens: nada menos que a própria presença divina sela o seu estabelecimento. Desse ponto de vista, portanto, a chamada “opção ibérica” de matriz tomista, de que fala Morse — exista ou não enquanto “opção”⁵⁸ —, é inteiramente nítida no engenho de Antonio Vieira. Para este, como para os teólogos que sustentaram as posições da Igreja contra os luteranos, em Trento, embora “men are doubtless full of moral weakness and are ‘servants of sin’”, nem por isso poder-se-ia incorrer “in error in denying men any element of ‘indwelling grace’”⁵⁹ — tal “graça permanente” é a que sustenta qualquer projeção de seu modo sacramental.

Uma outra decorrência a ser destacada, quando fica claro que o modo sacramental, este lugar básico da invenção vieiriana, trata de levantar referências à Graça e Providência no assentamento das relações coletivas entre os homens (e, conseqüentemente, dos organismos cristãos que as efetivam), diz respeito ao fato de que a obrigação ética que ele instaura não poderia ser a do amor humano devido a Cristo, sem ser, simultaneamente, amor à própria união humana. No trecho seguinte, por exemplo, Antonio Vieira afirma:

O amor dos homens diz: Amei-vos? Pois amai-me. — O amor de Cristo diz: Amei-vos? Pois amai-vos. — Amei-vos, amai-me, é voz do interesse; amei-vos, amai-vos é voz, posto que nunca ouvida, do verdadeiro e só amor. Isto é amar, e o demais amar-se. O amor dos homens, e muito racional, diz: O que me deveis a mim, pagai-mo a mim; o amor de Cristo, superior a toda a razão, e só igual a si mesmo, que diz? Não diz: O que

58 Morse, como se sabe, fala de duas diferentes “versões” da história ocidental — descritas, esquematicamente, em termos de uma “opção” ou “escolha” *ibérica* (produzida na metade do século XVI, em torno dos neotomistas) e de uma opção *inglesa* (feita na metade do XVII, em torno de Maquiavel, Bacon, Hobbes). O principal problema com a idéia de “opção”, a meu ver, é a imagem — de resto, fortemente jesuítica — de que num determinado momento tem-se o discernimento de dois modos de ser históricos que a razão (ou outra potência principal) livremente escolhe. De qualquer maneira, o próprio Morse é, em geral, cuidadoso com a sua aplicação do termo: “O problema, do nosso ponto de vista anglo e ibero-americano, é que no momento crítico da expansão ultramarina as sociedades progenitoras adotaram, deixaram-se levar ou foram arrastadas por dois conjuntos de premissas políticas que seguem orientando a lógica da ação e do pensamento político até hoje. Não estamos dizendo que os respectivos filósofos morais tenham inventado arbitrariamente regras básicas permanentes; o que estamos dizendo é que numa conjuntura histórica crítica — da qual a expansão ultramarina era mais um sintoma que uma causa — suas formulações deram expressão prototípica e profética à cristalização de dois conjuntos de imperativos institucionais, econômicos e morais” (*O Espelho de Próspero*, p. 56).

59 Skinner, “The Revival...”, *Foundations...*, vol. II, p. 139.

me deveis a mim, pagai-mo a mim — senão: O que me deveis a mim, pagai-o a vós. E quem são estes vós? Somos todos e cada um de nós. Vós me haveis de pagar a mim o amor de Cristo, e eu vos hei de pagar a vós o amor de Cristo, e todos hão de pagar a cada um o mesmo amor, e cada um o há de pagar a todos⁶⁰.

Uma vez que, para o Padre Antonio Vieira, é da ordem do divino a instauração da união entre os homens, a sua efetivação através da disposição voluntária do homem torna-se condição de qualquer comunicação com a transcendência. Dispor-se decididamente a participar da concórdia cristã significaria mais do que se mostrar compadecido diante da miséria humana após a Queda: seria buscar a atualização da comunhão entre o homem e seu Criador. Nada poderia ser ética ou moralmente superior a esse engajamento na sociedade mística dos homens: recusar os membros das ordens e dos lugares da coletividade equivale a cometer o grave pecado de recusar o Deus que os sustenta em união amorosa através do Sacramento. E, neste, como o diz Vieira, não só concorre a obra de Deus, como a operação do homem:

Pois, se este comer era o Santíssimo Sacramento, e Cristo é o que o fez, como diz que o façamos nós? *Operamini cibum quem Filius hominis dabit vobis?* — A razão já está dada, e é a que eu dizia. Porque, ainda que Cristo é o que fez este novo gênero de comer, que é sustento da vida eterna, e da sua parte já está feito, para as nossas almas se nutrirem e aumentarem com ele, quanto hão mister, é necessário da nossa parte que também nós o façamos. Da parte de Cristo já está feito o que a Teologia chama de *ex opere operato*; mas da nossa parte é necessário que nós também façamos, o que é e se chama *ex opere operantis*⁶¹.

Mas há mais alguma coisa a precisar sobre essa questão, antes de prosseguir: isso que o Padre Vieira chama de “união de homens” não pode, de maneira alguma, como se viu já, ser considerado em termos teológicos e morais sem que o seja igualmente em termos históricos. Explicando-me melhor, em duas razões. Em primeiro lugar, essencialmente, a união humana assinala uma forte identificação entre a Providência, que ordena o mundo criado para seu fim, e a ação voluntária do homem disposto a fazer, ainda

60 “Sermão do Mandato”, 1650, vol. XVI, pp. 228-229.

61 “Sermão de Nossa Senhora do Rosário”, 1654, vol. IX, p. 302.

neste mundo (e apenas aqui o poderia fazer), as reformas que o prepararam para a Salvação. Ou seja, aí, falar em *união de homens* significa, uma vez mais, falar em ação apostólica providencial: *missão no mundo*. Em segundo lugar, “amar ao próximo”, a máxima moral da união humana, se observada do ponto de vista figurado por Vieira, não pretende simplesmente ressaltar um comando à consciência, mas, como também já se viu, afirmar até as últimas conseqüências o sentido da fundamentação ontológico-natural da organização jurídico-institucional em que se dá historicamente essa união — uma organização que, feita de homens, pode e deve atender aos desígnios divinos, e que, legitimada por Deus, não pode deixar de satisfazer aos homens. Aqui, união implica fortalecimento do Estado católico (ou, simplesmente, cristão, uma vez que não se admitia sob esse título o que se julgava heresia)⁶² como lugar privilegiado de contato entre a vontade humana e a divina. Considerando ambos os aspectos, a *união de homens* argumentada por Antonio Vieira age no sentido de afirmar a necessidade de adesão dos indivíduos à ação providencial, na história, dos organismos constituídos da cristandade, em sua própria hierarquia e divisão natural pensada como natural.

A julgar, então, por essas considerações, em nenhum momento Deus se mostraria mais entranhadamente envolvido na vida do homem do que quando este, congregado coletivamente em torno de uma vontade superior e hierárquica, se direciona para a conquista e o estabelecimento de um reino perfeitamente cristão sobre os movimentos aparentes e reais, nem sempre razoáveis, da história humana. Uma ética cristã da “concordia”, do “amor” ou da “amizade”, em Antonio Vieira, não pode dissociar-se jamais da idéia de um engajamento ativo em um organismo de poder, determinado a recuperar para o visível dos tempos o Ser oculto nas relações entre os homens. Falando ainda mais claramente: não há ética verdadeira, para o Padre Vieira, que não se deixa naturalmente encaminhar para a consolidação de um Estado cristão, como não há Estado (ou Império futuro⁶³) duradouro não alicerçado

62 Vieira, de acordo com a posição contra-reformista, não distingue entre “cristão” e “católico”; um e outro recobrem a mesma área viva do corpo místico de Cristo. Com isso, obviamente, recusa-se lugar na cristandade aos luteranos — o que equivale à manutenção da excomunhão de Lutero.

63 Segundo Vieira, da ação do Estado eleito de Portugal na história decorrerá o estabelecimento do V Império (após o de assírios, persas, gregos e romanos), monarquia cristã universal, Reino de Cristo na terra consumado.

no Ser que, ao reunir os homens no seu “amor fino”⁶⁴ e *desinteressado*⁶⁵, torna obrigatório que se amem entre si.

Sob esse aspecto, é importante observar, uma vez mais, que o Padre Vieira está perfeitamente integrado ao estilo do seu século, quando o amor pode não ser um *sentimento*, mas cláusula do *dever* cristão desdobrado em *prudência* política do Estado contra-reformista. Um daqueles de que certamente está próximo Vieira, a despeito de pelejarem em lados opostos da fronteira que recorta a Ibéria, é Don Diego Saavedra Fajardo, diplomata e representante de Espanha em Münster, “uno de los grandes” do *Siglo de Oro*. Em suas *Empresas Políticas (Idea de un Príncipe Político-Cristiano)*⁶⁶ — mais precisamente, na “Empresa 89” (“Concordiae Cedunt”)⁶⁷, ele escreve que

64 A expressão é muitas vezes usada por Antonio Vieira — ver, por exemplo, o “Sermão do Mandato”, de 1650, em que justamente se apresenta a sua definição: “O amor fino é aquele que não busca causa nem fruto: ama porque ama, e ama por amar” (vol. XVI, p. 226). Ressalte-se, além das fontes cistercienses óbvias dessa questão, o sentido peculiar que a noção de *fineza* recebe no século XVII: “Elle s’applique à la délicatesse de l’amant, à la ruse du politique, au sacrifice du soldat, aussi bien qu’à l’art de l’écrivain cultiste. Chaque fois qu’un acte quelconque peut motiver la surprise admirative, on l’appelle une *fineza*, et l’auteur de l’acte est dit *fino*. Maintenant, l’accent est mis sur la délicatesse du comportement. Le mot *fineza* devient ainsi presque synonyme d’un autre mot à la mode à l’époque: galantaria” (Cantel, *Les Sermons de Vieira*, pp. 171-172).

65 O “amor fino” é, por definição, como se viu, desinteressado — o que imediatamente o opõe ao amor vulgar do homem. A literatura cisterciense, S. Bernardo sobretudo, fornece a base dessas considerações a que Vieira dá forma lapidar (e deslocada — veja-se o capítulo 1 deste livro) em tantos de seus sermões. Quanto ao próprio Bernardo, a sua concepção do *amor* aproveita largamente as noções do estóico Cícero, como a de *benevolentia* (desejo do bem do amado, pelo próprio amado) e *consensio* (a amizade como um bem essencialmente recíproco). Gilson trata da questão já no primeiro capítulo de seu belíssimo estudo sobre a teologia mística de S. Bernardo (“Regula LXXIII”, pp. 13 e ss.). Sobre o aspecto *benevolente* do amor, para citar um exemplo entre tantos, Vieira diz: “Os homens amam os objetos pelo bem que têm: Deus ama-os pelo bem que lhes faz” (“Sermão Primeiro do Mandato”, de 1655, vol. VII, p. 58); sobre o seu aspecto *consensual*, diz: “Um amor naturalmente chama por outro”; assim como: “A correspondência não é outra coisa que a reflexão do mesmo amor, que torna dobrado para donde veio” (“Sermão da Primeira Sexta-Feira da Quaresma”, de 1644, vol. VI, ambas as citações à p. 145). Importantíssimo é notar que todo esse vocabulário místico, em Vieira, como já se procurou demonstrar, recobre-se de significação político-institucional.

66 Saavedra Fajardo (1584-1648) estudou leis em Salamanca, recebeu ordens menores, foi secretário de embaixada em Roma, Sicília e Nápoles, representante espanhol junto ao Duque da Baviera e plenipotenciário para a paz de Münster. A primeira edição das *Empresas* é de 1640; dedicada ao Príncipe Baltasar Carlos pretende, segundo resume Quintin Aldea Vaquero, “dar un cuerpo de doctrina política ilustrada con emblemas, para ayudar al futuro rey de España a desempeñar con perfección la difícil misión de príncipe cristiano” (“Introducción”, *Empresas Políticas*, p. 35). A “empresa”, tal como a apresenta Saavedra Fajardo, “consiste en una figura simbólica, a la que acompaña una leyenda o mote. Al conjunto de figura y leyenda llama Don Diego cuerpo de la empresa. El simbolismo o contenido ideológico que encierra cada empresa es lo que él desarrolla en el texto de la empresa, equivalente a un capítulo, exponiendo una tras una de una manera sistemática su doctrina política” (*idem*, p. 30).

67 *Empresas Políticas*, vol. II, p. 829; a figura mostra quatro corpos de soldados lado a lado e, sobre seus escudos, outros quatro, de tal modo que se aproximam do alto de uma muralha aparentemente inexpugnável.

[...] el valor de la concordia [é fazer] de muchas partes distintas un cuerpo unido e robusto⁶⁸. [...] Todas las obras de la Naturaleza se mantienen con la amistad y concordia. Y en faltando desfallecen y mueren, no siendo otra la causa de la muerte que la disonancia y discordia de las partes que mantenían la vida. Así, pues, sucede en las repúblicas⁶⁹.

Nestas, quando seus cidadãos estão em discórdia — “Como asistirá entre ellos Dios, que es la misma concordia, y la ama tanto que con ella mantiene (como dijo Job) su monarquía celestial?”⁷⁰. O Padre Vieira diz o mesmo, e melhor: “As obras da natureza e as da arte, todas se conservam e permanecem na união, e todas na desunião se desfazem, se destroem e se acabam”⁷¹; ou, radicalizando: “O que é impossível à arte e à natureza é possível à união”⁷². Ou ainda:

Toda a vida — ainda das coisas que não tenham vida — não é mais que uma união. Uma união de pedras é edifício, uma união de tábuas é navio, uma união de homens é exército. E sem esta união tudo perde o nome, e mais o ser. O edifício sem união é ruína, o navio sem união é naufrágio, o exército sem união é despojo. Até o homem — cuja vida consiste na união de alma e corpo — com união é homem, sem união é cadáver⁷³.

Assim, “debe el príncipe no dejar echar raíces a las discordias, procurando mantener su Estado en unión”⁷⁴, pois “ouro sem união é barro, e cabeça sem união é pés”⁷⁵.

Em termos mais genéricos, o que é importantíssimo notar, portanto, é que, em uma lógica argumentativa como a de Antonio Vieira, toda Verdade (logo, relativa ou proporcional a uma essência teológica) tem uma faculdade tendencial de instituir-se (e, portanto, sedimentar-se politicamente), e, ao mesmo tempo, toda instituição (todo organismo jurídico de amor e poder) não se pode sustentar sem essa Verdade. O que é da transcendência prolonga-se

68 *Idem*, p. 830.

69 *Idem*, *ibidem*.

70 *Idem*, pp. 830-831.

71 “Sermão do Santíssimo Sacramento”, 1662, vol. XV, p. 307.

72 *Idem*, p. 317.

73 *Idem*, p. 308.

74 Saavedra Fajardo, “Empresa 89”, *Empresas Políticas*, vol. II, p. 832.

75 “Sermão do Santíssimo Sacramento”, 1662, vol. XV, p. 300.

na história, e esta não se pode pensar senão como prolongamento daquela. Historizar-se é próprio de Deus, buscar o sagrado em si é próprio da história.

E, para explicitar outro aspecto importante desse *topos* da união entre homens proporcionada pelo sacramento, deve ficar claro que o Padre Antonio Vieira chega mesmo a supor que a coletividade assim constituída testemunharia uma Encarnação comum, isto é, uma *segunda Encarnação*, em que o divino se presentificaria nessa disposição dos homens para unirem-se entre si. Vieira interpreta a formulação canônica da cristandade universal, cara aos jesuítas, diretamente através do modelo sacramental eucarístico: a união de homens (ensejada pelo que ele havia chamado de “segunda comunhão”) seria selada pela presença efetiva de Deus. Nesse sentido, pode-se dizer que o modo sacramental amplia para o conjunto dos homens o que a Encarnação havia produzido exclusivamente na pessoa do Cristo.

Em um “Sermão do Mandato”, do ano de 1655, comparando (com vantagem) o dia da instituição do “Santíssimo Sacramento” com o da Encarnação do Verbo, Vieira diz o seguinte:

[...] ouvi como o amor de hoje sujeitou ao seu triunfo a mesma Encarnação, não só quanto aos efeitos que vimos, e outros que deixo mas em sua própria substância. E de que modo foi isto, que parece coisa impossível? Fazendo o mesmo amor que, assim como Deus naquele dia encarnou em uma só humanidade, hoje encarnasse em todos os homens. No dia da Encarnação, tomando Deus a carne da Virgem Santíssima, encarnou em uma só humanidade, que foi a de Cristo, e hoje, dando-nos Cristo sua própria carne no Sacramento, encarnou em todos os homens, que somos nós, os que a comungamos⁷⁶.

A partir daí, andando em gelo fino, Padre Vieira procura amparar-se nos antigos padres. Toma de início o “pensamento profundíssimo de S. João Crisóstomo, a quem seguiu S. João Damasceno, S. Pascácio, Ruperto e outros Padres”⁷⁷ — e diz:

Vamos por partes — *Ex nostra — Deus — generatus est substantia*: O Verbo, fazendo-se homem, assim como fora gerado *ab aeterno* da substância de Deus, assim, na Encarnação, foi gerado em tempo da nossa

76 “Sermão Primeiro do Mandato”, 1655, vol. VII, pp. 99-100, pregado na Misericórdia de Lisboa.

77 *Idem*, p. 100.

própria substância. *Sed nihil hoc — inquires — ad omnes pertinet*: Mas, dir-me-eis — insta Crisóstomo — que isto pertence somente a Cristo, e não a todos nós: *imo ad omnes*. — Digo, e torno a dizer, que a todos. E por quê? — *Nam si ad naturam nostram descendit, patet quod ad omnes: quod si ad omnes, et ad unumquemque profecto*: Porque, se Deus tomou a nossa natureza encarnando, segue-se que a mesma Encarnação se estendeu a todos, e, se a todos, também a cada um⁷⁸.

E Antonio Vieira não se satisfaz ele mesmo com a explicação senão quando acentua que o instrumento dessa extensão é o Sacramento:

É verdade que Deus na Encarnação não tomou a natureza humana em comum, senão uma humanidade particular, mas essa mesma humanidade e essa mesma carne, unida à divindade, fê-la Cristo universal e comum, dando-a no Sacramento a todos os fiéis, e unindo-os realmente consigo; e como ficam unidos, e encarnados com Cristo, a mesma Encarnação do Verbo se estende e multiplica em todos nós⁷⁹.

Apoiando-se então em Ruperto, Vieira completa o seu argumento:

Quando Deus se fez homem, foi para que por meio da carne do Verbo nos unisse a si, e fôssemos a mesma coisa com ele. — Mas isso não se efetuou no ato da Encarnação, em que o corpo de Deus e os nossos eram diversos, mas ficou reservado para a instituição do Sacramento, em que, unindo-se Cristo por meio da sua carne a cada um de nós, todos como membros seus ficamos um só corpo⁸⁰.

Nessa perspectiva, portanto, o infinito amor de Deus pela humanidade não se manifestaria de maneira tão nítida na Encarnação, como no Sacramento. Neste último mistério, tal amor seria verdadeiramente extensivo a cada homem, ao mesmo tempo que consagraria a união de todos com a sua presença: no comum dos homens, o único de Deus. Para Vieira, vislumbra-se o caminho da comunhão máxima entre o humano e o divino não quando está “encarnado Cristo em uma só humanidade”, mas quando está Cristo

78 *Idem, ibidem.*

79 *Idem, p. 101.*

80 *Idem, ibidem.*

“encarnado em todos os homens”⁸¹. Daí que, das “duas Encarnações”⁸² de que ele dá os fatos, ele não hesita em considerar maior a segunda. Quais foram? A primeira foi a “particular, em que se uniu Cristo a uma só humanidade; a segunda, universal, em que se uniu a todos os homens; a primeira, em que encarnou só em si, tomando a nossa carne; a segunda em que encarnou em nós, dando-nos a sua”⁸³.

Mas o que poderia significar para Antonio Vieira essa “segunda Encarnação”, mais amorosa e mais universal que a de Cristo (como mais amorosa e mais universal fora já a “segunda comunhão”, entre homens, do que aquela entre cada homem e Cristo)? Que efetiva *reunião de homens* a satisfaria? Obviamente nada parecido com aquela “comunidade invisível”, que, para o Padre Antonio Vieira — como para Suárez, Possevino, Bellarmino, Salmerón, Ribadeneyra, Toledo, Azpilcueta Navarro, Valencia, Vazquez, Mariana, Molina... para apenas citar, na passagem, nomes que surgem à frente da cavalaria ligeira jesuítica —, era, antes de mais nada, um modo de desaparecer com a Igreja. Obviamente não esta *congregatio fidelium* — independente da Igreja juridicamente constituída e seu “grêmio de cristãos declarados”⁸⁴ — cuja expressão visível seria dada, na prática, pelo prosaísmo das corporações, as *Gemeinden*⁸⁵. Ora, a comunidade adequada à “segunda Encarnação” vieiriana, não poderia senão estar compreendida pelo *corpus mysticum* da Igreja organizada, hierárquica e institucional, o *principatus apostolicae sedis* “qui est destiné à remplir la mission qui a été d’abord confiée à Pierre”⁸⁶. Mas, também, como já se sabe, em Vieira, o “corpo místico” não pára aí. É essa espécie de transbordamento que fica claro com essas sucessivas

81 *Idem*, p. 103.

82 “Pois, se Gedeão no orvalho que havia de cair do céu pedia a Encarnação no primeiro dia, por que tornou a pedir no segundo dia a mesma Encarnação, e no mesmo orvalho? E se no primeiro dia pediu que caísse sobre o velo, e não sobre a eira, por que no segundo pediu que caísse na eira, e não no velo? Porque Gedeão, como alumiado naquela hora com espírito profético, não só viu uma Encarnação do Filho de Deus, senão duas Encarnações em dois dias diferentes, uma no dia em que propriamente se chama da Encarnação e outra no dia de hoje” (“Sermão Primeiro do Mandato”, 1655, vol. VII, p. 104).

83 *Idem, ibidem*.

84 Acompanho aqui o capítulo de Howard Green sobre os “reformadores suíços”, de seu conhecido *Renascimento e Reforma*. A citação está à p. 185.

85 Zuínglio, citado por Green, reafirmando a posição de Lutero sobre a *congregatio fidelium*, considera que a sua-Igreja “não é senão a totalidade dos crentes cristãos, reunidos no Espírito e na vontade de Deus”. A esse respeito, Green comenta: “Mas um grêmio invisível exigia alguma forma de expressão exterior. Para todos os efeitos práticos, a agremiação dos crentes estaria dividida num certo número de congregações, ou *Gemeinden*. Tecnicamente, cada *Gemeinde* era autônomo. Embora ele aceitasse o ‘sacerdócio’ de todos os crentes, sustentava que na prática cada *Gemeinde* devia eleger os seus profetas e apóstolos” (*Renascimento e Reforma*, p.185).

86 Jean-François Courtine, “L’Héritage...”, p. 92.

duplicações dos sacramentos, dessas projeções múltiplas da liturgia e das práticas consagratórias. É isso que parece decorrer do fato de Antonio Vieira ressaltar, sistematicamente, no cerne do sentido do sacramento eucarístico, a sua realização essencial não em relação a Deus diretamente, mas a atividades aparentemente restritas aos homens — aparentemente, apenas, porque, em um mundo sacramentado, o que poderia ser realmente laico ou exclusivo do homem, se mesmo o pecado é ocasião do perdão?

O caso é que, em Antonio Vieira, o laque do Sacramento nunca permite a vista isolada do Céu ou do mundo, nunca a Coisa sem as analogias de coisas — o Sacramento é figura em que só se vai a Jerusalém pelo caminho de Emaús. No processo comunicativo de seu teatro, o *excessus* não se dá nunca como despojamento dos sentidos externos, mas como projeção sucessiva e rigorosa no vário deles: sentidos excessivos, matéria mística, múltipla ordem. Ou seja, para dizê-lo de maneira mais direta, o modo sacramental que organiza a lógica de base da invenção vieiriana sempre confirma o divino na história, ao mesmo tempo em que a realidade desta se reconfirma como registro do divino. Isso quer dizer, enfim, que o essencial da herança fundante da Igreja e presente em sua visibilidade hierárquica naturalmente se prolonga... estendendo-se, a cada vez, para *além* seus limites infixáveis. E estende-os, como se viu já, em primeiríssimo lugar, para o organismo de ordens e atos do Estado católico. Com isso, suponho, a questão fica mais clara: não há resposta para o problema de se conhecer a encarnação coletiva de Cristo sem se avançar até a discussão do Estado Providencial, aquele cujos gestos respondem à ordem fatal determinada por Deus para a história humana. Em tal Estado, “cristandade” e “política”, já se sabe, não se contradizem, ao contrário: descobrem com seus movimentos a fala do Ser inscrita neles.

Assim é que o Padre Vieira está à vontade para identificar a perfeita assimilação de Cristo no Sacramento com a concórdia das forças políticas do reino cristão (e, acima de todos, para Vieira, Castela não, Portugal), necessária para sua defesa, sustento e propagação:

E esta é com toda a propriedade a união que Cristo sacramentado pretende de nós, e a que obram nos corações, que lhe não resistem, os poderes soberanos daquele sacrossanto mistério. Não só quer Cristo de nós qualquer união, senão uma união tão estreita, tão forte, tão inteira e tão unida que de união passe a ser unidade. Assim o estão clamando as primeiras palavras do nosso texto, ou a primeira palavra dele, que só nos restava por ponderar: *Qui manducat*. — Reparaí que não diz Cristo: aqueles que comem — senão: aquele que come: *qui manducat*; fala de singular, e não

de plural, fala de um, e não de muitos, porque o fim por que Cristo se dá a comungar a todos é para que todos os que o comungarem se unam em um só. Falando do maná, fala de muitos: *Non sicut manducaverunt patres vestri manna* — porque o maná, depois de o comerem muitos, ainda ficavam muitos: *manducaverunt*; mas o corpo de Cristo não é assim, porque depois de o comerem muitos, já não ficam nem devem ficar muitos, senão um só⁸⁷.

E, em seguida, conclui: “O corpo de Cristo, a quem comungamos, como é um só e o mesmo em todos os que o comungam, a mesma unidade que tem e conserva comido comunica aos que o comem. E assim todos, por mais e mais que sejam, ficam não já muitos, senão um só: *Qui manducat*”⁸⁸.

A “comunhão entre homens”, portanto, significa, no discurso de Vieira, tanto um movimento teológico, o assentamento de todos no Ser comum de Deus, quanto um gesto histórico-político, o fortalecimento da capacidade temporal do reino português em suas empresas de guerras, negócios e religião (particularmente difíceis à época da Restauração⁸⁹):

Finalmente, atando o fim de todo o discurso com o princípio, acabo com dizer ou lembrar que esta última maravilha de união supõe necessariamente a primeira, assim como as propriedades supõem a natureza. A natureza da união é unir, a propriedade multiplicar, e para que a união faça de

87 “Sermão do Santíssimo Sacramento”, 1662, vol. XV, pp. 320-321.

88 *Idem*, p. 321.

89 Segundo Oliveira Marques: “A guerra da Restauração mobilizou todos os esforços que Portugal podia dispender e absorveu enormes somas de dinheiro. Pior do que isso, impediu o governo de conceder ajuda às freqüentemente atacadas possessões ultramarinas. Mas se o cerne do Império, pelo menos na Ásia, teve de ser sacrificado, salvou pelo menos a metrópole de uma ocupação pelas forças espanholas” (*História de Portugal*, p. 445). Normalmente se consideram duas fases distintas da Restauração, uma primeira com D. João IV, cujos esforços maiores concentraram-se no campo diplomático e em que os principais combates se deram em meados da década de 1640; uma segunda, durante o governo de D. Afonso VI, quando ocorreram as grandes ofensivas espanholas, que iriam durar de 1661 a 1665 (*idem*, p. 448). É importante notar que, durante os anos da regência de D. Luísa de Gusmão (1656-1662), aos ataques externos (em 1657, por exemplo, os holandeses chegaram a bloquear Lisboa por três meses) somaram-se graves dissensões internas, tendo, de uma parte, a facção da nobreza que pretendia prolongar o período de regência da rainha, e, de outra, os defensores da posse imediata de seu filho Afonso, os quais, segundo O. Marques, eram igualmente nobres, porém “mais jovens e ambiciosos”. Um golpe, em 1662, destituiu a rainha e entronizou D. Afonso, tendo por primeiro-ministro o Conde de Castelo Melhor — o qual, bem mais tarde, viria a ser assíduo correspondente de Vieira. À época das disputas, entretanto, Vieira, como protegido da rainha, era visto com hostilidade por Afonso e os seus partidários. E, embora Vieira estivesse no Maranhão durante quase todo o período da regência, os seus sermões sobre o tema do *amor* e da *concordia*, nesse tempo, certamente remetem a essa situação de acirramento das facções, que já os antigos escolásticos consideravam o mais grave perigo a afetar a saúde da República.

poucos muitos, é necessário que de muitos e de todos faça primeiro um só. Quando el-rei Saul convocou todas suas gentes para a defesa da cidade de Jabés, cercada pelos amonitas, ajuntaram-se de Israel e Judá trezentos e trinta mil homens. E nota o texto sagrado que acudiram todos tão unidos como se fora um só: *Egressi sunt quasi vir unus, fueruntque filiorum Israel trecenta millia, virorum autem Juda triginta millia*. — Não somos nem havemos mister trezentos mil homens para a defesa do nosso reino, mas se formos unidos como um só: *quasi vir unus* — seremos muitos mais do que havemos mister⁹⁰.

E cumpre notar ainda que essa “união” de homens consagrada por Deus no seio do Estado de Portugal não pode ocorrer com sucesso senão considerando-se a própria hierarquia das “ordens” ou “estados da república”⁹¹ que a compõem e estabilizam. Isso quer dizer que, para o Padre Antonio Vieira, a união coletiva (nacional e divina, ao mesmo tempo) apenas pode vir a ser “unidade” quando, de um lado, inclui a participação das vontades de todas as ordens (dos pés à cabeça do reino — que, já se sabe, quando “houve desunião, o ouro e todos os metais logo foram barro, a cabeça e todos os outros membros logo foram pés”⁹²) em um todo unificado; e, de outro, essa participação é determinada por estamentos que jamais se dissolvem, antes, tornam-se ainda mais nítidos com a união. Isso faz com que o topo da hierarquia, a cabeça do corpo místico seja, a rigor, a melhor imagem de sua unidade: *Omnis status reducitur ad caput unum... ubicumque autem est capitibus unitas, ibi est status*, como reza a formulação canônica de Augustinus Triumphus, citada por Courtine⁹³. Por aí se entende que Vieira diga que

[...] os príncipes e a nobreza é o tudo dos reinos. Escolheu Cristo aos nobres e senhores para que o tirassem do afrontoso suplício e fizessem as

90 “Sermão do Santíssimo Sacramento”, 1662, vol. XV, p. 320.

91 Entre um *estado* e outro, aliás, como observa Saavedra Fajardo, muitas vezes ao rei convinha estimular suas disputas a fim de reforçar a autoridade centralizada e hierárquica da monarquia: “La discordia que condenamos por dañosa en las repúblicas es aquella hija del odio y aborrecimiento; pero no la aversión que unos estados de la república tienen contra otros, como el pueblo contra la nobleza, los soldados contra los artistas; porque esta repugnancia o emulación por la diversidad de sus naturalezas y fines tiene distintos los grados y esferas de la república, y la mantiene, no habiendo sediciones sino cuando los estados su unen y hacen comunes entre sí sus intereses, bien así como nacen las tempestades de la mezcla de los elementos, y las avenidas de la unión de unos torrentes y ríos con otros” (“Empresa 89” (“Concordiae Cedunt”), em *Empresas Políticas*, vol. II, p. 833). A harmonia por níveis, sobretudo, é a que convém ao príncipe: a concórdia como adesão comum aos lugares da hierarquia.

92 “Sermão do Santíssimo Sacramento”, 1662, vol. XV, p. 300.

93 J. F. Courtine, “L’Héritage...”, p. 94.

honras a seu corpo, porque honrar o corpo de Cristo afrontado, é ação que anda vinculada à nobreza. E quando assim trouxe a si a nobreza, diz que havia de trazer a si omnia, e não omnes; tudo, e não todos, porque os nobres não são todos, mas são tudo⁹⁴.

Por aí se compreende, também, por que a sua argumentação se dirige estrategicamente à nobreza do reino, cujo lugar político, por ser hierarquicamente superior às outras ordens, implica maior abrangência e eficácia da persuasão.

Num universo sacramentado tão apertadamente como é o figurado pelo Padre Vieira, não se contestam as hierarquias, testemunhas elas próprias da Hierarquia, ordem superior a reger o mundo, mas apenas seus vícios evitáveis e o corrupto de seus costumes. Assim é que, ao falar de “união de homens” e ressaltar nela o seu caráter “orientado”, Padre Vieira entende imediatamente que esse processo não pode dar-se senão a partir da adesão prioritária da “nobreza ilustríssima de Portugal”, para que se cumpram, então, a Encarnação e a Comunhão, não as primeiras, mas as segundas. Sob esse aspecto, pode-se dizer que Vieira tem grande interesse em retomar em seus sermões um antigo *topos* dos escolásticos, que — preocupados menos com as virtudes pessoais dos governantes, do que com a *máquina de governo*⁹⁵ — afirmava que “we must be prepared to recognise not merely ‘godly’ but also ‘civil’ nobility, ‘which has been invented by us to be similar to, and an imitation of, godly nobility’”⁹⁶. Ou seja, se não há identidade entre a nobreza “espiritual”, “divina”, “moral” e a herdada pelas famílias principais do reino, também não se pode dizer que a relação entre uma e outra seja arbitrária⁹⁷. Não posso deixar de dar um exemplo, magistral, no centro do palco sacramental:

94 “Sermão do Santíssimo Sacramento”, 1645, vol. I, pp. 180-181.

95 Escritores escolásticos como Bartolus, Remigio, Marsiglio de Pádua, como já disse, citavam o surgimento das facções como sendo o principal problema a ser enfrentado no governo das cidades — ao mesmo tempo, concordavam que o “bem comum” só poderia ser resguardado com a elaboração de uma adequada “máquina de governo”: esta lhes parecia mais eficiente que a prescrição das virtudes morais a serem desenvolvidas pelos príncipes (parecer contrário àquele adotado pela tradição retórico-política medieval). Como o diz Skinner, em seu belo capítulo “Scholasticism and Liberty”: “They present themselves less as moralists than as political analysts, pinning their hopes less on virtuous individuals than on efficient institutions as the best means of promoting the common good and the rule of peace” (*Foundations...*, vol. I, p. 60).

96 Tal é, por exemplo, o que afirma Bartolus, citado por Skinner (*idem, ibidem*).

97 É exatamente a crítica que Bartolus faz a Dante, quando este insiste “on divorcing nobility from inherited wealth”; para o escolástico, “wealth is capable of promoting virtue” e, como ele próprio diz, “anything which tends to promote virtue tends to promote nobility” (*idem*, p. 59).

Todos os padres e expositores reparam muito em que a caridade e providência de Cristo não só nos desse sua carne, senão também seu sangue, e este mesmo reparo, por si só, e sem outro respeito, é muito bem fundado em seguimento do nosso discurso, e sobre a suposição de tudo o que até aqui temos dito se esforça ainda e se aperta muito mais. Para a união consigo e entre nós que era o intento de Cristo, bastava dar-nos só o corpo, ou só o sangue, porque tanta virtude e eficácia tem o corpo só, como o corpo e o sangue juntamente. Pois, por que razão nos deu o Senhor não só a carne, senão também o sangue? *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem?* Porque, para a união que pretendia, não só nos quis dar os efeitos, senão também os motivos. Como aquela união dependia do seu poder e mais da nossa vontade, eram necessários meios que obrassem a união, e meios que nos afeioassem a ela. Para obrar a união bastava só o corpo ou o sangue de Cristo, mas para nos afeioar a ela foi necessário o corpo e mais o sangue: o corpo, para nos dar um motivo, e o sangue para nos dar outro. E que motivos foram estes?

[Segue-se o desempenho] O da conveniência e o da honra. Deu-nos a carne para nos sustentar, deu-nos o sangue para nos enobrecer. E não podia dar-nos maiores motivos para nos unir, porque o primeiro levava consigo a conveniência da conservação, e o segundo o pundonor da nobreza⁹⁸.

Mas há uma ressalva importante a ser feita aqui. A rigor, quando o Padre Antonio Vieira pensa na “nobreza” (e o termo sempre foi de lato senso, em Portugal), ele não está simplesmente procurando reforçá-la ou reforçar seu papel. Essa força, para ele, está dada historicamente — Vieira não quereria dar-lhe uma fração a mais sequer da que poderia ter por si mesma. Na verdade, o que ele pretende realmente é reforçar o seu realinhamento na hierarquia, e, mesmo, seu conseqüente despojamento relativo em torno de um lugar central e centralizador, este sim, extraordinariamente valorizado por ele. Aí, o humano convive estreitamente com o divino encoberto nele: em seu menor gesto não lhe caberia não ser sagrado. Para esse lugar, à cabeça do corpo místico, a julgar pelo que dizem os sermões, deveriam dirigir-se decisivamente as vontades das ordens do Estado cristão, e não para seus interesses particulares e razões de ordem em si mesmas. Não lhe passaria pela

98 “Sermão do Santíssimo Sacramento”, 1662, vol. XV, pp. 296-297.

cabeça discordar de Santo Tomás de que a monarquia era a melhor forma de governo e a única apta a cuidar do bem comum⁹⁹.

Assim, quando ele diz que à nobreza convém a união, ele está também tentando persuadi-la de que ela precisa mover-se para algo que a confirma como nobreza, tanto segundo um modelo de *virtus* cristã que a faz modelar das outras ordens, como se viu já, quanto segundo sua submissão em concórdia a um poder que está acima dela. Quando Vieira, portanto, argumenta da seguinte maneira: “Com esta união tão unida e tão uma, ficaremos todos, não só unidos, senão aunados com Cristo, entre nós e conosco: unidos pela graça: *In me manet, et ego in illo* — e aunados pela unidade: *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem*”¹⁰⁰ — com esse termo tão judiciosamente escolhido, “aunados”, deixando de lado os mais usuais de “união” e “unidade”, e encontrando o exato nome para o ambíguo na fronteira de suas semânticas (a “união de homens”, a “unidade divina das pessoas”), o que Vieira faz é sobretudo referir-se a esse processo essencial de “reunião em torno de um”, de congregação de todos no comum único e superior.

Para avançar além daqui, será preciso avançar até o terceiro ato (ainda terreno) do sacramento: aquele que se projeta nas espécies complexas da *persona* do Encoberto e seu Império, de futuro feito e consumado. Antes disso, porém, apenas trazer à memória um desses tantos trechos em que Vieira conforma em sua retórica, teologia e política, segundo a figura modelar da Eucaristia; eis aí: “Os tempos parece que estão pedindo que se edifiquem antes muros e castelos, que templos, mas esse privilégio tem nomeadamente os templos do Santíssimo Sacramento, que são as melhores fortificações dos reinos”¹⁰¹; e, em seguida, imprevisível em seus efeitos de maravilha, mas não na implacável lógica que os preside: “Sim; que os templos do Santíssimo

99 Santo Tomás, como já se fez notar várias vezes, considera que o princípio da lei é a disposição da razão ordenada para o bem comum e que, como o cita Skinner, “a regime cannot be considered right and just unless it is established for the common good of the people” (*Foundations...*, vol. I, p. 58). No estabelecimento desse governo que legisla para o bem comum, o povo “aliena” sua soberania em favor de seus governantes que, enquanto assim investidos, são *legibus solutus*, isto é, não sofrem obrigações por parte das leis positivas (civis, humanas). O regime monárquico parece-lhe, então, o mais apropriado para evitar o facciosismo de grupos e interesses no seio da coletividade. Em seu *The Rule of Princes*, citado por Skinner, Santo Tomás diz que “all cities and provinces which are not ruled by a single person become riven by factions and waver about without ever attaining peace”; e também que “as soon as they come to be governed by a single ruler, they rejoice in peace, flourish in justice and enjoy an abundance of wealth” (*Foundations...*, vol. I, p. 65). Nesse sentido, justamente, é que Santo Tomás vai considerar que a monarquia hereditária, capaz de aplicar a lei e evitar a discórdia, é a melhor forma de governo (*idem*, p. 54).

100 “Sermão do Santíssimo Sacramento”, 1662, vol. XV, p. 320.

101 “Sermão do Santíssimo Sacramento”, 1645, vol. I, p. 182.

Sacramento são os mais fortes muros, são as mais inexpugnáveis fortalezas das cidades e dos reinos. Edifique-se, leve-se por diante esta fábrica, que ela será os mais fortes muros de Lisboa, ela será a mais inexpugnável fortaleza de Portugal”¹⁰².

O curioso é que João Lúcio de Azevedo, o mais respeitado de todos os estudiosos de Antonio Vieira, a propósito desse sermão (e de outros do ano de 1645) não hesita em logo distinguir: “Ouve-se menos a nota política e soa com força a voz do moralista”¹⁰³ — muito positivo, mas anacrônico. Moralista digno de nome, para Vieira, prescreve logo a reta política.

¹⁰² *Idem, ibidem.*

¹⁰³ *História de Antonio Vieira*, vol. I, p. 94.

(Página deixada propositadamente em branco)

5. O REINO DO VICE-CRISTO

Todos os reis são de Deus, mas os outros reis são de Deus feitos pelos homens: o rei de Portugal é de Deus, e feito por Deus, e por isso mais propriamente seu.

ANTONIO VIEIRA, “Palavra de Deus Desempenhada”,
1688.

(Página deixada propositadamente em branco)

UM TERCEIRO DOMÍNIO DA APLICAÇÃO privilegiada da figura-chave do Sacramento ainda precisa ser estudado com mais vagar, após a discussão do emprego universal (capítulo 3) e do litúrgico (capítulo 4). O quadro sinótico da “gramática”¹ que se busca delinear aqui terá, neste momento, que examinar, para anunciá-lo desde já, os termos messiânicos e nacionais em que seria possível pensar esse eixo essencial que se descobre na retórica variadíssima (mas em que há um sistema) de Antonio Vieira.

O Encoberto divino que, no domínio estudado anteriormente, se localizou sobretudo numa vontade determinada de concórdia e aperfeiçoamento comum da cristandade, com direcionamento nítido e inequívoco para estruturar-se e estabilizar-se histórico-institucionalmente, isto é, como organismo de poder, Estado, neste terceiro domínio vai especificar-se sobretudo em correspondência com uma nação particular, que, segundo o Padre

1 Emprego o termo “gramática” em seu sentido wittgensteiniano, isto é, como esforço de delineamento de um mapa tão claro quanto possível dos sentidos definidos no interior dos empregos lingüísticos e que, assim, podem apresentar importantes “semelhanças em família”: a “gramática” do Sacramento, portanto, específica e cruza as principais significações envolvidas em seus termos-chaves; aqui, após tratar das referências “universais” no capítulo 3, e das “litúrgicas” no capítulo 4, cumpre trazer à vista as referências “nacionais”.

Antonio Vieira, estaria em condições excepcionais de realização dessa vontade comum. Se o litúrgico afirma a idéia fundamental de que um bem divino se sacramenta na comunhão ordenada entre os homens, agora, neste quinto capítulo e terceiro domínio, essa comunhão vai ser interpretada em parâmetros bem mais específicos. Agora, a comunhão que mais se consuma está condicionada ao *ex opere operantis* de uma vocação cristã mais determinada que a do conjunto ainda indistinto da humanidade como um todo. Claro que Vieira não consideraria vedada a esse conjunto a cristandade, o que seria absurdo doutrinário, ainda mais de seu próprio ângulo sempre preocupado, como ninguém mais que um jesuíta o seria, com a propagação universal da fé. Mas, para que isso chegue a acontecer, para ele, é necessário que essa humanidade universal adquira uma forma que, em sua generalidade e inércia, não poderia ter, nem alcançar: o “gênero humano” ainda é “corpo informe”², cuja forma apenas virá quando for totalmente incorporado ao grêmio vivo dos fiéis, ao “corpo místico de Cristo, que é a Igreja”³. Para que essa incorporação ocorra, entretanto, é fundamental a ação de membros particularmente vocacionados para essa tarefa, os quais, para Vieira, constituem uma nação distinta de todas as outras.

O progresso da cristandade universal, balizado nos sermões de Antonio Vieira sobretudo pela confluência do divino e do humano na história, estaria, na verdade, para ele, dependente do avanço dessa nação com especial inclinação para o serviço de Deus no mundo. Não há como falar em união entre homens ou em concórdia ou fraternidade universal, nos termos do Padre Vieira, sem passar por esse *topos* muito mais restrito de nação. Entender, porém, como Vieira o emprega, não é tarefa fácil. Pode-se começar dizendo que traduz a reunião de uma certa comunidade em torno de uma disposição extraordinária para o apostolado — mas, de qualquer maneira, sobre esse primeiro sentido, não se poderia prosseguir sem confrontá-lo com o do modelo vétero-testamentário que identifica imediatamente a *figura* da nação hebraica, *escolhida* por Deus, no início, como “povo seu”⁴. Nessa

² “Sermão de Santo Antonio”, 1670, vol. III, p. 35.

³ *Idem, ibidem*.

⁴ Sobre o pronome “seu”, Vieira tem uma especificação curiosa: “Digo, pois, que esta palavra *seu*, quando não significa domínio, senão especialidade — como aqui — não só é denominação de amor, senão de maior amor” (“Sermão Segundo do Mandato”, 1655, Capela Real, vol. VII, p. 138). E também: “É tão certa e tão geral esta regra — para que se não duvide dela, nem pela parte do Padre, nem pela nossa — que não só se verifica do amor para com Deus, senão também do amor para com os homens. Quando Deus houve de levar para o céu a Elias, assim os profetas de Betel, como os de Jericó, disseram a Eliseu pelas mesmas palavras: *Nunquid nosti, quia hodie Dominus tollet dominum tuum a te* (4 Rs 2, 3)? Sabes que hoje há Deus de levar para si a teu senhor? — Assim chamavam por reverência a

perspectiva, o divino na história não significaria apenas o estabelecimento de uma disposição comum e única para ele dirigida, como também eleição sua de uma comunidade entre todas as outras.

Não há como simplificar a via de mão dupla em que o Padre Antonio Vieira desenvolve os seus argumentos a propósito da idéia de nação: vontade comum e eleição, ambos concorrem na definição do povo através do qual mais diretamente atua a Providência no tempo do homem. Ou seja, para dizê-lo de outro modo: o processo sacramental projetado sobre o campo da nação implica imediatamente, ao mesmo tempo, uma manifestação livre e ativa da vontade comum em direção a Deus e um gesto de intervenção deste Mesmo, que elege como sua a vontade que o busca. Arbítrio e Graça deixam seu embate secular e confirmam-se conjuntamente a cada novo movimento desta espécie terceira que Vieira consagra com o poder de sua hermenêutico-retórica.

Como ficou dito já, a figuração inicial de nação é dada escrituralmente pela nação hebraica. O decantado judaísmo do Padre Vieira não teve aí poucas oportunidades de reforçar-se⁵. Mas não convém esquecer que, para ele, a figura primitiva não poderia valer senão como anúncio factual de uma nova aliança, desta vez, sim, mais completa e definitiva⁶. No caso

seu mestre. Mas, se Elias, mestre de Eliseu, também era mestre de todos os outros profetas que viviam naqueles desertos, por que não chamaram a Elias nosso mestre, senão seu de Eliseu: *dominum tuum*? Era de todos, e só de Eliseu era seu? Sim, porque entre todos os discípulos, o que mais amava, e o mais amado de Elias, era Eliseu; e este nome ou prerrogativa de seu é tão própria e singular do maior amor que, sendo Elias seu mestre de todos, de Eliseu só era seu, e dos outros não” (*idem*, p. 139). Lembrar, ainda, para refazer o percurso da invenção de Vieira, que Eliseu é figura (e, enquanto profeta, produtor de figuras) da nova nação eleita: o *seu* é índice já de sua eleição (ver, por exemplo, “Palavra do Pregador Empenhada e Defendida”, 1688, vol. XXII, especialmente pp. 44 e ss.).

5 Uma delas é assinalada por Saraiva: a ênfase em um “Deus-rei” ou “Deus-pessoa”, “acessível às ‘influências humanas’” e que interfere diretamente na história de seu povo: “Determina a ordem de marcha dos exércitos no deserto, indica o itinerário que leva do Egito à terra prometida, e regula até mesmo a maneira de diagnosticar a lepra. Dirige-se ao chefe do povo para ensinar-lhe a solução de negócios públicos. E esta idéia era perfeitamente coerente com a concepção de povo eleito, enquanto realidade étnica, baseada no sangue e na carne, cujo destino se realizaria na terra, não como realidade puramente espiritual na procura da felicidade imaterial de um ‘reino que não é deste mundo’” (“O Pregador, Deus e Seu Povo na Bahia em 1640”, em *O Discurso Engenhoso*, citações, respectivamente, às pp. 110 e 105). Uma outra poderia ser, por exemplo, a ênfase na expectativa messiânica desse povo. Entretanto, em um caso como em outro, Vieira apresenta modificações importantes, que certamente reordenam esses traços genéricos no plano de posições possíveis de defesa diante da Inquisição: haja vista a proposta “universal” do império português, já discutida, e o fato de que o Esperado encoberto não seria, de forma alguma, o Cristo em pessoa (ver, por exemplo, a famosa carta com que Vieira responde à acusação de “milenarista” e que dirige ao Padre Iquazafigo: “Proposición XII” sobretudo, *Cartas*, vol. III, pp. 784 e ss.).

6 Definitiva, porém, não sem perigo de reforma de seus vícios e costumes para desempenho efetivo de sua missão salvífica na história. No mundo figural de Vieira, o cometa (“profeta mudo”) assinala justamente

específico do povo judeu, a eleição teria sido dissolvida com a Crucificação de Cristo, momento tremendo em que a disposição comum para o Bem teria tomado a via infamante da traição da aliança que o divino assegurara ao humano. A partir desse ato — é o que diz Vieira, por exemplo, no sermão celebrado na “Segunda-Feira depois da Segunda Dominga da Quaresma”, em 1652 —, “com muita razão — quando não houvera outra — deixou Cristo, aqueles que, sendo seus, como diz S. João, o não receberam”⁷. E diz também:

Mas o certo é que o tempo em que Deus deixou aquele ingrátíssimo povo foi o mesmo em que eles o puseram em uma cruz, e o mesmo Senhor que da sua carne, e do seu sangue tinha tomado o corpo mortal, deu a vida também por eles. Ouvi e ouçam os mesmos a clareza com que tinha profetizado o seu profeta Jeremias: *Reliqui domum meam, dimisi haereditatem meam; dedi dilectam animam meam in manu inimicorum ejus*. — Jerusalém e Judéia era a que antigamente se chamava a casa de herdade de Deus, e diz agora o mesmo Deus que não só deixou a sua casa, e renunciou e abriu mão de sua herdade, senão que a sua própria vida entregou nas mãos de seus inimigos, porque tudo sucedeu juntamente e no mesmo dia⁸.

E conclui, afirmativo: “No dia em que Deus se entregou nas mãos de seus inimigos, e morreu pregado por eles em uma cruz, nesse mesmo dia deixaram de ser casa e herdade sua, porque nesse mesmo dia os deixou e os lançou de si”⁹. Assim como Deus se encobre na vontade e união comuns da nação, ele também a deixa — e dissolve, então, a relação sacramental —, quando já não há disposição para recebê-lo (e receber a missão que ele implica). O “povo de Deus”, dessa maneira, perderia a graça de sua presença (“os deixou e os lançou de si”), selo da aliança prometida e, agora, rompida pela sem-razão de que não soube se livrar o lado humano dela.

A quebra da aliança celebrada com o povo hebreu não significa, entretanto, para Antonio Vieira, o fim desse modo particular de comunicação

esse custo ameaçador do cumprimento da aliança: ele “fala” tanto ao “mundo natural” (anunciando “calamidades” e “intempéries”), quanto ao “político” (enunciando guerras, “mudanças de impérios” e “mortes de príncipes”). Ver, por exemplo, a “Voz de Deus ao Mundo, a Portugal e à Bahia”, de 1695, vol. XXIII, pp. 65 e ss.

⁷ Vol. XIV, p. 374.

⁸ “Sermão da 2ª Feira depois da 2ª Dominga da Quaresma”, de 1652, vol. XIV, p. 375.

⁹ *Idem, ibidem*

entre o divino e o humano. A partir daí, essa aliança inicial e insustentada passaria a significar não apenas, como na interpretação ortodoxa, uma “preparação para o conceito neotestamentário da Igreja e ‘Corpo de Cristo’”¹⁰, mas também que essa *preparação* ou *figura* é inteiramente própria em sua interpretação específica de caráter, por assim dizer, “étnico”¹¹. Para Vieira, permanece válida essencialmente a idéia de que a verdadeira vida desse “corpo místico universal” depende ainda da disposição singular de uma coletividade com forte sentido de unidade interna e de afirmação de uma “relação íntima” de pertença pessoal à associação instituída¹², o que ficava claro na formulação vétero-testamentária. A ação salvífica extensiva ao conjunto ainda “informe” de indivíduos não pode, para Vieira, deixar de assentar-se em uma “união de homens”, como se viu, muito mais ativa e coesa: em uma comunidade jurídico-político-religiosamente constituída. Isso mesmo é o que destaca Antonio José Saraiva em suas hipóteses sobre esse extraordinário sermão “Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda”:

Esta comunidade não era exclusivamente espiritual, diferentemente do “corpo místico de Cristo”, tal como o definia São Paulo, formado, independentemente de laços carnis, só pela participação mística na substância de Deus. É uma comunidade nacional, ligada por vínculos de sangue, material e terrena tanto quanto espiritual. A pátria desta nação também não é uma pátria celeste, como para os verdadeiros cristãos místicos, mas um determinado território geográfico de que Deus os encarregou. Enquanto para Pascal (que expressa dessa maneira o sentido profundo do cristianismo) a salvação é assunto, se assim se pode dizer, de âmbito pessoal e privado, para os hebreus da Bíblia é questão nacional, pública e portanto política¹³.

Descontado o anacronismo de fixar em Pascal “o sentido profundo do cristianismo”, para depois fazer aparecer a atitude contrária como desvio, quando, a rigor, a Igreja pública e participante sempre esteve lá (o próprio

10 J. Scharbert, “Povo de Deus”, em *Dicionário de Teologia Bíblica* de Bauer, vol. II, p. 888.

11 Isto é, cujo eixo tipológico relaciona duas comunidades particulares: Israel, o tipo, e Portugal, o antitipo.

12 Essa “relação íntima” define-se naturalmente em cada membro da comunidade, de tal maneira que o seu conjunto jamais pode ser descrito como mero ajuntamento de indivíduos — nos termos do neotomismo essa relação é expressa pela *universitas* (ver nota 49 do capítulo 4).

13 Saraiva, “O Pregador...”, p. 43 de *O Discurso Engenhoso*.

Saraiva não fala em Paulo?)¹⁴ a sua conclusão é bastante correta, adiantando, aqui, o que esteve todo o tempo em torno dessa questão: “Esta é também a maneira de ver de Vieira, apenas com a diferença de que os portugueses é que desempenham o papel de povo de Deus”¹⁵.

Para tentar aprofundar essa questão, é possível dizer que é na “unidade orgânica” do povo de Deus do Antigo Testamento¹⁶ que o Padre Antonio Vieira fixa sua atenção como lugar primeiro de mobilização da ação capaz de fortalecer e propagar a fé e a Igreja. O próprio sentido “sacral” do termo hebraico *yisra’el*, que nomeia o povo eleito, já evidencia essa organicidade: ele é passível de aproximação, segundo Scharbert, dos sentidos de ‘*am*, isto é, de uma “unidade de homens que estão ligados entre si por mútua solidariedade de sangue, língua, costumes, direito e história comum”¹⁷, de *qahâl*, aplicado sobretudo em situações em que “o povo aparece diante dos outros povos, ou diante de Javé, em seus membros juridicamente idôneos e em comum”¹⁸, e, de ‘*edâh*, empregado para designar a “comunidade religiosa” ou “jurídica”¹⁹. A esses sentidos adequados ao povo de Deus opõem-se radicalmente os de *goy* ou de *leôm*, que designam mero “ajuntamento de indivíduos”²⁰, que, por isso mesmo, por faltar-lhes razão essencial para a reunião, indicam igualmente a sua condição de “gentios”²¹. Quer dizer, rompida a antiga aliança da Lei Escrita, para Antonio Vieira não é a Igreja “espiritual”, ou, como se disse, o gênero humano indistinto que se vai apresentar como novo parceiro da

14 Aqui, a meu ver, Saraiva se equivoca inteiramente: a idéia de que a salvação é “assunto de âmbito pessoal e privado” parece mais uma formulação luterana que de fé católica, na qual, a rigor, desde os seus primórdios, com Pedro (que recebe o poder de “atar” e “desatar” na Terra) e Paulo (que estabelece os preceitos gerais para os membros do corpo místico, hierárquico e visível da Igreja de Cristo), teve sempre uma clara vocação para definir-se objetivamente em torno de leis supra-individuais.

15 Saraiva, “O Pregador ...”, p. 103.

16 A esse respeito, Scharbert afirma: “Conforme concepção do Antigo Testamento, o homem individual não tem acesso a Deus, nem, portanto, à salvação, a não ser em união com o povo de Israel, eleito por Deus. O povo de Israel e seus membros constituem uma unidade orgânica, que é vivificada e mantida unida por um só princípio de vida, que podemos considerar como sendo a solidariedade no sangue, no pensamento e na vontade, na tradição e no direito, no culto e na confissão de Javé” (“Povo de Deus”, em *Dicionário de Teologia Bíblica* de Bauer, vol. II, p. 883).

17 *Idem*, p. 881.

18 *Idem*, *ibidem*.

19 *Idem*, pp. 881-882.

20 *Idem*, pp. 880-881.

21 *Idem*, p. 881.

divindade, mas sim uma nova nação favorita: a de Tubal²² e Luso²³: *finisterrae*²⁴: Portugal.

Sob esse aspecto, pode ser útil continuar um pouco mais com as observações de Saraiva. De um lado, parece certo que ele compreende mal a relação do tipo alegórica postulada pelos padres e doutores da Igreja, supondo (como se fossem eles nominalistas à moderna) que opõem história e *figura*²⁵, quando, como é sabido, a interpretação tipológica postula precisamente a especularidade factual e histórica entre dois eventos ou figuras, sem pretender

22 Tubal, filho de Javé, neto de Noé, em Vieira, é figura privilegiada da fundação e tarefa providencial da nação portuguesa. A Tubal se deve a fundação de Setúbal (*Caetus Tubal*), povoado mais antigo do país: a essa tradição, afirmada exemplarmente nas crônicas de Frei Bernardo de Brito, opunha-se, como o mostram Cantel (*Prophétisme et messianisme*, p. 67) e Cidade (*A Literatura Autonomista sob os Filipas*, especialmente pp. 79 e ss.), a tradição espanhola expressa, por exemplo, em Florián de Ocampo, que o faz povoador da Andaluzia. De qualquer maneira, é preciso ter em mente que esse tipo de procedimento, que incorpora na Antiguidade nacional as personagens bíblicas, ou mesmo os heróis clássicos, foi bastante utilizado pelos historiadores do século XV e seguintes, quando se afirmavam as fronteiras nacionais e suas hierarquias locais. Maravall, no caso de heróis clássicos, fala em um processo de “incorporación del romanismo” e também de “operación de insertar en el cuerpo de la Historia nacional los períodos de las antiguas dominaciones muy prematuramente” (“La Tradición de la Edad Media”, em *Antiguas y Modernas*, p. 216).

23 Luso é outro herói dessa história remotíssima que introduz heróis míticos na formação do Estado nacional, ao lado de Tubal, Ulisses, Lísias, Hércules, Baco etc. No seu caso em particular, ele é utilizado como figura da duplicação das pessoas reais, de que ainda se vai falar com detalhes neste capítulo. Eis, entretanto, para adiantar algo, este trecho de Vieira: “Depois da morte de el-rei Luso, de quem os portugueses se chamaram Lusitanos, foram tais as saudades com que o choravam, e a estimação que fizeram daquela perda, que se resolveram todos, pois tinham perdido tal rei, de não admitir jamais outro. Chegou neste tempo a Espanha Baco, celebrando com jogos e festas, e com as lanças laureadas de parra, os seus famosos triunfos; e como passasse o Guadiana, e entrasse em Portugal, contentou-se tanto da terra e da gente, que desejou fazer rei dela um filho que tinha, chamado Lísias. Sabendo, porém, o firme pressuposto em que os portugueses estavam de não aceitar outro rei depois de Luso, que faria Baco? Às outras nações volta-lhes Baco o juízo, com o licor a que deu o nome; porém, aos portugueses — deixem-no dizer assim — com que vos parece que os podia embriagar, senão com as saudades de um rei muito amado e morto? Disse-lhes que, agradecendo Luso ao amo e fidelidade dos portugueses, tão firme que nem a morte o pudera enfraquecer, se resolvera a passar a sua alma, e a introduzir em outro corpo, para tornar a viver entre eles e os governar, e que o sujeito que animava, e em que vivia a alma de Luso, era aquele seu filho, por isso também chamado Lísias. Que não crerá o amor, quando se lhe promete o que deseja muito! *Omnia credit*. — Creram os portugueses, e, com este engano, aceitaram por rei a Lísias, e assim como dantes em memória de Luso tomaram o nome de lusitanos, assim dali por diante, não mudando, mas continuando a mesma memória de Lísias, se chamaram também lisíades, e a Lusitânia Lísia. Enfim, que os portugueses naquele tempo, segundo a sua opinião, eram governados por um príncipe composto de dois, um vivo e outro morto: o morto, cuja alma vivia em Lísias, e o vivo, cujo corpo somente morreria em Luso” (“Palavra do Pregador Empenhada e Defendida”, 1688, vol. XXII, pp. 35-37).

24 *Finisterrae* é figura que Vieira extrai do cântico de Ana em ação de graças pelo nascimento de Samuel (“Dominus judicabit fines terrae, et dabit imperium regi tuo”, I Reis 2, 10) para significar a eleição do futuro reino de Portugal (v. “Palavra de Deus Desempenhada”, 1688, vol. XXI, especialmente pp. 418 e ss.).

25 Ver, por exemplo, notas 61, do capítulo 2, e 87, do capítulo 3.

tornar qualquer um deles puramente signo ou linguagem²⁶: numa perspectiva cristã, apenas por serem fatos, substâncias, podem ser signos. Assim, quando ele afirma que: “Neste sermão” — referindo-se especificamente, mas não exclusivamente, ao sermão “Pelo Bom Sucesso...” — “a conexão se estabelece entre duas situações históricas e dois povos determinados, Israel e Portugal, e não se pode dizer que um seja ‘a imagem’ do outro, pois ambos se encontram no mesmo plano histórico²⁷, a primeira parte de sua afirmação parece-me tão correta quanto enganada a segunda. Na verdade, para uma “retórica substancial”²⁸ como a de Antonio Vieira, Israel é “imagem” (mas não imagem puramente verbal) de Portugal, justamente porque existe no mesmo fluxo temporal que este: as Escrituras não são nunca, para os cristãos, coletâneas de imagens, mas relatos de fatos que figuram em sua história real a história futura. Não é à toa que H. Kohn fala no Deus cristão como um “Deus da história”²⁹, em que esta é, por excelência, “la vía de la acción divina sobre los hombres”³⁰. Ou seja, na perspectiva cristã, como na de Vieira, “imagem” sem lastro substancial na história não poderia ser entendida senão como uma distorção afetiva e passional³¹, que, nesse caso, obviamente, não poderia ser índice de um acontecimento futuro na ordem progressiva dos séculos.

26 Auerbach coloca claramente essa questão no extraordinário “Farinata e Cavalcante” (*Mimesis*, p. 170): “salientei o fato de que a estrutura figural dos seus dois pólos, da figura e da consumação, permite que continue a existir o seu caráter de realidade histórica, independentemente das suas formas simbólicas ou alegóricas; de tal forma que, não obstante figura e consumação se ‘signifiquem’ mutuamente, o seu conteúdo significativo não exclui, de maneira alguma, a sua realidade. Um acontecimento que deve ser interpretado figuralmente preserva o seu sentido literal, histórico: não se converte em mero signo; continua sendo acontecimento. Já os Pais da Igreja, especialmente Tertuliano, Jerônimo e Agostinho, defenderam vitoriosamente o realismo figural, quer dizer, a conservação fundamental do caráter histórico real das figuras, contra as tendências espiritualistas alegóricas. Tais tendências, que, por assim dizer, solapam o caráter real do acontecer vendo nele apenas um signo e uma importância extra-históricas, transbordam da Antiguidade tardia para a Idade Média. O simbolismo e o alegorismo medievais às vezes são, como se sabe, extremamente abstratos, e também na *Comédia* encontram-se muitos traços disto. Mas o que prepondera, de longe, na vida cristã da alta Idade Média é o realismo figural, que é encontrado em pleno florescimento nos sermões, nos hinos, nas artes plásticas e nos mistérios”.

27 Saraiva, “O Pregador...”, *O Discurso Engenhoso*, p. 108.

28 Tal é a expressão utilizada por João Adolfo Hansen para designar o emprego da alegoria que supõe não apenas simbolismo lingüístico, mas relação de substância participada entre acontecimentos da história (ver, por exemplo, p. 55 de seu *Alegoria*).

29 Kohn, *Historia del Nacionalismo*, p. 42 (citado por Maravall em seu capítulo “Cristianismo e Historia”, *Antiguos y Modernos*, p. 138).

30 *Idem, ibidem*

31 No que se refere especificamente a Vieira, dediquei a essa questão parte de meu ensaio relativo ao tema do “desejo”, proposto pelo NEP da Funarte. Em termos gerais, como já ficou dito, o pensamento cristão é marcadamente realista, isto é, não apenas não duvida da existência objetiva dos seres do mundo, como, ainda, é justamente dessa objetividade que espera a figuração do Ser criador de tudo.

De outro lado, a meu ver, Saraiva também se equivoca quando acaba fazendo da história da dispersão judaica uma imagem modelar rígida (e pouco histórica, contra o próprio princípio que julgou necessário apresentar) do conceito do “povo da aliança”, tal como ele se apresenta no Padre Vieira. É assim que Saraiva afirma, então, que esse povo “só pode ser entendido como uma comunidade étnica, com realidade carnal, independentemente da noção jurídica de Estado”³². Creio que se engana aí: a comunidade que se ordena em torno de uma comunhão real entre homens que se acreditam estabelecidos sobre um ser comum, divino-humano, tem na configuração do Estado uma *tendência* (no sentido tomista da inteligência que em seu curso retorna ao objeto)³³ que coroa *naturalmente* a identidade que Saraiva chama de étnica. O Estado, para o Padre Antonio Vieira, é uma unidade de vida tão orgânica quanto a própria lei moral e a crença religiosa: é prolongamento da razão natural. O jesuíta Francisco Suárez, um dos principais filósofos da Contra-Reforma, professor em Coimbra³⁴, já afirmara que “the moment at which this political body is constituted” é exatamente o mesmo em que o poder do *Imperium* (o poder de ditar as leis e aplicar a justiça) “comes instantly to reside in it by the force of natural reason”³⁵. A rigor, não faria o menor sentido supor que Vieira, este homem tão estreitamente ligado ao seu próprio século e, nele, à política do seu reino (em Portugal, em Roma, no Brasil e por onde andou)³⁶ — não faria o menor sentido, repito, supor que

32 Saraiva, “O Pregador...”, *O Discurso Engenhoso*, p. 110.

33 Quero dizer que a inteligência do ser comum estabelecido na comunidade, em Vieira, jamais se abstratiza ou permanece puro objeto de consciência ou cognição: conhecê-lo é, ao mesmo tempo, reordenar os objetos históricos e institucionais em que se dá a conhecer. Se a história e suas hierarquias despertam a consciência comum da nação, essa consciência necessariamente retorna para a ordenação da nação na história.

34 A cadeira de teologia ocupada por Suárez, em 1593, foi disputada com Molina, outro nome fundamental da “segunda escolástica” pelo lado dos jesuítas, titular em Évora. A escolástica, diga-se, tinha o monopólio do ensino superior em Portugal, o que apenas foi perder no século XVIII, com Pombal.

35 Suárez, *A Treatise on the Laws and God the Lawgiver* (“Livro 3º”, vol. I, p. 167), citado por Skinner, “The Revival...”, *Foundations...*, vol. II, p. 181.

36 Apenas para lembrar, mais uma vez, a importância que tem em Vieira a política do Estado português, considere-se, por exemplo, que, na década de 1640, esteve todo o tempo envolvido com as embaixadas que negociavam a paz com Holanda e Espanha, além de alianças com a França e, mesmo, com a própria Espanha; na década de 1650, esteve preocupado com o estabelecimento rigoroso dos decretos reais para a conversão indígena nas capitanias do Maranhão e do Pará, os quais, em geral, eram pouco observados pelos locais; na década de 1660, mesmo estando na prisão boa parte dela, não deixou de tomar parte nos esforços para conciliar as facções da rainha regente e seu filho, e, depois, naqueles para o reconhecimento da legitimidade do casamento e governo de Pedro II; na década seguinte, interessa-se vivamente pela aliança, através do matrimônio da Infanta D. Isabel, com o grão-ducado de Toscana (v., por ex., “O Padre Antonio Vieira e Cosme III de Médicis”, de Aníbal Pinto de Castro, p. 161), e insiste para ser admitido como conselheiro de D. Pedro II; nas décadas seguintes, no Brasil, e até a sua morte, ainda pensa

ele pudesse pretender independência entre o movimento de assentamento da vontade comum e política na história e a sua formulação institucional. Na verdade, não apenas a consideração jurídica do Estado, mas principalmente a sua forma monárquica, são, para o Padre Vieira, essenciais na ordenação adequada da relação do povo com o seu Deus. Palacin, não sem prejuízo de seu raciocínio por certo moralismo de esquema pretensamente crítico, acaba acertando mais quando percebe, a contragosto, que “há em Vieira uma interpenetração total entre os aspectos religiosos e os políticos”³⁷, o que certamente incluiria, além de uma “justificação da sociedade de ordens”, também uma “justificação da monarquia absoluta”³⁸. Para Vieira, em se tratando de Portugal, “nação” e “Estado” são simplesmente a exata e mesma substância — da qual, aliás, ele se julgava dotado para ser mais que um teórico: Vieira queria ser seu guardião.

Acreditar completamente em Portugal como a nação eleita dos tempos modernos, como não resta dúvida de que o faz Antonio Vieira (e isto, demonstrou-o Raymond Cantel, por um período que vai, pelo menos, de meados da década de 1640 até a sua morte³⁹), não era, entretanto, uma vocação em que não estivesse acompanhado de muita gente a seu tempo. Pelo que é dado saber, quando ele chega a Portugal, em 1641, encontra o país em verdadeira efervescência visionária, mantida sempre em alta pela confluência

em planos de alianças e conquistas para o Estado português. Falando da atividade política de Antonio Vieira, Cantel comenta que “à première vue, cette activité déconcerte tellement elle paraît immense et disparate” (*Prophétisme et messianisme*, p. 198). E, depois, comentando o desagrado com que os críticos modernos vêem a associação estreita que Vieira faz entre “la cause du Portugal et celle de la Maison de Bragançe” (*idem*, p. 199), Cantel justamente afirma que “on ne concevait guère autrement les choses au XVII^e siècle. L’idée de patrie est alors liée intimement à l’idée de monarchie. Le roi, à cette époque, est le représentant de Dieu sur la terre. Il reste la *vicarius Dei* du Moyen Âge. Ce qui est doublement vrai du premier souverain de la Maison de Bragançe, placé sur le trône du Portugal par la volonté, mainte fois déclarée, du Ciel” (*idem, ibidem*).

37 *Vieira e a Visão Trágica do Barroco*, p. 57.

38 *Idem*, p. 55.

39 “Ainsi, Vieira aurait été déjà convaincu au moment de son arrivée à Lisbonne, et ses premiers contacts avec les Jésuites de la capitale n’auraient fait que renforcer ses idées.

“Quoi qu’il en soit, il est certain qu’il était tout à fait convaincu depuis plusieurs années au moment où il entreprit, en 1649, la rédaction de son *História do Futuro*.

“Sa sincérité ne pouvait alors plus faire de doute; pas plus qu’elle n’en devait faire au moment de son procès et de son incarcération, quand il lui sacrifia sa liberté, et quand elle mit sa vie en danger, entre 1663 et 1667. Nous savons aussi qu’il emporta sa conviction dans la tombe, et il est assez émouvant de suivre pas à pas dans sa correspondance, jusqu’aux toutes dernières lettres de 1697, les témoignages d’une foi qui resta inébranlable, malgré le nombre de démentis que put lui apporter un demi-siècle particulièrement fertile en bouleversements de tous genres” (Cantel, *Prophétisme et messianisme*, p. 44).

do messianismo sebastianista e as novidades da Restauração⁴⁰ — a isso ainda se soma certamente o novo fôlego europeu da tradição milenarista neojoaquimita⁴¹. Van den Besselaar, conhecido estudioso de Vieira, descreve assim este momento: “Ao chegar a Portugal, Vieira encontrou o Reino cheio de expectativas sebastianistas, não só entre os Padres da Companhia e a gente humilde, como também entre os próprios dirigentes da Restauração”⁴².

Nessa mesma linha, Oliveira Marques, historiador português, comenta que

[...] o profetismo ganhou nova dimensão devido às circunstâncias particulares em que o País se achava. Judeus e Cristãos-Novos, por seu turno, valorizavam o Sebastianismo com o seu profundo conhecimento da Bíblia e o seu típico Messianismo hebraico, exacerbados pelas perseguições de que eram alvo. Passaram a associar-se Sebastianismo e crença no próximo “Quinto Império” bíblico. Nas décadas de 1620 e 1630, muita gente come-

40 Cantel descreve assim esse momento: “Brusquement, ce fut la Révolution du 1^{er} décembre 1640, et l’on vit le Duc de Bragançe installé presque sans coup férir sur le trône de Portugal. Un témoin oculaire espagnol dépeint dans une lettre l’agitation des Portugais, tout à la joie d’avoir à nouveau un roi à eux. Ils ne dorment plus, ils passent les jours et les nuits à raconter partout comment leur Messie est arrivé et comment les prophéties se sont accomplies.

“La Restauration avait pu se faire et elle avait été accepté avec autant de facilité parce que les espérances messianiques de la nation, soigneusement entretenues par le clergé, y avaient préparé les esprits, au point qu’elle apparut comme un événement presque naturel à la majorité des Portugais.

“Dans l’allégresse du triomphe, Bandarra n’est pas oublié. Cent ans plus tôt, il avait été condamné par l’Inquisition, mais il connaît en 1640 une réhabilitation posthume qui est une véritable apothéose. Le jour de l’acclamation solennelle de D. João IV, sa statue est placée sur un autel de la Cathédrale, et ni l’archevêque de Lisbonne ni le Saint-Office ne protestent. Les prédicateurs le citent en chaire, en même temps que les prophéties d’Ourique. Son livre se vend publiquement. On commence, pour ses restes, l’édification d’un tombeau digne de lui” (*Prophétisme et messianisme*, pp. 36-37).

41 Isso remete sobretudo à releitura que os franciscanos vinham fazendo, desde o século XII, dos trabalhos do abade Joaquim de Fiore, que fornecia um “punto de partida para todos aquellos que buscaban con ansia la ‘renovatio ecclesiae’. En tal sentido fue utilizado por los franciscanos ‘espirituales’ que, aparte de producir una abundante literatura pseudo-joaquinita, en el año 1260 se lanzaron a las calles y plazas, en toda Italia, con el objeto de llevar a la práctica las profecías que el Abad había extraído de la Sagrada Escritura, predicando la nueva época de la economía de la salvación, la ‘Epoca del Espíritu Santo’ ” (J. I. Saranyana, *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino*, p. 43). Essa literatura sim, muito mais que a original do abade, incorria nas heresias trinitaristas (isto é, da separação essencial entre as Pessoas divinas, e, como se viu, a regência respectiva de cada uma delas sobre uma época da humanidade). Ao Espírito Santo, nessa perspectiva, caberia o governo da terceira e última delas, prefigurada por um “terceiro Evangelho”, supostamente escrito por Joaquim, e que teria um caráter eminentemente monástico e uma duração aproximada de mil anos. Em Portugal, o franciscano dessa tradição pseudojoaquimita que tem maior influência ao tempo de Vieira é Jean de Roquetaillade, catalão do século XIV, conhecido como João de Rocacelsa.

42 *Antonio Vieira: O Homem, a Obra, as Idéias*, p. 22.

cou a identificar o escondido D. Sebastião com algum corpo mais visível, que não era outro senão o duque de Bragança, seu herdeiro legítimo⁴³.

Tudo isso é muito conhecido⁴⁴, e nem sempre bem explicado. O que, em geral, parece ter escapado a esses autores é o quanto é visceral, na mentalidade da fé barroca, a visibilidade do prodígio e, concomitantemente, a sua existência política: o impacto patético das maravilhas, a sua composição cotidiana com as leis naturais, a urgência das profecias e da autonomia nacional da monarquia, nada disso é circunstancial no XVII europeu, ou apenas o é quando se reconhece que, no século do Barroco, não se conhece a essência senão através da analogia das circunstâncias, nem as circunstâncias sem o levantamento de sua participação na essência. A esse respeito, aliás, parece-me mais rigoroso e elucidativo o belo “romance de mentalidades”⁴⁵ que Agustina Bessa-Luís construiu em torno do episódio da “monja de Lisboa”⁴⁶, em que, mostra-o bem Haquira Osakabe⁴⁷, milagre e política não se podem separar sem prejuízo da figura do período.

43 *História de Portugal*, p. 431.

44 Só para dar mais um exemplo: Cantel, relacionando o messianismo português ao europeu, escreve que: “Des prophéties circulent dans le peuple. Il y a celles de Nostradamus en France, il y a celles attribuées à Isidore de Séville et à Jean de Roquetaillade en Espagne. Au Portugal, une véritable fièvre messianique s’est emparée du pays. Nulle part le mouvement ne revêt une pareille ampleur et n’a des conséquences politiques aussi graves. Les circonstances historiques lui ont en effet conféré une importance telle que la nation lui est en partie redevable de sa reconquête de l’indépendance en 1640” (*Prophétisme et messianisme*, pp. 22-23). João Lúcio de Azevedo, biógrafo de Vieira e historiador do Sebastianismo (*A Evolução do Sebastianismo*), pretende que, à época em que Antonio Vieira aportava no país recém-restaurado, uma verdadeira “multidão de profecias” (*História de Antonio Vieira*, vol. I, p. 66) — entre as quais se destacavam as *Trovas* do Bandarra, impressas cem anos antes — era retomada e revista: “torcidas, interpoladas, falseadas onde foi necessário, aplicaram-se aos factos da Restauração” (*idem, ibidem*).

45 A aplicação dessa expressão, a meu ver, bastante feliz, a este trabalho de Agustina Bessa-Luís foi feita por Haquira Osakabe: “Embora assentado solidamente sobre uma vastíssima documentação, há algo que sobrecarrega o livro de uma orientação que, extrapolando o fato documentado, adentra pela imaginação e pela análise e acaba por cair no que se poderia chamar de romance de ‘mentalidades’. De fato, a intenção mais forte dessa curiosíssima obra parece ser, muito mais do que retomar um *caso* na sua inscrição biográfica, *a de apreender através dele as pulsões culturais e políticas de um momento dos mais pungentes da história portuguesa*: o início da dominação espanhola sob o reinado de Filipe II” (*A Ficção Controlada da História*, p. 1).

46 A conhecida “monja de Lisboa” era Sórora Maria da Visitação (no século, Maria de Menezes); o seu caso ganhou particular notoriedade não apenas pela intensidade dos fenômenos que experimentou, como pelas ligações com o místico espanhol Frei Luís de Granada, e, ainda, pelas implicações políticas que sobrevieram às suas manifestações místicas — basta dizer, por exemplo, que a derrota da Invencível Armada foi atribuída a uma suposta recusa de bênção da monja aos navios espanhóis.

47 “Assim, o caso da Monja consubstanciava na política a mística difusa dos alumbrados e indicava uma via que, deduz-se, não seria apenas a da liberdade política de Portugal, mas a *possibilidade da libertação do sagrado* — de que a época estava carregada” (Haquira Osakabe, *A Ficção Controlada...*, p. 7).

Ainda, no interior dessa figura, será preciso ter em mente a informação de que os colegas da Ordem de Antonio Vieira tiveram papel destacado no fomento e na manifestação dessa mescla de messianismo sebástico, milenarismo e fervor patriótico. As razões para que o fizessem, contrariando, além de sua orientação doutrinária mais canônica, também o seu sentido internacionalista, são bastante complexas; ainda mais complexas, se se considerar que o inimigo, aqui (o “Opositor”⁴⁸), não era outro senão o campeão do catolicismo mundial e o berço da Sociedade de Jesus: o Estado espanhol. Boxer procura explicar essa posição dos jesuítas acreditando que eles viam em Portugal, por ser um Estado mais frágil, maiores possibilidades de dominação e subordinação à sua própria vontade e interesses — a isso, ainda, soma a idéia de que eles temeriam opor-se diretamente ao sentimento popular que, em seu conjunto, era ostensivamente antiespanhol⁴⁹. A Huguette e Pierre Chaunu, entretanto, essas explicações não convencem inteiramente, e tratam eles de acrescentar-lhes a hipótese de que aos jesuítas talvez interessasse, mais do que dominar um reino fraco, fragilizar os poderes de Espanha, que avançavam sobre a Sé: “Rendre plus souples le Roi catholique et son terrible favori, le Comte-Duc”⁵⁰. Mas a explicação que aos Chaunu mais parece agradar é outra: a de que nessa posição pró-portuguesa haveria pesado particularmente o descontentamento com as posições do rei espanhol na querela estabelecida no Oriente entre os jesuítas e os “mendicantes” espanhóis⁵¹ — o que, a

48 “Opositor” é termo que Vieira usa equivocadamente, significando tanto o demônio, quanto o rei castelhano que D. João IV teve que enfrentar para restituir a monarquia à linhagem portuguesa. Falando do rei bragantino, Vieira diz, por exemplo: “Salvarem-se os reis apesar do tirano, privilégio dos reis parece, porque eles o gozaram; pois, como diz S. Jerônimo que não foi senão privilégio de S. José: *Ut privilegium Joseph demonstraretur?* Como S. José era do real sangue de Davi, ainda por força natural do sangue estão tão vinculados seus merecimentos ao patrocínio das pessoas reais, que quando Deus guarda os reis, fá-lo pelos privilégios de S. José. Dos reis foi o benefício, mas de S. José foi o privilégio: *Ut Joseph privilegium demonstraretur*. Assim que conservar Sua Majestade a vida apesar do Opositor — que lhe não quero dar outro nome — dentro em suas próprias terras, e restituir-se a seu reino por caminhos tão outros do que se podia esperar: *Per aliam viam reversi sunt in regionem suam* — fortunas são de Sua Majestade, mas foram privilégios de S. José” (“Sermão do Esposo da Mãe de Deus, São José”, vol. XVI, p. 444).

49 *Salvador de Sá and the Struggle for Brazil and Angola*, citado por H. e P. Chaunu, “Politiques et économies atlantiques autour de 1640” (principalmente pp. 49 e ss.).

50 *Idem*, p. 50.

51 “L’antagonisme qui se manifeste alors entre les deux grands organismes régulateurs de la vie portugaise est assez difficile à expliquer. Certes, sous le règne de Philippe IV, les Jésuites s’étaient déjà déclarés en faveur des ‘nouveaux-chrétiens’, en soutenant que le roi n’avait pas le droit en conscience de révoquer la permission de quitter librement le royaume accordée en 1601: cette concession ayant fait l’objet d’un contrat. Mais cette opinion n’avait point conduit à un conflit sérieux avec le Saint-Office. Il est même curieux de constater que lors que l’Inquisiteur Général, D. Francisco de Castro, visite personnellement, de 1630 à 1632, les trois inquisitions du royaume pour vérifier l’exactitude des plaintes adressées au

meu ver, também não chega a ser especialmente consistente ou determinante como explicação da postura dos jesuítas em Portugal. Neste — isto, claro, antes da intervenção violenta de Antonio Vieira contra o estilo do Tribunal e o confisco de bens dos acusados —, jesuítas, dominicanos e franciscanos pareciam razoavelmente acomodados⁵².

O certo é que, mesmo sem pretender de forma alguma responder diretamente à questão do posicionamento favorável à autonomia portuguesa da Sociedade de Jesus na Assistência de Portugal, os jesuítas lusos parece que sempre tiveram uma compreensão singular de certos aspectos das *Constituições* da Companhia: a célebre carta de Inácio, já citada, “De la Obediencia” foi dirigida precisamente “a los Padres y Hermanos de Portugal”⁵³, alarmado pelas notícias que lhe chegavam de desistências e rebeldias naquele país. Depois dele, também o Geral Cláudio Aquaviva esteve bastante preocupado, assim o diz P. Dominique, “comme l’avait été Ignace, de ce curieux état d’esprit qui poussait les Pères portugais à tenir peu de compte des Constitutions, à trop se mettre en avant sur le plan temporel, engageant ainsi la Compagnie”⁵⁴. Sobre esse mesmo ponto, o historiador e jesuíta Francisco Rodrigues, em seu artigo sobre a participação da Companhia de Jesus na Restauração portuguesa⁵⁵, afirma o seguinte: “Assustava-se em Roma o Geral da Companhia, Cláudio Aquaviva, temendo não se irritasse contra a sua Corporação o rei castelhano, e escrevia cartas sobre cartas, a ter mão nos ímpetos de amor pátrio que explodiam do peito de seus súditos em Portugal”⁵⁶. Descontado certo tom romântico da colocação, não resta dúvida de que aponta um problema real: a sistemática participação dos jesuítas nos negócios do reino e na privança do rei⁵⁷. E ele mesmo, jesuíta, admite que os jesuítas não estiveram ausentes,

Roi espagnol par les *crístãos-novos*, il choisit comme secrétaire, le jésuite João de Matos. Dix ans plus tard, les deux hommes s’opposèrent violemment lors de l’incident d’Évora” (I. S. Révah, “Les Jésuites portugais contre l’Inquisition”, pp. 30-31).

52 É preciso dizer, entretanto, que neste intervalo não há apenas harmonia entre as ordens; várias disputas ocorrem, dentre elas uma quase folclórica a propósito de uma partida de batatas da qual a Inquisição e a Universidade de Évora requeriam os privilégios de compra (ver a propósito “Les Jésuites portugais...”, de Révah, p. 31).

53 “Cartas e Instruções”, pp. 849 e ss. das *Obras Completas*.

54 *La Politique des jésuites*, p. 52.

55 *Anais*, Ciclo da Restauração, vol. VI, pp. 325 e ss.

56 “A Companhia de Jesus e a Restauração de Portugal — 1640”, p. 330 dos *Anais*, vol. VI.

57 “Sous le premier roi de la maison de Bragançe, le Père Fernandez fut membre du Conseil d’État; pendant la minorité d’Alphonse VI, il devint le conseiller le plus écouté de la reine-régente, Louise. Le Père de Villa travailla avec succès, en 1670, au renversement d’Alphonse VI, et un autre Père Fernandez, fut, en 1677, nommé député aux Cortès par le nouveau roi Pierre II, en remerciement des services que la Société lui avait rendus” (P. Dominique, *La Politique...*, p. 52). O mesmo autor, após afirmar que “les Pères, en ces premiers temps, étaient en fait plus puissants en Portugal que dans n’importe quel autre

bem ao contrário da vaga messiânica que corria o país, e o reunia a si próprio, a certo momento da dominação filipina:

Renasceu porém e cresceu e firmou-se não a dúvida mas a certeza de que viria um libertador, ainda desconhecido, o encoberto, que arrancaria Portugal ao jugo estrangeiro. Fervilharam profecias que o anunciavam com mais ou menos individuação, e os religiosos da Companhia, dominados também pela mentalidade crédula daqueles tempos, sem dificuldade as aceitavam — pois quadravam maravilhosamente a seus desejos — e as espalhavam no povo e as robusteciam com a sua autoridade, mantendo por esse meio vivos os anelos da redenção e preparando conseqüentemente a revolução libertadora⁵⁸.

Onde ele se engana, com certeza, é em imaginar que lá haja uma “mentalidade crédula” e sobre ela, de seu exterior, se assente a razão política legítima da autonomia nacional — o que, combinadamente, a ingenuidade da primeira e a justiça da segunda, acabaria desculpando o gesto aparentemente insensato e anti-*constituciones*. Mas a desculpa, de fato, não tem a menor importância para quem não é positivista, nem nacionalista, e tampouco jesuíta. O caso é que, desde o princípio, está formulada, com maior ou menor articulação, a vontade coletiva (política, portanto) na tremenda eficácia da figura do Encoberto em Portugal. E não que ela fosse simplesmente instrumento, ao contrário: ela apenas o pôde ser porque o seu apelo e a sua capacidade de mobilização se assentam no fundamento da crença comum. Ou seja, a figura do Encoberto, em larga medida, dá forma ou preenche a forma prevista na instância coletiva da vontade nacional: ela participa ativamente da identificação dessa instância (logo, não poderia estar simplesmente a seu reboque). Mas ainda é um pouco cedo para avançar essa discussão, será preciso trazer o Padre Antonio Vieira para dentro dela.

Antes disso, entretanto, não é possível deixar de acrescentar às hipóteses relativas ao posicionamento jesuítico pró-monarquia portuguesa uma que a sintoniza com um movimento que é geral à literatura teológico-jurídica dos séculos XVI e XVII, bem como à prática política em toda a Europa, que, nesse período, como é evidente, é amplamente favorável ao

pays” (*idem, ibidem*), acha possível dizer que “on pouvait définir le Portugal un royaume jésuite” (*idem*, p.53). Exagero à parte, o certo é que o próprio Antonio Vieira é um testemunho eloqüente dessa interferência do jesuíta na política do reino.

⁵⁸ Francisco Rodrigues, “A Companhia de Jesus...”, p. 332.

estabelecimento da *soberania* nacional⁵⁹. Sob esse ângulo, e, sobretudo no século XVII, quando os jesuítas já tinham conquistado posições eminentes em vários governos, é possível relativizar um pouco (isto é, generalizar) essa imersão particular dos jesuítas portugueses nos negócios temporais com disposição favorável ao Estado nacional. Disposição semelhante, mas desta vez em favor de Castela, era a do jesuíta Mariana, preceptor de Filipe III⁶⁰. Outros dois jesuítas importantes, Lamormaini, confessor e conselheiro de Fernando, Imperador de Áustria, e Contzen, que exercia função semelhante junto a Maximiliano, Duque da Baviera, a despeito de serem duas monarquias católicas e das expressas recomendações do Geral no sentido de um entendimento favorável à Igreja, tiveram sérias disputas nas mesas de negociações devido ao empenho com que defendiam os interesses de seu próprio príncipe e Estado particular⁶¹. Esse era mesmo o tempo dos Estados nacionais, como o era das monarquias absolutas: os jesuítas portugueses, aparentemente, não pretendiam, nem poderiam, ignorá-lo.

59 “En termes politiques, la question ‘classique’ — on le répète à juste titre — est désormais celle de la souveraineté” (J. F. Courtine, “L’Heritage...”, p. 91). E a questão da soberania nos séculos XVI, XVII e, mesmo, no XVIII, como se disse já, está estreitamente ligada à do princípio legitimador do poder político do príncipe de determinado Estado. Courtine descreve assim essa situação no seu ensaio verdadeiramente brilhante sobre a herança escolástica na discussão teológico-política clássica: “Le pouvoir, comme pouvoir *souverain*, et s’il doit demeurer pouvoir *politique*, renvoie toujours à un principe fondateur, à une autorité susceptible de le garantir et d’en assurer, en dernière instance, la légitimité. Le pouvoir qu’exerce le prince ou plus généralement le principat (*principatus*), pour s’affirmer précisément, s’attester comme tel, prendre ou donner toute sa mesure, doit toujours se laisser reconduire à un principe premier. Le débat politique classique, dès qu’il se radicalise, devient *principliel*: débat pour l’autorité en son principe, c’est-à-dire à titre de source — toujours extérieure, par définition, au cercle de ce qui est régi ou administré — d’un pouvoir dont justement on hérite ou qui vous échoit. L’autorité (affaire de commission, de transmission, s’il est vrai que celui qui commande le fait toujours au nom de...) est l’enjeu ultime d’un débat qui prend désormais la forme d’une lutte pour l’héritage” (*idem, ibidem*).

60 Mariana, célebre por suas teses sobre o tiranicídio, também esteve envolvido em graves disputas internas na Companhia, ao “tempo de Aquaviva”; Cláudio Aquaviva, napolitano — e isso talvez tenha o seu papel na hostilidade entre ambos, uma vez que, como se sabe, Nápoles se encontrava sob domínio espanhol —, foi eleito Geral da Companhia em 1581, contra a vontade de Mariana e de um grande número de jesuítas espanhóis; estes propõem, então, “restreindre l’autorité souveraine de général sur les provinces espagnoles de la Compagnie, de confier l’autorité suprême pour l’Espagne à un vicaire général et d’enlever au général la nomination des principaux fonctionnaires de la province. L’Inquisition espagnole et Philippe II le soutinrent. Sixte-Quint se déclara contre ces réformateurs, ce qui ne les empêche pas de poursuivre leur sape. Un peu plus tard, Aquaviva s’étant éloigné de Rome, l’ambassadeur d’Espagne, Olivarès, réussit à exciter le Pape, alors Clément VIII, contre lui. Le Pape ordonna la réunion du Parlement de la Compagnie, la Congrégation générale qui était la cinquième. Mais Aquaviva, alerté, réagit aussitôt, écarta Mariana et les autres dont José d’Acosta, Jésuite lui aussi, envoyé spécial de Philippe II” (P. Dominique, *La Politique des jésuites*, p. 127). Em 1625, depois de sua derrota, Mariana escreve o seu célebre panfleto a propósito das “enfermidades” da Companhia, acusando-a justamente de estabelecer-se como uma tirania.

61 Ver R. F. Miller, *Os Jesuítas*, p. 394.

Tal é o ambiente, perfeitamente adequado a seu espírito, que o Padre Antonio Vieira vai encontrar em seu país natal. E desde que lá chega, são as suas próprias formulações as que, a partir de então, oferecem as mais impressionantes tentativas de significar, em um sistema forte e adequado, os sinais substanciais reunidos nos sucessos da história da nação. “Antonio Vieira e seu tempo” — isto bem poderia ser mais do que um refrão acadêmico. Assim é que Cantel vai poder dizer que “Vieira n’a rien inventé, mais avec lui tout paraît nouveau, parce qu’il opère une synthèse de toutes les aspirations de son temps, y compris celles des Juifs. Avant lui, tout était vague et imprécis. Avec lui, tout s’organise et prend une allure scientifique et convaincante”⁶². Já é mais do que hora de rever essa síntese segundo o ponto de liga do modo sacramental.

Os sinais da eleição portuguesa, para o Padre Antonio Vieira, são muitos e podem ser abundantemente detectados ao longo de toda a história universal e nacional — o que, obviamente, para ele, implica que os relatos escriturais se refiram a fatos daquele tempo que são precisa figura dessa eleição: Isaías, para dar um exemplo bem conhecido, é incompreensível sem os eventos da conquista do Maranhão⁶³. Em termos mais gerais, porém, Vieira destaca como sinal dessa aliança particular a disposição invencível dos portugueses para a escala mundial. Há passagens extraordinárias dos sermões a propósito desse “favor divino” manifesto no impulso voluntário para sair do próprio e abranger o mundo, ou fazer próprio o mundo todo. Em uma delas, falando a respeito dos “trinta dinheiros” com que foi vendido Cristo (e que aparecem nas quinas do escudo de Portugal⁶⁴) — os mesmos trinta dinheiros que, segundo relatam as Escrituras, também foram empregados posteriormente para a compra de um cemitério de peregrinos —, Vieira estabelece a seguinte analogia:

62 *Prophétisme et messianisme*, p. 45.

63 Marcel Bataillon, a propósito, diz o seguinte: “avec une assurance que les modernes irrévérencieux pourraient être tentés de comparer à celle de Don Quichotte (I, XVIII) reconnaissant les escadrons d’Alifanfarón et de Pentapólin dans le nuage de poussière soulevé par les troupeaux, Vieira identifie à travers le voile du langage prophétique tout un complexe de réalités brésiliennes qui seules, d’après lui, donnent la clef du text d’Isaïe. Mieux encore, c’est le Brésil du Maranhão qui seul peut tout expliquer” (“Le Brésil dans une vision d’Isaïe selon le Père Antonio Vieira”, p. 12).

64 São cinco quinas, cada uma delas com cinco pesantes; os “30 dinheiros” de que fala Vieira são representados pelos 25 pesantes mais as cinco quinas, ou, como também é tradicional, contam-se duas vezes os pesantes da quina central. Tais quinas, segundo a simbologia consagrada no milagre de Ourique, representam igualmente, além dos trinta dinheiros que contêm, as cinco chagas de Cristo.

E que proporção tem o escudo de Portugal com o enterro dos peregrinos, para que o preço de um seja esmalte do outro? Grande proporção. Quis Cristo que o preço da sepultura dos peregrinos fosse o esmalte das armas dos portugueses, para que entendêssemos que o brasão de nascer português era obrigação de nascer peregrino. Com as armas nos obrigou Cristo a peregrinar, e com a sepultura nos empenhou a morrer. Mas, se nos deu o brasão, que nos havia de levar da pátria, também nos deu a terra, que nos havia de cobrir fora dela. Nascer pequeno e morrer grande é chegar a ser homem⁶⁵.

É então que enuncia este trecho do impressionante sermão de Santo Antonio, pregado ainda em seu primeiro ano de estada em Roma:

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. Perguntai a vossos avós [interpelava ele os portugueses que eram por esse tempo, ainda, maioria entre seus ouvintes] Perguntai a vossos avós quantos saíram e quão poucos tornaram? Mas estes são os ossos de que mais se deve prezar o vosso sangue⁶⁶.

A própria santidade de Antonio, nascido em Lisboa, mas dito de Pádua, justamente exemplificaria a eleição portuguesa por Deus para, através dela, realizar-se a Providência: “Fundase esta pensão de sair da pátria na obrigação de ser luz do mundo”⁶⁷. Ou seja, a “grandeza” da “saída” (“Saiu para ser grande, e, porque era grande, saiu”⁶⁸), natural em portugueses, só chegaria a ser aquilatada quando se reconhecesse nela a correspondência essencial com a missão deixada por Cristo a seus apóstolos: o avanço dos portugueses na História semelha o avanço da inteligência humana do Verbo.

Nessa mesma direção, em vários sermões, Antonio Vieira vai utilizar um procedimento comum principalmente a franceses e espanhóis, sobretudo nos séculos XVI e XVII, que é o de referir-se a uma antiqüíssima história nacional, em que determinados heróis ou sábios, bíblicos ou clássicos, são

65 “Sermão de Santo Antonio”, 1670, vol. III, p. 24.

66 *Idem, ibidem.*

67 *Idem, ibidem.*

68 *Idem, p. 23.*

os fundadores da pátria atual e de seu caráter superior único⁶⁹. O curioso é que o Padre Vieira não se furta à ousadia de tomar para a proto-história de Portugal justamente a “Tubal”, o quinto filho de Jafé, o herói que mais testemunha, na literatura do período, a grandeza (e o orgulho da grandeza) espanhola⁷⁰ — além de, também, fazer menção a heróis como Luso, Lísias, Ulisses, e outros⁷¹, como ancestrais significativos na demonstração do destino maravilhoso de Portugal: mais figuras que confirmam o universal cristão português.

Retomando o ponto em que se estava, não há dúvida de que nessa ascendência mítica, aludida por Vieira com insistência, é possível ler reforçadamente a sua afirmação no sentido de que essa vontade comum dos portugueses para o universal assinalaria o favor com que Deus os distingue dos outros povos. No “Sermão Gratulatório e Panegírico”, pregado⁷² no Dia de Reis em ação de graças pelo nascimento da primogênita de D. Pedro, em 1669, Vieira afirma-o expressamente; após levantar os textos em que Noé prometia a Jafé o domínio de todo o mundo, ele comenta: “Olhou a divina providência para Jafé com olhos tão benignos e liberais, que, limitando a seus irmãos certas e determinadas partes da terra, a ele só o quis estender e dilatar por todas as partes dela, sem termo nem limite: *Dilatet Deus Japhet*”⁷³. Entretanto, como argumenta em seguida Vieira, essa promessa feita a Jafé apenas se cumpriria inteiramente em um de seus filhos; eis:

O primeiro português que houve no mundo foi Tubal: sua memória se conserva ainda hoje, não longe da foz do nosso Tejo, na povoação primei-

69 São as práticas historiográficas (ou paleo-historiográficas) de que Bernardo de Brito (*Monarquia Lusitana*) e André de Resende (*De Antiquitatibus Lusitaniae*) fornecem os principais modelos. Durante o período final da monarquia dual e, também, durante boa parte da Restauração, esse tipo de historiografia gozou de grande prestígio: ver as notas 22 e 23 deste capítulo. Conferir igualmente *A Língua e a Cultura Portuguesas no Tempo dos Filipes*, de Pilar Vásquez Cuesta, especialmente pp. 107 e ss.

70 Tubal, Hesperus, Hispan, são alguns dos heróis que os historiadores espanhóis do século XV vão colocar na origem de sua nação. Maravall fala desse processo como uma “pasión prenatal” que está “empenhada en construir todo un remoto pasado, cuya antigüedad y grandeza sea el fundamento sobre el cual se levante la superioridad del grupo actual, al que politicamente se está vinculado” (“El Despertar de la Conciencia Histórica y el Sentimiento de Comunidad Política”, p. 415 do *Antiguos y Modernos*). Nesse contexto é que se pode compreender, segundo ele, “los entusiasmos por Tubal” (*Antiguos y Modernos*, ver tanto a p. 415 quanto a 266 e ss.).

71 Ver notas 22, 23, 24, 69 e 70 deste mesmo capítulo.

72 É preciso dizer também que estava presente à prédica, além de “toda a Corte”, também o Príncipe D. Pedro, que, aqui importa notar, era o *quinto* filho de D. João IV — este dado será usado como base para algumas das principais analogias que o trecho a seguir articula.

73 Vol. XX, p. 413.

ra que fundou, com o nome de *Caetus Tubal*, e, com pouca corrupção, Cetúbal. Este Tubal, este primeiro português — como se lê no capítulo décimo do Gênesis — foi filho quinto de Jafé — que também é boa a fortuna dos filhos quintos — *Filii Japhet: Gomer, et Magog, et Madai, et Javan, et Thubal*. — E, finalmente, neste filho quinto de Jafé, neste primeiro português, neste Tubal, se verificou a bênção de seu avô Noé, e se cumpriu a profecia e promessa feita a seu pai Jafé, porque só os portugueses, filhos, descendentes e sucessores de Tubal, são e foram — sem controvérsia — aqueles que, por meio de suas prodigiosas navegações e conquistas, com o astrolábio em uma mão, e a espada na outra, se estenderam e dilataram por todas as quatro partes do imenso globo da terra⁷⁴.

E prossegue ainda, exemplificando os trunfos:

Portugueses na Europa, portugueses na África, portugueses na Ásia, portugueses na América, e, em todas estas quatro partes do mundo, com portos, com fortalezas, com cidades, com províncias, com reinos, e com tantas nações e reis, tributários. Houve algum filho de Noé, houve alguma nação outra nas idades, por belicosa e numerosa que fosse, e celebrada nas trombetas da fama, que se dilatasse e estendesse tanto por todas as quatro partes da terra? Nenhuma. Nem os assírios, nem os persas, nem os gregos, nem os romanos. E por quê? Porque esta bênção, esta herança, este morgado, este patrimônio era só devido aos portugueses, por legítima sucessão de pais e avós, derivado seu direito de Noé a Jafé, de Jafé a Tubal, de Tubal a nós, que somos seus descendentes e sucessores⁷⁵.

Observado que à elaboração do modelo arcaico nacional corresponde uma superação geográfica e histórica de um mundo que é, para a consciência humana, parte apenas e imperfeito império, está claro que, para Vieira, à ação portuguesa abre-se verdadeiramente a possibilidade de cumprir-se o futuro providenciado por Deus (mas não atualizado sem a parceria do homem).

Isso tudo pode ficar mais evidente se se acompanhar a etimologia que o Padre Vieira descobre para o nome do herói:

74 “Sermão Gratulatório e Panegírico...”, vol. XX, pp. 413-414.

75 *Idem*, p. 414.

Mas que quer dizer Tubal? Prodigioso caso! Tubal, como dizem todos os intérpretes daquela primeira língua — que era a hebraica — quer dizer *orbis et mundanus*: homem de todo o mundo, homem de todo o orbe, homem de toda a redondeza da terra. Pois de todo o mundo, de todo o orbe, de toda a redondeza da terra um homem? Sim, porque este homem era o primeiro português, era o primeiro pai dos portugueses, aqueles homens notáveis, que não haviam de ser habitantes de uma só terra, de um só reino, de uma só província, como os outros homens, senão de todo o mundo, de todo o orbe, de todas as quatro partes da terra. E assim como o romano se chama romano, porque é de Roma, e o grego se chama grego, porque é de Grécia, e o alemão se chama alemão porque é de Alemanha, assim o português se chama *mundanus*, porque é de todo o mundo, e se chama *orbis*, porque é de toda a redondeza da terra⁷⁶.

Logo: “toda a terra é sinônimo de Portugal”⁷⁷.

E é exatamente esse globo da terra enfim descoberto pelos portugueses que pode, agora, sinalizar a tarefa de totalização do futuro da história: a vista inteira da terra figura a nova idade que caberá fundar nela. Antes, porém, de se detalhar essa discussão, vale a pena considerar essa mesma etimologia do nome de Tubal em um sermão anterior ao citado em mais de trinta anos. Nessa época, Antonio Vieira ainda não tinha da metrópole senão as vagas lembranças de seus primeiros anos de vida e os relatos de livros e colegas dos Colégios de Olinda e da Bahia, e, no entanto, não lhe parecia faltar o chão da pátria, de que o Brasil era continuação natural e, por assim dizer, atual. Pois, no “Sermão de Nossa Senhora da Conceição”, pregado na Igreja do Desterro, na Bahia, ele afirma o seguinte:

Até os gentios souberam dizer que para o homem de valor todo o mundo é pátria: *Omne solum forti patria est* — e se há nação no mundo, para a qual o mesmo mundo seja pátria, somos nós. O primeiro fundador de Portugal e pai de todos os portugueses foi Tubal, que quer dizer *mundanus*, homem de todo o mundo, e tal foi a bênção ou herança que deixou a todos seus filhos: uns na Europa, outros na África, outros na Ásia, outros nesta América, enfim, todos divididos nas quatro partes do mundo, como cidadãos do universo, para que nenhum português cuide que basta para

76 *Idem*, p. 415.

77 *Idem*, *ibidem*.

satisfazer à obrigação e devoção que digo só com estar fora e longe de Portugal, pois, em qualquer parte do mundo está na sua pátria⁷⁸.

O sábio inabalável, citado por Ovídio e por Sêneca⁷⁹, a quem o exílio não afetara as virtudes nem o prazer da leitura e do *otium*, é aqui retomado por Vieira como referência justamente da atividade e presença portuguesa em toda a parte: a sua virtude figurada no cosmopolitismo de seus negócios — a permanência de seu dever e sua missão na extensão universal da pátria.

Vê-se por aí, também, que, quando o Padre Francisco Rodrigues (procurando rebater estudos e críticas nacionalistas que davam conta do serviço prestado por jesuítas portugueses à Sé, e não a Portugal, ao tempo da Restauração) afirma não existir, pelo menos nesse país, “o chamado Cosmopolitismo dos jesuítas...”⁸⁰, não é bem assim; no caso de Vieira, ele se engana: o cosmopolitismo existe sim e é forte, apenas que, ao contrário do que se costuma interpretar, não se opõe absolutamente ao patriótico: é manifestação de sua grandeza. Em Antonio Vieira, sobretudo, o cosmopolitismo torna-se sinal seguro da eleição nacional, como se viu: apenas por dilatar-se, a Pátria devém co-autora da Providência no orbe terrestre. Sob esse aspecto, não me furto igualmente a uma pequena derivação: quando Fernando Pessoa, naquele épico “V Império”, faz-se “clarim” da convocação portuguesa em versos como “Vibra/Chamando, e aqui convoca/O inteiro exército fadado/Cuja extensão os pólos toca/Do mundo dado!” e “Aquele exército que é feito/Do quanto Portugal é o mundo/E enche este mundo vasto e estreito/De ser profundo”⁸¹, em larga medida está retomando a concepção vieiriana segundo a qual a comunhão entre o Ser divino e a pátria se assenta sobre o que, nesta, é disposição comum para o universo (isto, claro, sob toda a diferença de metafísica que Pessoa imprime a ela⁸²).

78 Vol. XIV, p. 184.

79 É de Ovídio, no Livro I das *Epistolae ex Ponto*, essa formulação que acaba sendo tópico comum da literatura estoíca. Sêneca retoma-a na “Consolação à Minha Mãe Hélvia” atribuindo-a a Marcelo, que, como é sabido, exilou-se voluntariamente quando Júlio César subiu ao poder: “Não há dúvida de que um homem tão forte como Marcelo tenha exortado amiúde a si mesmo a suportar o exílio de bom grado com estas palavras: ‘Não é uma desventura que tu estejas bem longe da pátria. Apreendeste de teus estudos pelo menos o suficiente para saber que para o sábio todo lugar é pátria’” (p. 197).

80 “A Companhia de Jesus e a Restauração...”, citação à p. 327 (“Nota Preambular”).

81 *Obra Poética*, p. 31.

82 Sobre o fecundíssimo diálogo de Pessoa com a obra de Vieira dediquei dois estudos particulares, um primeiro em co-autoria com Haqira Osakabe, “Vieira segundo Fernando Pessoa”, e outro, apenas meu, “Vieira segundo Bernardo Soares”.

Se, para o Padre Antonio Vieira, a inclinação universal dos portugueses é indício firme de sua eleição divina para participar da consumação da Providência na história humana, tal indício ainda se reforça pelas extraordinárias vitórias e conquistas que esse pequeno povo repetidas vezes obteve nos mais apertados sucessos em que essa inclinação e esse favor os lançaram. Nenhuma proporcionalidade material, numérica, militar... pareceria capaz de determinar o limite último de sua ação.

Segundo o Padre Vieira, sempre que a situação portuguesa aparentou ser insustentável (isto é, que pareceu insustentável manter-se segura a soberania do Estado português, e não apenas a ligação de crença e costume entre sua gente: a nação não se distingue do Estado), o favorecimento divino vai até a intervenção decisiva nesses momentos de perigo para *remédio* e *conservação* do seu Reino. Um exemplo privilegiado desse tipo de intervenção é dado pelo chamado “milagre de Ourique”, relatado na célebre *Crônica de Cister* deste historiador de gênio patriótico, o Frei Bernardo de Brito⁸³. Para o Padre Antonio Vieira, os artigos referentes ao “Testamento” de Afonso Henriques têm valor análogo ao das Escrituras (como o tinham, da mesma forma, as *Trovas* do Bandarra)⁸⁴, e justifica-se inteiramente a aplicação a eles dos procedimentos exegéticos que os liam como *alegorias factuais*. Não é sem razão que Cantel vai falar no Padre Antonio Vieira como um “exegeta de Alcobaça”⁸⁵.

83 Frei Bernardo de Brito (1568-1617) — no século, Baltazar de Brito de Andrade — entrou para Alcobaça em 1585, foi nomeado cronista de sua Ordem em 1597, e, depois, em 1614, cronista-mor do reino. A primeira parte da *Crônica de Cister*, na qual se descreve justamente o milagre de Ourique, é de 1602. Alfredo Pimenta, da Academia Portuguesa de História, afirma a seu respeito que “diploma em que tenha tocado é diploma perdido, que exige as mais severas abonações, para poder ser considerado” (*Os Historiôgrafos de Alcobaça*, p. 13). Para Vieira, entretanto, bem ao contrário, o toque desse Bernardo, como o do outro, bastava para fazer o diploma sagrado.

84 Vieira, na *História do Futuro*, defende expressamente a interpretação exegética das profecias não-canônicas e de autores recentes, embora matizando o seu grau de certeza. Profecias canônicas, as dedutíveis delas, as profecias não-canônicas e mesmo as “não averiguadas”, porém racionais, permitem “quatro gêneros de verdade” de que Vieira propõe-se a compor sua História, “merecendo, segundo todas suas partes, o nome de *História Verdadeira*, posto que não em todas com igual grau de certeza. Nas do primeiro gênero, verdadeira com certeza de fé; nas do segundo, verdadeira com certeza teológica; nas do terceiro, verdadeira com certeza moral; nas do quarto, verdadeira com certeza provável, pelo modo já explicado; sendo a excelência singular desta *História* que toda ela, ou provável, ou moral, ou teológica, ou canonicamente, será fundada na primeira e suma Verdade, que é o mesmo Deus” (pp. 145-146).

85 Referindo-se às palavras de Cristo ditas a Afonso Henriques, Cantel afirma que “tout le monde ou presque, les croyait authentiques et s’y référerait, mais personne ne s’avisait d’en faire l’exégèse.

“Personne, sauf Vieira. Celui-ci applique au faux patriotique et fécond des moines d’Alcobaça, les procédés qui lui servaient à expliquer les Écritures” (*Prophétisme et messianisme*, p. 70).

As fatais palavras ditadas por Cristo e Afonso Henriques, às vésperas da batalha no campo de Ourique contra o rei mouro Ismael, e mais quatro outros, afirmam, segundo tal exegese, o definitivo da aliança entre Deus e a nação portuguesa, selada na promessa de sucessão dinástica: “O Reino de Portugal, como o mesmo Deus nos declarou na sua fundação, é reino seu, e não nosso: *Volo enim in te, et in semine tuo imperium mihi stabilire*”⁸⁶. Cristo se encontra, portanto, diretamente comprometido com a descendência dos reis portugueses e o destino histórico da monarquia fundada através do Primeiro Afonso. Claro que, desse ponto de vista, Vieira faz afirmações que, a despeito de acompanharem uma tendência generalizada no processo de fortalecimento das monarquias do período, vão em uma direção quase oposta àquelas dos teólogos e juristas de sua Companhia à época da Contra-Reforma. Como se disse já, a atuação destes foi no sentido de impedir o deslocamento do modelo do poder pontifical para as monarquias nacionais, o que implicou combater sistematicamente a idéia (que os luteranos, ao contrário, procuraram divulgar) da concessão divina do poder diretamente ao príncipe. Suárez, por exemplo, que critica inclusive o dominicano Vitoria por certa indecisão sobre o assunto⁸⁷, considera herética a assunção de que “the power to create a commonwealth is immediately given by God as the author of nature”⁸⁸, ou, a tese de que “political power is divinely conferred upon one particular prince, and ought always to continue in one particular person by a process of hereditary succession”⁸⁹. Como se sabe, a posição de Suárez, modelar da Igreja contra-reformista, é a de que o príncipe apenas se legitima quando o princípio do seu poder está garantido por um ato de *consentimento comum* do corpo místico social, e, nunca, por sua origem divina direta: isso é privilégio da Igreja de Pedro. Suárez diz que “to be justly bestowed upon any individual person, such as a supreme prince, it is essential that it should be

86 “Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda”, 1640, vol. V, p. 310.

87 Vitoria, como o mostra Skinner, tem uma posição confusa no que se refere à origem do poder divino: conquanto mais tarde vá falar, como era opinião comum entre os contra-reformistas jesuítas, de um poder real constituído a partir da comunidade, ele tende em geral a pensar que “the resulting need to formalise our natural communities must have been directly supplied for us by ‘a providential force’ and specifically by the will of God himself, ‘by whom all power is ordained’. So he insists that it must be a mistake ‘to suppose that the origins of republics and commonwealths can be treated as human inventions’” (“The Revival...”, *Foundations*, vol. II, p. 161).

88 *The Laws and God Lawgiver*, vol. I, p. 166, citado por Skinner, “The Revival...”, *Foundations...*, vol. II, p. 161.

89 Suárez, *The Laws...*, vol. I, p. 164, citado por Skinner, *Foundations...*, vol. II, p. 164.

granted to him by the consent of the community”⁹⁰, o que implica, por sua vez, que, se o “primeiro possuidor” do poder político obteve-o da comunidade, “so that his successors, less directly but still fundamentally, must still derive their authority from the same source”⁹¹.

Nem é preciso ressaltar, creio — outros já o fizeram⁹² —, o quanto essas teses de Suárez e seus colegas da “Segunda Escolástica” foram importantes na fundamentação jurídica do repúdio ao rei espanhol, considerado então tirano e intruso, e na imediata legitimação do novo rei bragantino aclamado pelos portugueses: a comunidade retoma para si⁹³ o poder naturalmente seu, quando o governante ameaça a sua integridade, e o aliena, agora, em um novo soberano de quem se espera a defesa do bem comum⁹⁴. Em tais pontos, entre outros que não caberia discutir aqui, batem tanto o “Assento das Cortes de 1641”, quanto a “Justa Aclamação” do Doutor Velasco de Gouveia⁹⁵.

90 Suárez, *op. cit.*, p. 169, citado por Skinner, *op. cit.*, p. 162.

91 *Idem*, p. 164, citado por Skinner, *Foundations...*, p. 164.

92 Ver sobretudo o estudo de Manuel Paulo Merêa (*O Poder Real e as Cortes*); também o texto de J. F. A. de Campos (“A Origem do Poder Real e as Cortes de 1641”) faz essa atribuição a Suárez, Molina e Azpilcueta Navarro, de ser dos teólogos jesuítas a autoria das teses defendidas tanto no *Assento das Cortes*, de 1641, quanto no comentário doutrinal do Dr. Velasco de Gouveia, ambos legitimando a posse de D. João IV no trono português e a deposição de Filipe IV.

93 Em sua *Defensio Fidei Catholicae et Apostolicae adversus Anglicanae Sectae Errores*, escrita contra Jaime I, o qual pretendia terem os príncipes concessão divina direta de seu poder sobre a coletividade, Suárez, considerando a questão da obrigação ou não de o povo inglês obedecer ao rei herético, afirma que “the right to preserve one’s life is the greatest right of all” — daí que, no caso de uma comunidade “where the king is actually attacking it with the aim of unjustly destroying it and killing the citizens”, ela tem um legítimo direito de “autodefesa”, que “makes it lawful for the community to resist its prince, and even to kill him, if it has no other means of preserving itself” (vol. II, p. 287, citado por Quentin Skinner, *Foundations...*, vol. II, p. 177).

94 Para Suárez, não há nenhum ato divino de doação de poder além do da própria criação — Deus simplesmente, nesse mesmo ato criador, fornece o poder para que os homens, eles próprios, formem suas comunidades. O poder político constituído, nesse sentido, torna-se legítimo quando a comunidade natural, julgando livremente a necessidade de estabelecimento de leis para a segurança das vidas individuais e a garantia do bem comum, *aliena*, por consenso (*ex consensu communitatis*), o poder naturalmente seu em um soberano particular. Assim é que no *The Laws and God the Lawgiver*, Suárez afirma que: “The holding of civil power in any way, if it is to be rightful and legitimate, must result either from a direct or an indirect grant from the community, and cannot otherwise be justly held at all” (vol. I, p. 169, citado por Skinner, “The Revival...”, *Foundations...*, vol. II, p. 163).

95 Um simples trecho do *Assento das Cortes* de 1641, que declarou a legitimidade da destituição de Filipe IV e a posse de D. João IV, pode exemplificar bem a argumentação de inspiração inteiramente jesuítica do documento: “E presupondo por cousa certa em direito, que ao Reyno sómente compete julgar, e declarar a legítima successão do mesmo Reyno, quando sobre ella ha duvida entre os pretendentes, por razão do Rey ultimo fallecer sem descendentes, e eximir-se tambem de sua sojeição e dominio, quando o Rey por seu modo de governo, se fez indigno de reinar, por quanto este poder lhe ficou, quando os povos a principio transferirão o seu no Rey para os governar: nem sobre os que não reconhecem superior a outro algum, a quem possa competir, senão aos mesmos Reynos, como provão largamente os Doutores que escreverão na materia, e ha muitos exemplos nas Repúblicas do mundo e particularmente

Mas, e quanto ao Padre Antonio Vieira? Como entender a sua posição em que o Cristo em pessoa concede a Afonso Henriques e a seus descendentes o poder de um Império? Vê-se aí, justamente, o quanto é fundamental, para ele, a identificação que promove entre a nação e o Estado de Portugal. Por um lado, Antonio Vieira certamente não pensa em retirar dos portugueses o direito sagrado de ter rei português ou admitido pelos portugueses, de outro, também, absolutamente não pretende conceder a outros príncipes, de outros Estados, a mesma prerrogativa que reconhecia na sucessão portuguesa, em que o príncipe se assinalará por Deus. Ou seja, o que Vieira argumenta é que a promessa divina ao príncipe não significa mais que o coroamento da eleição da nação. Por ser a nação “sua”, Cristo concede a direção dela ao valoroso Conde. É da estrita substancialização da vontade comum do corpo místico, beneficiada pela vontade do Ser, que dá testemunha a promessa ulterior de Cristo ao príncipe. Eis o que ele diz, nesse sentido, pregando em Roma a “glória” única de Portugal:

É glória singular do Reino de Portugal que só ele, entre todos os do mundo, foi fundado e instituído por Deus. Bem sei que o Reino de Israel também foi feito por Deus, mas foi feito por Deus só permissivamente, e muito contra sua vontade, porque teimavam os israelitas a ter rei, como as outras nações; porém o Reino de Portugal, quando Cristo o fundou e instituiu, aparecendo a el-rei — que ainda o não era — Dom Afonso Henriques, a primeira palavra que lhe disse foi: *Volo*: quero. Como o Reino de Portugal havia de ser tão filho da Igreja Católica, e lhe havia de fazer no mundo tão relevantes serviços, quis Cristo que a sua instituição fosse muito semelhante à da mesma Igreja. A S. Pedro disse Cristo: *Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam*; a D. Afonso disse Cristo: *Volo in te, et in semine tuo imperium mihi stabilire*. A Pedro disse: Quero fundar em ti uma Igreja, não tua, senão minha: *Ecclesiam meam*. A Afonso disse: Quero fundar em ti um império, não para ti, senão para mim: *Imperium mihi*⁹⁶.

neste Reyno” — citado por J. F. Aires de Campos, “A Origem do Poder Real...”, p. 430. É preciso dizer, ainda, que, nessa mesma linha, se produziram muitos outros comentários e pareceres que pretendiam “difundir, dentro e fora do País, as razões que justificavam a existência do Portugal restaurado, a fim de conseguir a sua transformação de regime de facto em regime de direito e de favorecer o seu reconhecimento por outros países” (Pilar V. Cuesta, *A Língua e a Cultura Portuguesas...*, p. 138). A mesma autora cita uma extensa lista desses textos (v. pp. 138 e ss.).

96 “Sermão de Santo Antonio”, 1670, vol. III, pp. 16-17.

Ou seja, é a eleição (e conseqüente providencialização) do corpo místico de uma nação, entre todas, que justifica a garantia divina de sucessão hereditária de seu príncipe. Este traduz, como Pedro, a permanência de generosidade divina na história humana — ou, para dizê-lo de maneira mais rigorosa, a sucessão concedida ao príncipe é sacramento da eleição particular da nação. Assim é que Antonio Vieira diz:

A Pedro, na instituição da Igreja, não disse: *In te, et in semine tuo*, porque, como o império da Igreja era universal sobre todas as nações do mundo, quis que todas as nações tivessem direito à eleição da tiara: o hebreu, como Pedro, o grego, como Anacleto, o romano, como Gregório, o alemão, como Vítor, o francês, como Martinho, o espanhol, como Calixto, o português, como Dâmaso. Mas na instituição do Reino de Portugal disse Cristo: *In te, et in semine tuo*, porque, como era reino particular de uma só nação, quis que fosse hereditário e não eletivo, para que se continuasse na sucessão e descendência do mesmo sangue⁹⁷.

É de se notar que, desse ponto de vista, Vieira não se opõe propriamente a Suárez por divinizar o poder de um rei particular, o que, de fato, não é o seu propósito imediato. O que Vieira faz é radicalizar a posição característica dos mesmos neotomistas a respeito da vontade comum unificada do “corpo místico” até o ponto de alto risco em que, ao mesmo tempo, ele adquire máxima analogia com a vontade divina e máxima particularidade enquanto nação: o corpo ordenado do Estado ganha em substância universal cristã (aumenta a sua participação mística no Ser) à medida que segue a sua vocação nacional distinta. A esse Estado único cabe, para Vieira, segundo a escolha divina sacramentada na sucessão dinástica, ser causa segunda eficaz da harmonização entre os movimentos heteróclitos da Terra e os desígnios da divina Lei, ser agente humano da atualização da semelhança entre o mundo criado e sua Causa Primeira.

Assim distinguido, Portugal retoma como missão particularmente sua a comunicação da Igreja ao *orbi terrarum*, aquilo que na fórmula testamentária produzida em Alcobça especifica-se como *ut deferatur nomen meum in exteris gentes*. Eis como o Padre Antonio Vieira o afirma, argumentando sobre o sentido último da eleição de Portugal:

97 *Idem*, p. 17.

E por que tudo isto, e para quê? Não para o fim político, que é comum a todos os reinos e a todas as nações, senão para o fim apostólico, que é particular deste reino e desta nação. O mesmo Cristo o disse nas palavras com que o instituiu: *Ut deferatur nomen meum in exterar gentes*: para que, por meio dos portugueses, seja levado meu nome às gentes estranhas. — Ainda então não sabia o mundo que gentes estranhas fossem estas, mas daí a 400 anos, quando também o mundo se conheceu a si mesmo, então o soube⁹⁸.

E, depois, reassegurando a “instituição Apostólica”:

A Pedro chamou-lhe Cristo *Cephas*: pedra (Jo 1, 42), em significação do que havia de ser; os portugueses primeiro se chamaram Tubales, de Tubal, que quer dizer mundanos, e depois se chamaram lusitanos: lusitanos, para que trouxessem no nome a luz: mundanos para que trouxessem no nome o mundo, porque Deus os havia de escolher para luz do mundo⁹⁹.

O Estado português, vê-se uma vez mais, é completamente providencializado por Antonio Vieira: *Vos estis lux mundi* (Mt 5, 14) como *Vos estis sal terrae* (Mt 5, 13) são os termos com que Cristo recomenda a seus apóstolos a guarda e a sementeira de sua palavra após sua ascensão ao Céu. Sob esse aspecto, o Padre Vieira participa certamente de uma concepção de Estado que é comum aos pensadores ibéricos da época; e não só: na Inglaterra do XVI e XVII são freqüentes manifestações que atribuem um papel igualmente eletivo ao reino. Morison, por exemplo, dizia que o Rei Henrique VIII, fundador da Igreja Anglicana, era “the wind ordained and sent by God to toss the wicked tyrant of Rome and to blow him out of all Christian regions”¹⁰⁰. Já o católico Saavedra Fajardo não tem dúvida em atribuir uma Providência, em sentido contrário, vinda desta vez através sobretudo de seu braço espanhol: o crescimento da Casa de Áustria e da Monarquia de Espanha era disposição divina interessada em construir um cinturão em torno de Roma, de modo que “quedase por todas partes defendida de príncipes católicos”¹⁰¹.

98 *Idem, ibidem.*

99 *Idem*, p. 18.

100 Richard Morison, *An Exhortation to Stir all Englishmen to the Defense of Their Country* (sig. D. 8a), citado por Q. Skinner, “The Spread of Lutheranism”, *Foundations...*, vol. II, p. 106.

101 “Empresa 95: Neutri Adhaerendum”, p. 871 das *Empresas Políticas*, vol. II.

Entretanto, é preciso que se tenha em mente a radicalidade da argumentação do Padre Antonio Vieira: não se trata somente de conciliar os fins políticos legítimos de um Estado com aqueles da Igreja e da divindade em que esta se fundamenta. A rigor, segundo Vieira, Estado e Igreja — desde, claro, que se esteja falando do Estado português — têm idêntica fundação em Cristo e idêntica destinação no mundo. Ao considerar como expressamente dirigida a Portugal a exortação aos apóstolos, cria-se, nele, uma verdadeira *concorrência* (o que é mais grave do que *concordância*) entre um e outro — uma concorrência que o Padre Vieira procura conciliar não como uma semelhança entre os fins temporal e místico, como no caso de Saavedra Fajardo, mas como uma *diferença ainda possível* entre os dois Estados místicos, tamanha é a identificação que postula entre ambos.

O que é mais dificultoso, para Vieira, não é tanto mostrar que é razoável estabelecer um acordo entre a Sé e a monarquia católica de Portugal, mas, de certa forma, dizendo-o com agressividade, encontrar ainda um *lugar* para a Sé em seu discurso que Portugal não caiba nele com maior acerto e eficácia. Desse ponto de vista, poder-se-ia dizer, com a cautela devida, que a argumentação de Vieira quadra mais a quem funda uma nova Igreja (como os anglicanos: *God is English!*¹⁰²), que subsume as funções da antiga, do que a quem apenas luta pela transferência de seu modelo de poder pleno para um Estado nacional. Antonio Vieira, seja dito, transfere tudo da Igreja para Portugal: o *sacramento da instituição, sucessão e missão* (e não apenas o *sacramento de reinar*¹⁰³) dá a chave dessa transferência. O testamento de Afonso Henriques é o Mandato sacramental de Portugal, tal é o que Antonio Vieira argumenta. Não por outra razão, afirma, após repetir os conhecidos termos desse testamento e apontar, então, para o “Santíssimo Sacramento” exposto na Capela Real:

Este é, Senhor, o vosso testamento, e testamento e também vosso, que assim lhe chamastes, esse diviníssimo Sacramento em que estais presente. Sobre o testamento de vossa palavra, lembrai-vos também do testamento do vosso amor: *Momento, Domine, testamenti tui* — e mereça-nos esta lembrança, quanto em tudo o mais nos falte o merecimento, o muito que

102 É o que proclama o Bispo Aylmer à rainha Elisabeth, repetindo a crença generalizada então entre os ingleses de que eram eles o novo “elect people”, idéia que, segundo Skinner, “can already be heard in Bale’s martyrology, increases in volume with Morison’s appeal to the elect nation, and comes to a climax in the writings of John Foxe” (*Foundations...*, vol. II, p. 107).

103 Saavedra Fajardo, “Empresa 67: Poda no Corta”, p. 656 das *Empresas*, vol. II.

esta cidade e este reino, entre todos os do mundo, e em todas as partes dele, se assinala na veneração e culto desse soberano mistério¹⁰⁴.

Mas, se é verdade que Antonio Vieira praticamente identifica as instituições da Igreja e do Estado português, é verdade também que seria um completo absurdo que ele admitisse, mesmo longinquamente, proclamar o ato que dispensa a Igreja Romana e fica só com a de Lisboa. E, embora acuse nominalmente três pontífices, Urbano VIII, Inocêncio X e Alexandre VII, de terem faltado “à igualdade do pai”¹⁰⁵ no reconhecimento da Restauração portuguesa, permanece elogiando o rei de Portugal, D. João IV, porque “não faltou nunca à obediência e reconhecimento de filho”¹⁰⁶ em relação a tais “pródigos” pais. Como entender isso? Pode-se, claro, nem mesmo tentar, e, como Fernando Pessoa, propor o próprio Vieira como figura (“aviso”¹⁰⁷) do estabelecimento dessa nova idade da religião sebastianista. Mas o caso, aqui, é Antonio Vieira e não Fernando Antonio. E o certo, portanto, é que Vieira, definitivamente jesuíta, estabelece realmente uma forma de composição entre os dois Estados (ou as duas Igrejas), em que é possível, em sua perfeita coincidência, igualmente distingui-las; o modelo dessa distinção não é outro que a própria Sociedade de Jesus: Portugal está para a Igreja, como a Companhia está para o conjunto das Ordens eclesiásticas e a hierarquia de seu corpo místico: dos primeiros termos da proporção há, sobretudo, que se esperar a militância e os atos de que os segundos são, como um todo, beneficiados por seus efeitos.

Neste belíssimo sermão da Epifania, pregado diante de D. Luísa de Gusmão, rainha regente de Portugal, Vieira compara a estrela que enca-minhara os reis magos a Cristo com o papel cumprido pela Companhia de Jesus no Novo Mundo:

104 “Sermão pelo Bom Sucesso de Nossas Armas”, 1645, vol. XVI, p. 400.

105 “Sermão das Exéquias de D. João IV”, que André de Barros chamou de “Voz Terceira Obsequiosa”, vol. XXIV, p. 55.

106 *Idem, ibidem*.

107 Em *Mensagem*, na terceira parte, dedicada ao Encoberto, após descrever os símbolos dessa nova Idade (D. Sebastião, o V Império, o Desejado, as Ilhas Afortunadas e o Encoberto), F. Pessoa passa aos avisos, isto é, aos profetas que assinalaram esse tempo. O primeiro deles é o Bandarra, o segundo, justamente, Antonio Vieira, título do seguinte poema: “O céu strella o azul e tem grandeza./Este, que teve a fama e à glória tem,/Imperador da língua portuguesa,/Foi-nos um céu também. //No immenso espaço seu de meditar,/Constellado de fôrma e de visão,/Surge, prenuncio claro do luar,/El-Rei D. Sebastião. //Mas não, não é luar: é luz do ethereo./É um dia; e, no céu amplo de desejo,/A madrugada irreal do Quinto Imperio/Doira as margens do Tejo” (“Mensagem”, p. 20 da *Obra Poética*). O terceiro “aviso” não tem nome declarado.

Repara muito S. Máximo, em que esta estrela, que guiou os magos, se chame particularmente estrela de Cristo: *Stella ejus* e argúi assim: Todas as outras estrelas não são, também, estrelas de Cristo, que como Deus as criou? Sim, são. Pois, por que razão esta estrela, mais que as outras, se chama especialmente estrela sua: *Stella ejus*? Porque as outras estrelas foram geralmente criadas para tochas do céu e do mundo: esta foi criada especialmente para pregadora de Cristo¹⁰⁸. [...] Muitas outras estrelas há naquele hemisfério muito claras nos resplendores e muito úteis nas influências, como as do firmamento, mas estas de que falamos são própria e especialmente de Cristo, não só pelo nome de Jesus, com que se professam por suas, mas porque o fim, o instituto e o ofício para que foram criadas, é o mesmo que o da estrela dos Magos, para trazer infieis e gentios à fé de Cristo¹⁰⁹.

Pois esse mesmo fim, instituto e ofício, também se aplicam aos reis da nação eleita, causas eficientes da “segunda vocação” (eis aí mais uma das duplicações vieirianas dos mistérios) ou “segunda epifania” dos gentios. Tomando por base o tema de Mateus (2, 1), Antonio Vieira comenta:

Que diz o evangelista? *Cum natus esset Jesus in diebus Herodis regis, ecce Magi ab oriente venerunt*. Diz que nos dias de Herodes, sendo nascido Cristo, o vieram adorar os Reis do Oriente — e nestas mesmas circunstâncias do tempo, do lugar e das pessoas, como que limitou a primeira vocação da gentilidade, mostrou que não havia de ser só uma, senão duas, como estava profetizado. A primeira vocação da gentilidade foi nos dias de Herodes: *In diebus Herodis regis* — a segunda quando já se contavam mil e quinhentos anos do nascimento de Cristo. A primeira foi por meio dos reis do Oriente: *Ecce Magi ab oriente venerunt* — a segunda por meio dos reis do Ocidente, e dos mais ocidentais de todos, que são os de Portugal¹¹⁰.

Os três reis do Oriente são figuras justamente de três reis do Ocidente:

O tempo, que é o mais claro intérprete dos futuros, nos ensinou [diz Vieira, partindo de S. Bernardo, que Alcobaça fez correspondente epistolar

108 Vol. VII, p. 338.

109 “Sermão da Epifania”, 1662, vol. VII, pp. 338-339.

110 *Idem*, p. 318.

de Afonso Henriques¹¹¹] que estes felicíssimos reis foram el-rei D. João, o Segundo, el-rei D. Manuel, e el-rei D. João, o Terceiro, porque o primeiro começou, o segundo prosseguiu, e o terceiro aperfeiçoou o descobrimento das nossas conquistas, e todos três trouxeram ao conhecimento de Cristo aquelas novas gentilidades, como os três Magos as antigas¹¹².

Vê-se por aí, resumidamente, que Igreja e Estado, enquanto ordens institucionais caras à Providência, são ambos integrados na *militância* da nação eleita: dela, cavalaria visível do Mistério, nave de “nossos argonautas”¹¹³, Companhia Imperial (nacional e internacional, simultaneamente) de Jesus, e de suas investidas neste viveiro de almas ignorantes de Deus que é o mundo (e, mais, o Mundo Novo), pareceria justo esperar a extensão da vontade divina em relação aos homens. Não, claro, que a Vontade não possa afirmar-se por si mesma, mas apenas que, nesse caso, os homens teriam falhado em responder ao mais generoso chamamento do Ser às suas criaturas: o de fazê-las co-autoras do estabelecimento de uma ordem em que o humano, sem deixar de o ser, participa estreitamente, em cada ato voluntário seu, da suprema virtude do Que É.

Dessa maneira, para o Padre Antonio Vieira, sempre cabe reconhecer o duplo agente das armas de Portugal, em que apenas um deles se dá a ver aos seus inimigos; falando em 1638, após uma surpreendente vitória sobre os holandeses que haviam sitiado a Bahia, Antonio Vieira afirma: “A espada

111 Frei Bernardo de Brito, na já citada *Crônica de Cister*, primeira parte, “enlaça as origens de sua ordem com a da nação portuguesa, mantendo a tese — que depois desenvolverá nos seus *Elogios dos Reis de Portugal* (1603) — de que estavam intimamente unidos os destinos de ambas por designio divino e por um hipotético parentesco entre S. Bernardo e o Conde D. Henrique” (Pilar V. Cuesta, *A Língua e a Cultura Portuguesas...*, p. 107). Em particular, porém, teve enorme repercussão uma suposta carta de S. Bernardo a Afonso Henriques em que o santo garante ao primeiro rei que os castigos que, no futuro, vierem a se abater sobre Portugal não excederão jamais a duração de sessenta anos. Ora, esse é exatamente o tempo de duração do domínio espanhol (1580-1640). Eis a passagem da *História do Futuro* em que Vieira se refere à célebre carta: “São Bernardo, em uma carta escrita a El-Rei Dom Afonso Henriques, com quem tinha particular amizade e íntima correspondência, acerca das cousas presentes e futuras do Reino, profetizou com admirável clareza o termo dos sessenta anos de castigo e a continuação e sucessão de reis portugueses, antes e depois dele. A carta é a que se segue, conservada em muitos arquivos deste Reino e divulgada fora dele muitos anos antes da nossa Restauração: ‘Dou graças a Vossa Senhoria pela mercê e esmola que nos fez do sítio e terras de Alcobaça para os frades fazerem mosteiro em que sirvam a Deus, o qual em recompensação desta, que no Céu lhe pagará, me disse que lhe certificasse eu da sua parte que a seu Reino de Portugal nunca faltariam Reis Portugueses, salvo se pela graveza de culpas por algum tempo o castigar. Não será, porém, tão comprido o prazo deste castigo, que chegue a termo de sessenta anos. De Claraval, 13 de Março de 1136. Bernardo’” (*História do Futuro*, pp. 115-116).

112 “Sermão da Epifania”, vol. VII, pp. 319-320.

113 *Idem*, p. 320.

com que Gedeão pelejou e venceu chamava-se *gladius domini et Gedeonis* (Jz 7, 20): Espada de Deus e de Gedeão. — E por quê? Porque no mesmo tempo era meneada por duas mãos: visivelmente pela mão de Gedeão, e invisivelmente pela mão de Deus. Do mesmo modo no nosso caso”¹¹⁴. A citação parece-me importantíssima: não tanto por revelar o inspirado nos feitos da nação eleita, mas porque essa inspiração é entendida por Vieira em termos efetivos de poder e distribuição universal de justiça: o “duplo gládio”, temporal e espiritual, é atualizado na história pelas ordens de Portugal.

Eventuais derrotas da nação eleita, da mesma maneira, teriam que ser atribuídas, sobretudo, à falta de amizade e concórdia entre sua gente como a toda sorte de vício a que se entrega — o que implicaria sempre um desvio em relação à finalidade com que o Ser a sustenta em aliança particular —, antes que à força real do contingente inimigo. Os desastres de Portugal, que Antonio Vieira nunca deixa de reconhecer e apontar, são, para ele, atos com que a Providência lembra aos portugueses o seu compromisso apostólico sacramentado na eleição. Nesse sentido, também, caberia ver nessas catástrofes um propósito purgativo e (em se tratando de cristãos, e não dos gregos que os figuram) *purificador*, capaz de renovar o corpo místico nacional. É assim que o Padre Vieira alerta os portugueses na chamada “Voz de Deus a Portugal”, de 1695:

Antes de Josué entrar na conquista, não de outra, senão desta mesma terra, que nós havemos de conquistar, mandou fazer alto a todo o povo de que se havia de formar um exército, e que todos se circuncidassem. Assim fará Deus nesta ocasião, cortando primeiro com a espada, que mostra já desembainhada, e circuncidando os vícios dos portugueses, para que vão santificados à Terra Santa¹¹⁵.

Onde é bem elucidativa essa imagem da circuncisão empregada por Vieira: aquilo que se instituiu entre o primeiro povo de Deus (que, como se viu, deixou de o ser pela gravidade de suas faltas) como sinal de incorporação a ele de seus novos descendentes, agora é usado como figura extensiva à exclusão e ao castigo daqueles que, individualmente, não fizeram jus à graça da aliança e que, portanto, poderiam colocar em risco o favorecimento divino da coletividade inteira.

¹¹⁴ “Sermão de Santo Antonio”, 1638, vol. XIII, p. 348

¹¹⁵ Vol. XXIII, p. 115.

Entretanto, se até este momento, o terceiro domínio do modo sacramental definiu apenas a eleição de uma nação extraordinária, constituída como Estado jurídico autônomo, cuja ação visível relata a Providência que o escolheu como instrumento privilegiado (braço seu em sua gesta), será preciso considerar que esse instrumento, para o Padre Antonio Vieira, não toma a sua forma decisiva, de máxima eficácia, senão quando, no seio dessa nação, especifica-se o seu rei “fatal”, por Cristo prometido ao primeiro Afonso às vésperas da vitória de Ourique¹¹⁶. A nação eleita, unida que fosse em torno de uma vontade comum, não se lançaria definitivamente à sua tarefa histórica de consumação da Providência antes que essa vontade se desdobrasse no ser particular capaz de ordenar racional e voluntariamente, em sua própria existência, o comum da nação e a assistência divina. A considerar por aí, o processo de *ocultamento*, inevitável quando Deus se figura no mundo, far-se-ia mediante a instituição da *pessoa mística* de um favorito da Providência, destinado a ter uma atuação fundamental no desfecho da história humana. E há que se ter em mente, desde já, que essa pessoa é a

116 Na *Crônica de Cister*, o documento apresentado como sendo firmado por Afonso Henriques diz o seguinte sobre a aparição e promessa de Cristo: “Eu estava com meu exercito nas terras de Alem Tejo, no campo de Ourique, pera dar batalha a Ismael, e outros Quatro Reys Mouros, que tinham consigo infinitos milhares de gente, e minha gente temerosa de sua multidão, estava atribulada e triste sobremaneira, em tanto, que publicamente dizião alguns, ser temeridade de acometer tal jornada: e eu enfadado do que ouvia, comecei a cuidar comigo que faria, e como tivesse na minha tenda hum livro em que estava escrito o testamento velho, e o de Iesu Christo, abriho, e li nelle a vitoria de Gedeon, e disse entre mi mesmo. Muy bem sabeis vós Senhor Iesu Christo, que por amor vosso tomei sobre mim esta guerra contra vossos adversarios, em vossa mão está, dar a mim e aos meus fortaleza pera vencer estes blasfemadores de vosso nome. Ditas estas palavras adormeci sobre o livro, e comecei a sonhar que via hum homem velho vir para onde eu estava, e que me dizia. Afonso, tem confiança, porque vencerás e destruirás estes Reys infieis, e desfarás sua potencia, e o Senhor se te mostrará. Estando nesta visão, chegou João Fernandez de Sousa meu camareiro dizendome: Acordai senhor meu, porque está aqui hum homem velho, que vos quer fallar. Entre (lhe respondi) se he Catholico: e tanto que entrou, conheci ser aquelle que no sonho vira: o qual me disse, Senhor tende bom coração, vencereis, vencereis, e não sereis vencido, sois amado do Senhor, porque sem duvida pos sobre vós e sobre vossa geração depois de vossos dias, os olhos de sua misericordia, até o XVI descendente, no qual se diminuirá a sucessão, mas nella assi diminuida, elle tornará a por os olhos, e verá. Elle me manda dizervos, que quando na seguinte noite ouvirdes a campainha de minha ermida, na qual vivo ha sessenta e seis annos goardado no meo dos infieis, com favor do muy Alto, sayaes fora do real so sem nenhuns criados, porque vos quer mostrar sua grande piedade. Obedeci, e postrado com muyta reverencia em terra, venerei o embaixador, e quem o mandava, e como posto em oração agoardasse o som, na segunda véla de noite ouvi a campainha, e armado com espada e rodela sahi fora dos reais, e vi subitamente à parte direita contra o Nacente, hum rayo resplandecente, e indose pouco a pouco clarificando, cada hora se fazia mayor, e pondo de proposito os olhos pera aquella parte, vi de repente no proprio rayo o sinal da Cruz, mais resplandecente que o Sol, e Iesu Christo crucificado nelle, e de huma e da outra parte huma copia grande de mancebos resplandecentes, os quais creio que serião os santos Anjos. Vendo pois esta visão” — e assim prossegue e assina “Eu el Rey Dom Afonso” (Livro Terceiro, cap. III, pp. 126-127).

cabeça do corpo místico do Estado e jamais simplesmente uma pessoa individual ou cuja posição não pudesse responder pela totalidade hierárquica da nação — vai-se voltar a isso.

Neste momento, justamente, parece legítimo localizar-se, em Antonio Vieira, a idéia de um *rei desejado e encoberto*, tão cara à época da Restauração, de que ele vai ser, sem dúvida, o intérprete máximo. Quer dizer, a figura do Encoberto¹¹⁷ só se coloca de maneira adequada, em Vieira, quando a comunhão com o Ser de Deus (de que, afinal, o desejo comum da nação é participação e busca, ao mesmo tempo) aparece mediada pela de um Predestinado capaz de conduzir a história do homem (e não apenas a existência individual e moral de cada um deles) a um ajuste com a verdade que Deus designa para ela. Ainda: reconhecida a presença divina na união entre os homens da nação eleita, o movimento seguinte, tendo em vista a efetiva participação do humano no divino, implica uma espécie de *parturição* (para usar um termo que Cantel mostrou ser importante nos textos do Padre Antonio Vieira¹¹⁸), no seio mesmo dessa união, da figura do Encoberto

117 Em Portugal, a tradição do Encoberto (que não só resiste como crença, mas é ainda hoje referência importante de boa parte de sua melhor produção literária) é originariamente difundida pelas “Trovas” do sapateiro de Trancoso, Gonçalo Annes, o Bandarra, que o emprega como anúncio de um rei que virá para tirar o mundo da “erronia”. Escritas possivelmente entre 1530-1540, elas se tornaram o “Evangelho do Sebastianismo”, como o disse J. L. Azevedo no seu *A Evolução do Sebastianismo* (p. 9). Fonte decisiva da carta de Vieira ao Bispo do Japão, de 1659, sobre as “Esperanças de Portugal, V Império do Mundo”, eis um exemplo do modo como Bandarra emprega o termo: “Ja o Leão he experto Mui alerta Ja acordou, anda caminho. Tirará cedo do ninho O porco, e he mui certo. Fugirá para o deserto, Do Leão, e seu bramido, Demostra que vai ferido Desse bom Rei Encoberto” (“Trovas”, do Bandarra, reproduzidas da edição do Porto de 1866, “offerecidas aos verdadeiros portuguezes devotos do Encoberto”, na seção de “Documentos da Crença Sebástica”, p. 132 do *D. Sebastião e o Encoberto*, de Antonio Machado Pires). Após o desastre de Alcácer-Quibir e a perda da autonomia, o Encoberto é interpretado comumente como D. Sebastião, que haveria de voltar para retomar para si o seu reino. Com a Restauração, outros intérpretes (Vieira à frente deles) apresentam outros reis para a figura: D. João IV, D. Afonso VI, Pedro II etc. Também é interessante ressaltar que o Encoberto não é invenção de origem portuguesa. Segundo João Lúcio, “passara de Espanha para cá. Não era caso único da Península o do vidente de Trancoso, nem exclusivo do ambiente de judaísmo em que este vivia. Na monarquia vizinha alvorotavam-se da mesma forma os espíritos, preocupados com os destinos da nacionalidade. Cerca de 1520 começaram a divulgar-se textos proféticos, uns exumados de escritos atribuídos a Santo Isidoro, arcebispo de Sevilha no sétimo século, em tempo dos Godos; outros, que andariam na tradição, de Merlin; alguns, porventura inventados na ocasião” (*A Evolução do Sebastianismo*, p. 18). Há que citar ainda, como possível influência do Bandarra, as paráfrases de Isidoro publicadas em 1520 pelo valenciano Pedro de Frias (a quem Vieira chama “O Cartuxo”). E ainda é preciso destacar, com referência ao emprego do termo “Encoberto”, que alcançou grande notoriedade em Portugal, as profecias do franciscano neojoaquimita João de Recacelsa, anteriormente mencionado.

118 A idéia do parto, frequente em Vieira, empregada certamente de maneira a aproveitar-se da antiga idéia da maiêutica sócrática, é modificada pelos autores do XVII no sentido de acentuar a fecundidade do engenho. Cantel observa que “l’image du *parto* revient sous toutes les plumes au XVII^e siècle. Gracián parle très souvent de *conceptos y verbos preñados*, les censeurs de Vieira disent: [...] destes Sermoes,

(ou do Desejado, que, em Vieira, logo descartado D. Sebastião¹¹⁹, identifica a mesma pessoa).

Se a “segunda comunhão”, de que se falou, significa um momento de união dos homens da nação eleita em torno da presença divina encoberta modelarmente no Sacramento, agora o que se vê é que, para cumprir-se inteiramente a sua aproximação de Deus, essa união estreita-se em torno de uma humanidade única, capaz de exprimir a união e, também, de constituir-se como uma experiência diferenciada. À identificação da disposição nacional comum, segue-se a desta pessoa nova, que, para o Padre Vieira, responde tanto à esperança humana de participação no Ser, quanto aos desígnios intocáveis do Ser para suas criaturas.

Recuando um pouco mais, pode-se dizer que, se o segundo domínio do sacramental — o Eucarístico e litúrgico — afirma a idéia de uma formulação coletiva como imagem do Ser que se busca, agora o que fica claro é que, num determinado momento, essa imagem ganha vida própria (embora não arbitrária) em relação à união coletivo-hierárquica. Isso porque, além de corresponder a esta, tem que ser também manifestação da vontade soberana do Ser que, após eleger uma nação, *providencia* a existência que haverá de encabeçar o seu movimento destinado a inaugurar uma nova Idade nas quatro partes (enfim descobertas) da Terra.

E pode ser interessante notar que esse momento de revelação do rei encoberto segue, em Vieira, o processo geral da superação da aliança com os judeus através, agora, do modo sacramental projetado sobre a pessoa dúplice do rei português. Diz Vieira:

parto todos do seu admiravel talento [...]; foi o seu ultimo parto [...]; o vimos proromper em doze partos iguaes [...] etc.” (*Les Sermons...*, p. 456).

119 Vieira, desde que chega a Portugal, procura dissociar a figura do Desejado (e do Encoberto) do D. Sebastião ainda aguardado por muitos portugueses do tempo. Já no “Sermão de Bons Anos”, o primeiro que prega na Capela Real, na passagem do ano de 1641-1642, considerando as profecias muito populares de S. Frei Gil, dominicano do século XIII, Vieira afirma que “e já que vai de esperanças, não deixemos passar sem ponderação aquelas palavras misteriosas da profecia: *Insperate ab insperato redimeris*. — De propósito reparei nelas, para refutar com suas próprias armas alguma relíquia que dizem que ainda há daquela seita ou desesperação dos que esperavam por el-rei Dom Sebastião, de gloriosa e lamentável memória. Diz a profecia: *Insperate ab insperato redimeris*: Que seria remido Portugal não esperadamente por um rei não esperado. — Segue-se logo, evidentemente, que não podia el-rei Dom Sebastião ser o libertador de Portugal, porque o libertador prometido havia de ser um rei não esperado: *Insperate ab insperato* — e el-rei Dom Sebastião era tão esperado vulgarmente, como sabemos todos” (vol. XIX, p. 375). O inesperado, então, se referia a D. João IV, que os portugueses, até dias antes da Revolução de Dezembro, ainda desesperavam de poder contar com seu assentimento para as ações que o levariam ao trono.

Pediram os judeus a Arão que lhes fizesse um Deus que pudessem ver e seguir, porque entenderam que ainda que Deus era imenso e invisível, sem menoscabo de sua grandeza, se podia limitar a menor esfera, e sem perigo de sua invisibilidade, se podia encobrir debaixo de alguma figura e sinal visível. E escolheram por ministro desta maravilha a Arão, que era sacerdote, e não a outrem, porque entenderam também que a ação tão sobrenatural e milagrosa, como pôr a Deus debaixo de espécies criadas, não podia competir a outro senão ao sacerdote¹²⁰.

E essa mesma figura e esse sinal visível que quadram perfeitamente ao mistério eucarístico, sob clave eclesiástica, cabem igualmente ao rei militante que, sobre a concórdia das ordens, avança a Causa na história:

Temos tudo o que os israelitas desejavam quando pediram rei a Deus: *Engredietur ante nos, et pugnabit bella nostra pro nobis*. — Grave caso é que, tendo aqueles homens a Deus, que os governava na paz e na guerra, se não dessem por contentes, e que sobretudo instassem ainda, e pedissem um rei que saísse com eles às batalhas; mas o motivo que tiveram foi porque, ainda que conheciam que Deus é o Senhor das vitórias, parecia-lhes que humanamente desta maneira as seguravam melhor. Ter a Deus no céu, e o rei no campo, é ter a primeira causa, e mais as segundas¹²¹.

Legitimado pela Igreja, e pelas ordens da nação, só resta ao Encoberto pôr em marcha o futuro universal da cristandade.

E pode ser importante notar, também, que o Encoberto, tal como o Padre Vieira o argumenta e pretende convencer a nação, será eleito exclusivamente no seio da linha dinástica do trono português, como já se disse, e jamais em vista de um conjunto da nação hierarquicamente indistinto ou irregular. A esse respeito, convém deixar claro o seguinte: muitos estudiosos de Antonio Vieira surpreenderam-se já (e muitas vezes repreenderam-no por isso!) com o fato de que ele tenha feito variar (com grande rapidez, aliás) a identidade do Encoberto¹²². Entretanto, ao fazerem essa observação, deixa-

120 “Sermão do Santíssimo Sacramento”, 1645, vol. I, p. 140.

121 “Sermão pelo Bom Sucesso de Nossas Armas”, 1645, vol. XVI, p. 385.

122 Vieira chega a atribuir a figura do Encoberto a, pelo menos, D. João IV (a partir de 1641), D. Afonso VI (a partir de 1664), D. Pedro II (a partir de 1675), e, a dois filhos deste, ainda no ano de 1688. H. Cidade, sobre essas mudanças, faz o seguinte comentário: “Vieira, porém, cuja dialéctica ágil já transferira as suas esperanças de D. João IV vivo para D. João IV ressuscitado, deste sucessivamente para D. Afonso VI e para D. Pedro, leva-as agora do Infante morto para o infante secundo-gênito — e

ram, por outro lado, de prestar a devida atenção ao que Vieira diz a respeito em um sermão tão importante quanto o da “Palavra do Pregador Empenhada e Defendida”¹²³. Escrito em circunstâncias complicadíssimas, Padre Vieira justamente desenvolve a questão da identidade do Encoberto referindo-a às interpretações que não necessariamente — em um dado momento — acertavam com todos os sinais do caso, chegando, mesmo, a propor hipóteses diferentes para a sua resolução¹²⁴. Para ele, de fato, o que parece estar acima de qualquer dúvida não é a identidade pessoal do Encoberto, mas a sua condição e investidura: Vieira certamente estava disposto a rever e alterar qual fosse o rei temporal a revelar-se o ungido por Deus, mas não a condição

isto sob color de consolar a Rainha da morte do primogênito, muito mais, porém, para manter de pé a arquitectura do quimérico sermão político” (*Padre Antonio Vieira*, p. 110). J. L. de Azevedo, por sua vez, considerando as mortes de D. João IV e do primogênito de D. Pedro, que frustraram a realização de suas profecias, comenta: “Era a segunda vez que a morte lhe anulava os prognósticos do quinto império próximo: da primeira em D. João IV, desta outra em uma criança de quem, por menos que o autor dos vaticínios neles cresse, difficilmente podia esperar em vida a contradita. Como do antecedente desastre de suas predições, tentou o profeta também neste escondê-lo, afogando o facto positivo em quimeras novas e finuras verbais” (*História de Antonio Vieira*, vol. II, p. 248). J. F. Lisboa permite-se ser ainda mais contundente na avaliação dessas atribuições: “Variou pois de pessoas, sem variar de crenças, nem abandonar os seus sonhos queridos; e em desespero de causa, adoptou o príncipe recém-nascido para objecto de suas empresas” (*Vida do Padre Antonio Vieira*, p. 194); para depois acrescentar o seguinte sobre o fato de Vieira atribuir a figura a um novo infante tão logo sabe que o primeiro morrerá: “Neste papel sustentou o P. Antonio Vieira que o primogênito fora com efeito tomar posse do império no céu; e que o príncipe que nascesse imediatamente depois a tomaria na terra, com o que vinha tudo a dar na mesma coisa. Para prová-lo, veio com as costumadas agudezas e extravagâncias, e grande cópia de interpretações absurdas dos textos sagrados” (*idem*, p. 195).

123 Após prognosticar para o primogênito de D. Pedro II e D. Sofia de Neuburgo o futuro glorioso de quem haveria de desempenhar as profecias feitas a Portugal, como já foi dito, Vieira conhece a notícia de que o Infante está morto. É então que escreve esse novo sermão, não pregado e oferecido secretamente à rainha, transferindo os vaticínios feitos para um segundo filho que viesse a ter.

124 J. L. de Azevedo minimiza inteiramente o caso, transformando-o em simples exemplo das “lucubrações” insensatas de Antonio Vieira (“D. Pedro, como herdeiro do filho, guardava em depósito o império, e ele mesmo subjugaria o turco” — *História de Antonio Vieira*, vol. II, p. 249); mas “guardar em depósito” (expressão que J. Lúcio tira do próprio Vieira quando este se reporta à dificuldade de eleição de um novo papa e sugere que o indicado o foi apenas para segurar o cargo até uma escolha capaz de conciliar os vários interesses em jogo) significa justamente, sem que J. Lúcio perceba o alcance de seu emprego vieiriano, que a questão do Encoberto não pode ser tratada *profeticamente* fora da questão *institucional* da permanente ocupação do *lugar* da cabeça do reino. Vieira, de resto, afirma isso diretamente quando argumenta que não é *necessário* que os atos do *Encoberto* se cumpram em um ou outro herdeiro do trono: “Assim que, para substituir desde logo, e entrar à posse do primogênito morto, não é necessário esperar pelo irmão segundo, como sucessor, senão recorrer ao pai, como herdeiro do filho. E, verdadeiramente, que se considerarmos ao filho tomando a posse no céu, e ao pai conquistando-lhe os súditos e o império na terra, ninguém haverá que não reconheça neste império temporal de Cristo uma excelente analogia e correspondência do seu império espiritual” (“Palavra do Pregador Empenhada e Defendida”, 1688, vol. XXI, p. 54).

verdadeiramente real dele, nos termos do próprio sacramento da sucessão dinástica: é isso que, por sua própria natureza, não pode ser jamais alterado.

Nesse mesmo sermão, há um trecho em que Vieira figura claramente a sua posição a respeito da identificação do Encoberto; retomando a frase da instituição sacramental da nação (*Volo enim in te, et in semine tuo imperium mihi stabilire*), ele comenta:

Esta última palavra é de grandíssimo peso, e pede igual ponderação. Suposto que no proêmio tinha dito o supremo Senhor que ele é o edificador dos reinos e dos impérios, parece que havia de dizer que em D. Afonso, e na sua descendência, queria edificar o seu império: pois, por que não disse, *aedificare*, edificar, senão *stabilire*, estabelecer? Porque de edificar a estabelecer vai grande diferença: o que se edifica, pode-se arruinar; o que se estabelece, não pode deixar de permanecer. Enquanto Esaú foi à caça, fingindo Jacó que era Esaú, com as astúcias que sabemos, alcançou de seu pai Isac a bênção e o morgado que pertencia ao mesmo Esaú, e a quem o pai o queria dar. Veio enfim Esaú poucas horas depois, conheceu Isac o engano, e, contudo, não o desfez: omissão estupenda em um homem justo e santo! Pois, se Esaú era o primogênito, e a Esaú pertencia a bênção e o morgado, e o mesmo Esaú descobriu o engano, e o alegou de sua justiça, por que não desfez Isac, nem anulou a doação feita contra sua própria vontade?¹²⁵

E a resposta que o próprio Vieira dá, já se sabe, é que é a investidura o definitivo na identidade do rei, não a sua pessoa particular; eis: “— Não disse que tinha dado a bênção e o morgado a Jacó, senão que o tinha estabelecido nele: *stabilivi eum* — e como a doação estava estabelecida, declarou que já não era possível fazer outra coisa”¹²⁶.

Vieira, sob esse aspecto, aplica ao rei encoberto a distinção entre os “dois corpos” ou as “duas pessoas” do príncipe, a qual, de origem medievo-canônica, é largamente aplicada nos séculos da chamada Era Clássica¹²⁷. Como o diz Apostolidès, esse conceito

125 *Idem*, p. 48.

126 *Idem*, pp. 48-49.

127 Kantorowicz, retomando as distinções do canonista Baldo entre “pessoa particular” e “pessoa mística” do rei, observa que: “Les spéculations sur cette dignité immortelle, de même que l’application de cette notion, ont traversé plusieurs phases: de l’abbé à l’évêque et au pape, du pape à l’empereur et de l’empereur aux rois qui ne se reconnaissaient aucun supérieur”. On en vint enfin à dire que la *regia Dignitas* ‘ne meurt jamais’, ou que la *regia Majestas* ‘ne meurt jamais’. On confronta (comme Balde) la

[...] établit une distinction entre le monarque en tant qu'individu privé et le monarque comme persona ficta, incarnation de l'État. Dans un même corps elle permet de différencier le roi du Roi. Le premier, homme particulier, possède un corps de chair soumis aux mêmes contingences que celui de ses sujets; le second possède un corps symbolique qui ne meurt pas¹²⁸.

Jacó, investido, já não pode ser despojado, pois, a rigor, já não se trata de Jacó apenas, da pessoa individual do rei, mas da perpetuação daquilo que ele passa a encarnar: o corpo místico da nação eleita. E há uma especificação importante: no caso da aplicação vieiriana do esquema do “corpo duplo” ao Encoberto de Portugal, ressalta muito vivamente o que é, de fato, o seu modelo teológico.

De cette distinction [afirma Courtine] il est aisé de dégager l'assise rigoureusement théologique: c'est évidemment le schème christologique de la distinction des natures qui sert ici de fil conducteur. De même que le Christ en son humanité est *instrumentum divinitatis* (saint Thomas, *S. Th.*, IIIa, q.62, a.5., *resp.*, et IIIa, q.7, a.1, ad3^m), de même le prince est-il le représentant et comme le “figurant” de la personne publique¹²⁹.

Acresce que, em Antonio Vieira, essa proporção é a mais estreita possível: se o “místico” do corpo do Encoberto não é o do próprio Cristo (e certamente, segundo Vieira, não é), também não é o “simbólico” apenas do poder público perpetuado. O Encoberto não é o Cristo, mas é o *Vice-Cris-*

persona personalis du dignitaire mortel avec sa *persona idealis*, la Dignité qui ne meurt jamais” (“Mystères de l'État. Un concept absolutiste et ses origines médiévales (bas Moyen âge)”, em *Mourir pour la patrie*, p. 99). E ainda: “On devait donc finir obligatoirement par arriver un jour, pas avant le XVI^e siècle semble-t-il, à cette formule lapidaire: *Le roy ne meurt jamais*, bien que les juristes anglais de cette époque prissent soin de l'exprimer ainsi: ‘Le roi, en tant que roi, ne meurt jamais’ ” (*idem*, pp. 99-101). Obviamente Vieira prefere o equívoco agudo da primeira fórmula.

128 Jean-Marie Apostolidès, “Le Corps du roi”, em *Le Roi-machine*, p. 111.

129 “L'Héritage...”, p. 102 do *L'État Baroque*. Kantorowicz, que fornece a base da reflexão de Courtine, observa que: “Les métaphores théologiques étaient tout aussi effectives, à tel point que le substrat christologique est souvent tout à fait évident. En conjuguant les théories aristotéliennes de l'*organon* ou de l'*instrumentum* avec la formule théologique d'origine byzantine dont il avait pris connaissance par Jean de Damas, saint Thomas d'Aquin avait explicité sa doctrine selon laquelle l'*humanitas Christi* était l'*instrumentum divinitatis* et donc l'instrument de la *principalis causa efficiens* qui n'était autre que Dieu. “Cette doctrine se propage aussi chez les juristes, qui vont l'insérer dans leurs théories politiques. Ils établissent une équivalence entre la *Dignitas* ‘qui ne meurt pas’ et la *Divinitas*, de même qu'entre le corps naturel mortel du dignitaire et l'*humanitas*” (“Mystères de l'État...”, *Mourir pour la patrie*, p. 101).

to¹³⁰: corpo do Sacramento da vontade divina na descendência da nação eleita e ordenada, destinado a promover o seu futuro imperial e, o que vem a ser o mesmo, a concórdia entre a cristandade universal. Com a figura do Encoberto, o que se perpetua é o lugar do “Ungido” divino¹³¹, quando Cristo já não vive, padecente, entre seu povo na história.

Compreende-se assim, a meu ver, que, após morrer o primogênito de D. Pedro, sem completar sequer um ano de vida, o Vieira que lhe prognosticara o Império Universal, não se deixa abalar:

Tal é a energia e força daquele *stabilire* no nosso caso. Se o império de Cristo fôra só edificado na descendência de D. Afonso, morto o primeiro descendente da geração atenuada, poderia cair com a sua morte, e arruinar-se nele o edifício; porém, como o mesmo edificador dos reinos e dos impérios prometeu que havia de estabelecer o seu na mesma descendência: *In te, et in semine tuo imperium mihi stabilire* — assim está obrigado a dar o segundo para o estabelecimento na terra¹³².

130 Eis como Vieira o diz, no “Sermão da Palavra de Deus Desempenhada”, de 1688: “todo este texto de Daniel não se entende da pessoa propriamente de Cristo, senão da pessoa do seu segundo vigário no império temporal, o qual império se levantará depois de vencida a potência do turco, com nome, com dignidade, com majestade, e com reconhecimento de imperador universal do mundo. A prova no mesmo texto é milagrosa: *Ecce quasi Filius hominis veniebat, et ad antiquum dierum pervenit, et dedit ei potestatem et honorem*: E veio — diz — o quase Filho do homem, e se apresentou diante do Eterno Padre, o qual lhe deu o reino, a honra e o império universal sobre todas as gentes. — Note-se muito o *quasi Filius hominis*. — Quem é o *Filius hominis*, e quem é o *quasi Filius hominis*? O Filho do homem é Cristo; o quase Filho do homem é o quase Cristo, ou Vice-Cristo. De sorte que, assim como o primeiro Vigário de Cristo, que é o Sumo Pontífice, pela jurisdição universal que tem sobre toda a Igreja, se chama Vice-Cristo no império espiritual, assim o segundo vigário do mesmo Cristo, pelo domínio universal que terá sobre todo o mundo, se chamará também no império temporal Vice-Cristo: *Quasi Filius hominis*. — E este é o império quinto e último, que se há de levantar depois da extinção do turco, não na pessoa de Cristo imediatamente, senão na de um príncipe seu vigário” (vol. XXI, pp. 416-417).

131 Apostolidès apresenta claramente a questão: “Selon la théologie médiévale, on distingue deux personnes dans le Christ. Il a d’abord été Jesus, un homme de chair qui a partagé les joies et les souffrances des hommes de son temps; mais il est aussi depuis le X^e siècle Christ, c’est-à-dire oint (traduction de l’hébreu *mâschiâkh*, messie). En tant que tel, il possède un corps glorieux, il est ressuscité d’entre les morts, il est monté au ciel. L’Église, maintenant et pour l’éternité, se définit comme l’incarnation de ce corps sur la terre. Chaque chrétien, en tant que membre de l’Église, se trouve être un membre du corps mystique du Christ. C’est la traduction laïque de cette théologie qu’on retrouve dans la théorie du double corps du roi” (*Le Roi-machine*, p. 12). A única diferença notável dessa teoria em relação à aplicação que faz dela Vieira é que, nele, não há laicização jamais: o “ungido” é manifestação aguda da presença divina entre os homens. O Estado em que se apresenta o mistério do Encoberto é, para Vieira, de fato e não metaforicamente *Estado místico*.

132 “Palavra do Pregador Empenhada e Defendida”, 1688, vol. XXII, p. 49.

Ao que parece, portanto, o que jamais passou pela cabeça do Padre Antonio Vieira, a julgar pelo que argumenta em seus sermões, não é que ele não pudesse equivocarse sobre qual o príncipe a que caberia, por escolha divina, o título de Encoberto (ao contrário, os sermões operam um certo *equivoco*, ao gosto barroco, a esse respeito), mas que tal título não estivesse prestes a revelar-se como apropriado a um dos próximos reis portugueses. Neste sentido, da mesma forma que lhe parecia fora de questão que o Encoberto pudesse referir alguém que não participasse da linha sucessória do trono português (ou, ao menos, da linha mais direta de aspirantes a ele), também lhe parecia inteiramente próprio investir ao máximo na adequação de cada novo rei temporal ao desejado Encoberto de Portugal. Em seu discurso tal figura é fundamental como modelo e propositura, não como instrumento de exclusão. Ou seja, da maneira como o Padre Vieira articula o Encoberto como argumento, o que não tem sido percebido por sua fortuna crítica, seria um ato muito mais arbitrário recusar *a priori* a atribuição da unção divina ao rei temporalmente investido, do que posteriormente admitir que ela quadraria mais ao seguinte, uma vez que o anteriormente nomeado não pôde a ela corresponder, não pôde ser o *antitipo* de que ela é o *tipo*.

Em resumo, eis aí um dos lugares preferenciais da tópica vieiriana do sacramento da presença divina nos sucessos do tempo, o terceiro que se examinou neste estudo: os sinais de Deus, para Antonio Vieira, acumulam-se e ganham maior intensidade à roda dos fatos ligados ao processo complexo da descendência real portuguesa. A sucessão da cabeça do Estado relata, para ele, da forma mais justa e literal, a vigília providencial de Deus sobre sua nação; e o ápice dessa vigília, claro, não pode ser senão o momento da geração, no interior da descendência real, daquele “príncipe fatal”, cabeça da nação unida e amorosa, que, finalmente, há de conduzir Portugal à consumação de sua missão universal cristã.

Nesse momento, o modo sacramental, que, tipológica e tipicamente, segundo o procedimento vieiriano, projeta o divino sobre o terreno através da mediação do mistério, vai fechando o seu ângulo até focar uma única figura — o Teatro do Sacramento reduz o seu campo místico a um único ator, o Encoberto, mas esse ator é, uma vez mais, *dúplice*: fruto do *olhar e ver* de Deus posto sobre o seu favorito humano. E de sua ação não cabe esperar o fim, mas a ordenação do múltiplo do mundo e do tempo em um futuro imperial. Que império seja esse, não haverá necessidade de precisá-lo aqui: nos limites deste livro não são os seus termos axiológicos e sua organização utópica o que mais conta, mas sim a demonstração da importância de

que se reveste nos sermões o eixo teleológico, de natureza marcadamente sacramental, em que tal império se inscreve, e, de certa maneira, pereniza.

De qualquer maneira, apenas para encerrar, para apenas dizer que esse império sacramentado tem, para Vieira, a duração aproximada de mil anos, durante os quais desaparecerá o pecado, e, com ele, as intermináveis guerras que atormentam o século: *Pax et Concordia* não será anseio, nem finalidade, mas fato para os que viverem então, e viverão, não muitos, mas muito¹³³. Passado esse tempo, Padre Vieira chega a admitir o Anticristo, a Batalha Final, e, depois, o Dia do Juízo. Quanto ao que será ainda depois disso, o seu gosto não parece preocupado em anunciar. Onde finda a história, ou, antes, a imaginação dela, Vieira igualmente pára. Vieira que, antes, avança onde começa a história, ou, sempre, a imaginação dela.

Mas creio, por isso mesmo, que essa questão do Juízo não era clara para ele. Quando se percebe nitidamente que a forma mais recorrente de Antonio Vieira ordenar os sentidos do mundo é através desse modo que projeta o divino na história e sela a sua evolução, o selo último a ser aberto precisará ser o do *fim*? No mínimo, para lançar mão de uma lei de probabilidade cara aos jesuítas, há uma aposta vieiriana bem razoável de que o Dia do Juízo não seja exatamente o do Final, mas o do prevalectimento definitivo da razão que pode haver entre Deus e os homens, ainda na Graça e antes da Glória. A esse respeito, para dar lastro à hipótese, não poderia deixar de citar uma passagem de um sermão do Batista, que, entretanto, não joga necessariamente a seu favor; Vieira diz lá que “melhor merece o nome de dia do Juízo aquele em que o mundo se deixa que aquele em que o mundo se acaba”¹³⁴. A atualização da potência humana é, para ele, mais adequada à

133 Consumado o Império de Cristo, apenas os justos sobreviverão para gozá-lo, e, estes, segundo o grau de sua santidade, chegarão a viver centenas de anos. Ver a respeito o capítulo de Cantel “Les Grâces promises”, pp. 133 e ss. do *Prophétisme et messianisme*.

134 “Sermão de São João Batista”, 1644, vol. XIII, p. 183. E ainda é interessante notar que a *finis terrae*, citada por Ana, normalmente interpretada como referente ao Juízo Final, Vieira a faz figura do Portugal dos tempos da consumação do Império de Cristo: “*Dominus judicabit finis terrae, et dabit imperium regi suo*: O senhor julgará os fins da terra, e dará o império ao seu rei. — Alguns autores cuidaram que falava aqui Ana do juízo final: mas, assim neste lugar, como em outros, é pouca inteligência das Escrituras. Todas as vezes que Deus muda reinos e impérios, e o quer manifestar, representa-se na Escritura fazendo juízo” (“Palavra de Deus Desempenhada”, 1688, vol. XXI, p. 418). Além disso, toda a argumentação de Vieira no Livro Segundo da *História do Futuro* sobre ser o V Império “da Terra”, e não “do Céu”, adia indefinidamente a questão do Juízo Final (claro, sem pensar em impugná-lo). É bem típico de sua posição o seguinte trecho: “Não negamos, porém, nem podemos negar que este Reino e Império de Cristo e dos Cristãos há-de durar também com o mesmo Cristo e com os mesmos Cristãos depois de bem-aventurados por toda a eternidade no Céu. Mas nem por isso há-de deixar de ter na Terra a grandeza que nestes textos lhe é profetizada e prometida, antes a razão de haver de ter tanta grandeza no Céu, é porque a terá

Providência que o Julgamento pensado fora dos movimentos próprios da lei da natureza e da história. Talvez valha a pena lembrar que essa afirmação é feita pelo Padre Vieira a propósito da adoção do hábito religioso por uma filha do poderoso Duque de Medina Sidônia. A situação sempre me pareceu extraordinariamente ambígua: Vieira celebra com a sua frase uma surpreendente recusa do mundo, por quem o teria aos pés, e, ou, celebra o mundo em que se ajustam suas hierarquias mais *assinaladas*.

primeiro na Terra, no Céu consumada e perfeitíssima, como se deve ao estado do Céu. Desta maneira, se concilia e concorda facilmente a opinião de Tertuliano e Teodoreto com a verdade da nossa” (p. 279).

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não há fim sem meios.

ANTONIO VIEIRA, “Sermão da Domingo XIX depois do Pentecoste”, 1639.

(Página deixada propositadamente em branco)

O EIXO SACRAMENTAL TEM SUA figura-chave, intermediária, dada pelo mistério eucarístico: aí está o modelo vieiriano do movimento natural do universo contingente, cuja mecânica, entretanto, assinala a presença mediada, encoberta, de seu primeiro Ato de Ser. Em funcionamento, particularmente importante nessa mecânica, para Vieira, é a união de vontades em torno de uma ação favorável ao estabelecimento das ocasiões em que a história humana escolha cumprir a finalidade inscrita nela. Está claro, suponho, que a economia de salvação vieiriana não se interessa senão pelo que pode operar uma macro-conversão, e não uma que seja a de cada *individuum* em relação a Deus. Isso talvez seja o que o Padre Vieira tenha de mais contra-reformado: uma religião de consciência individualizada, em que os pecados do mundo não se pudessem tratar em blocos circunstancializados historicamente, pouco teria para atrair a sua atenção. A sua exegese da redenção, perfeitamente cumprida no barroco de seus sermões, é, sempre, dramática, arquitetural, coletiva.

Estabelecida a vontade comum, ocasião básica para a legitimação teleológica das operações dos homens, a projeção seguinte da figura do mistério sacramental trata de restringir a sua aplicação universal, obrigando-a a passar pelo *topos* de nação. Se a união entre os homens sobrepõe-se à finalidade de uma religião de indivíduos, também não a expande na vaga

abrangência da fraternidade universal: o reconhecimento de uma vontade nacional, isto sim, parece a Vieira um índice seguro da aproximação de Deus.

Essa sua maneira de propor o divino ao cristão é, certamente, expressão *aguda* de sua adesão ao momento epocal que vive e interpreta, em que o confronto mais forte experimentado por letras e armas dá-se no contexto da afirmação da *soberania* dos Estados nacionais: seja entre si, em sua disputa árdua por conservar e expandir, seja frente à memória atualizada do Império Romano universal que Espanha e Igreja dividiam, mais que compartilhavam. É verdade que, ao insistir sobre o conceito de nação como mediação necessária do encontro das vontades do homem e de Deus na história, Padre Vieira parece contrariar a posição dos teóricos jesuítas da Contra-Reforma, mas isto é de fato apenas aparência: aí, será preciso considerar que o século XVII assiste já à penetração do seu cosmopolitismo pelo aconselhamento interessado nos sucessos de seus príncipes: os teóricos universitários da *universitas* compunham-se já com os diretores da consciência dos negócios reais. Também há que se considerar, por outro lado, que Antonio Vieira procura superar uma concepção particularista do nacional, e isto através do conceito mesmo de nação: para ele, a necessidade político-jurídica da constituição autônoma de um Estado cristão concilia-se inteiramente com a de seu papel universalizante na propagação da fé. E não apenas porque à vontade nacional faz corresponder uma disposição supranacional, mas porque esta é reinterpretada como decorrente de um ato de eleição divina no qual se determina o agente institucional mais eficaz da Providência. Neste caso, uma nação-instrumento (mais que particular) passa a constituir espécie ou domínio em que se prepara a comunhão humano-divina. A história de Portugal, nesse quadro, ganha contornos epifânicos: apenas uma hermenêutica a pode seguir com rigor, lendo nela o desfecho gradual das profecias, a aproximação tão milagrosa quanto natural e cotidiana de Deus.

Além disso, o corpo português é fundamental na expansão da Igreja no sentido de que, a considerar a história humana por suas próprias razões de ocasião, o que Vieira nunca deixa de fazer, apenas um Estado temporal capaz de reunir armas às palavras e gestos pios, de ter comerciantes e aventureiros para levar missionários aos ombros, pode esperar lograr êxito em sua ação apostólica. O Estado nacional eleito, teocracia temporalizada, significa, assim, uma ampliação do poder expansivo da Igreja na história, uma espécie de forma adequada da Igreja no bojo de uma estratégia de conversão em escala mundial. Quanto a ela própria, Igreja Romana, talvez fosse possível dizer que, a julgar pelos sermões de Vieira, ela se torna sobretudo imagem da ordem a ser atualizada através da militância do Estado eleito.

Também é preciso lembrar que o Estado sacramentado não o é sem que a vontade coletiva se ordene em um corpo hierárquico cujo modelo é monárquico; com isso, a eleição coletiva da nação se concentra sobre a sucessão dinástica. Em seu interior, justamente, Antonio Vieira prevê a geração do rei a quem caberá, por efeito do olhar da divindade e síntese da vontade comum, comandar com seus atos visíveis o desempenho das profecias relativas à conversão universal — o que, para ele, significaria sobretudo o estabelecimento do Estado de paz universal a que se deu o nome de V Império. O modo sacramental, observa-se nesta visada em perspectiva, dificulta qualquer tentativa de se caracterizar isoladamente o sentido e a importância na retórica de Vieira das suas tópicas relativas seja à organização jurídico-institucional-política, seja à fundamentação teológico-hermenêutico-eclesiástica, seja à expectativa profético-messiânico-milenarista.

A questão agora talvez seja refletir um pouco mais sobre as motivações, ou os interesses mais circunstancializados em jogo na transformação do ato litúrgico do mistério em tipo modelar de comunicação entre o divino e o humano no movimento finalista da história. Para começar, pode-se dizer que o Sacramento amplificado ocorre em uma invenção que, desde o princípio, não se propõe como nexos de uma prosa “em repouso”, teológica ou filosófica, mas de uma dialética-em-funcionamento, do esforço retórico de convencimento e persuasão do auditório.

O próprio contexto de produção — as situações-base dos sermões, pregados em sua maioria como celebração do calendário litúrgico no interior da missa — ressalta a referência mais estrita ao Sacramento, especialmente o da Comunhão, ele mesmo ápice da cerimônia católica. Nesta direção, há que ser considerada esta pertinência circunstancial bastante forte do tema do Sacramento. A isso acresce, tendo em mente o quadro histórico mais amplo dessas situações de produção, a adequação contra-reformada da figura sacramental: apresenta-se como nexos fundamental do discurso cristão da existência justamente o objeto-chave do cerimonial repudiado pelos reformadores. Está aí um exemplo dessa tática de guerra pós-tridentina em que se toma como brasão da Igreja visível aquilo mesmo que era alvo dos, agora mais que críticos, hereges. O modo sacramental, desse ponto de vista, é beneficiário de uma projeção assentada particularmente sobre as trincheiras que as ruínas da unidade católica ajudaram a mapear.

Sob esse prisma, o modo sacramental está em relação direta com uma tópica epocal importante, e o Padre Vieira, ao conceder-lhe lugar tão nuclear em sua retórica, adota claramente a disposição de responder a um tema polêmico, de posicionar-se diante de uma questão que ganhava sen-

tido renovado e contemporâneo, e, claro, de amarrá-la em torno de uma resposta favorável à Igreja militante. Com o sacramental, então, Vieira faz entrar pelo corpo da pregação muito da circunstancialidade, da novidade dos não-acidentes da história, e a pregação mesma, em larga medida, tem que ser interpretada como um esforço de mobilização da contingência em direção ao futuro visionado por ele. Bem pesadas as coisas, não basta dizer que as circunstâncias privilegiam a oratória em clave sacramental: é preciso aditar que, para Antonio Vieira, tal clave é a mesma que lhe parece ser fundamental para responder a tais circunstâncias, para repô-las em suas ordens, até a Ordem. Alguém como Vieira, já se sabe, não contempla o Céu sem passar pelas cegueiras da Terra. Nesse sentido, o que se aponta como pertinente em relação às disputas epocais é, para ele, guia importante para reconhecimento do *topos* que melhor se presta ao levantamento da verdade mais abrangente oculta nelas. O que se infere das pressões circunstanciais não é o fortuito e casual, mas o que potencialmente é mais adequado para se chegar à explicação do caso.

Neste sentido, para o Padre Antonio Vieira, uma questão não penetrada de atualidade, não alterada pelos impactos contingentes, tampouco pode cumprir com adequação a tarefa de conciliar o temporal com o eterno, a história com a Providência, vale dizer, de fazer o que deve a pregação: rastrear no tumulto das coisas, dos seres, ventos e nadas a finalidade necessária do mundo. O impactante é, de certa forma, sinal afirmativo de entrada no conhecimento da verdade possível ao homem — como, comparando simetricamente, o susto e o escândalo da *agudeza* manifestam o efeito certo de um ato de inteligência a ordenar circunstâncias e ocasiões.

E não termina aí o apelo forte do Sacramento como teatro de época: ele se apresenta, ainda, em meio aos mitos principais da Restauração portuguesa, de que o Encoberto é uma espécie de ponto de confluência. Antonio Vieira sabe encontrar nos vários fios do modo sacramental a teia de argumentos que fazem a ponte entre as posições admitidas claramente pela ortodoxia católica e as várias outras que compõem a turbulência religiosa e mística do prodigioso Portugal restaurado. O movimento amplificado da presença divina intra-espécies organiza-se, em seus sermões, como uma máquina hermenêutica e engenhosa de justificação dos sucessos inspirados dos portugueses na história e do seu direito de esperar para breve a efetivação de um futuro gozoso — e isso, como se viu, sem que sejam rompidas inequivocamente as fronteiras difíceis de determinar (e, com Antonio Vieira, difícilíssimo) da ortodoxia.

Assim, o sacramental que fundamenta as analogias da retórica (e igualmente se expande nelas) busca redimensionar como sistema elementos que são, ao mesmo tempo, muito recentes, contemporâneos e bastante diferenciados entre si. É na variedade, já se sabe, que ele quer buscar a unidade finalista que secretamente a move. Dentro disto, a inscrição dos elementos propriamente nacionais na hermenêutica vieiriana da finalidade universal cristã significa não apenas a afirmação de que as próprias inquietações do Portugal da época devem ser interpretadas como sinal evidente do prosseguimento e da consecução próxima dessa finalidade, mas também a de que a existência dessa finalidade confirma a sobrevivência grandiosa da nação em meio aos alarmes reais que experimenta. Ou seja, ao fazer passar pela questão nacional o projeto, reativado pelos jesuítas, de um Estado católico universal, o Padre Antonio Vieira argumenta favoravelmente tanto à permanência renovada do projeto nas formas mais recentes da história, ordenadas em torno do nacional, quanto à produção, no bojo dessa esperança salvífica totalizadora, da resposta capaz de reorientar o Portugal arruinado e expectante da Restauração. O Sacramento é modo dramático que combina a urgência da salvação com a consciência dos perigos. O seu teatro admite o real imediato e visível ao tempo em que expande os seus limites com a ponderação misteriosa de seu fundamento, conservação e finalidade.

Resumindo, pode-se dizer que os argumentos de Vieira relacionam invariavelmente a finalidade universal a que atende a Providência e certos desdobramentos da vocação nacional. Eles afirmam sistematicamente essa correspondência ambígua, que o modo sacramental sela, entre uma quase imanência de jurisdição nacional e uma transcendência que tudo direciona à ordem dos fins últimos: eles articulam no solo soberano de Portugal — o Portugal que o Padre Vieira concebia sitiado pelos gigantes do seu tempo — o mapa exato das disposições teleológicas e providenciais. Para Vieira, sobretudo através do corpo vivo do Estado português, vivifica-se o místico da matéria histórica inteira.

Talvez ainda seja importante, também, lembrar que a analogia retórica, segundo o que pensa Vieira, participa ativamente da aproximação do sentido sagrado da história: ela atualiza a exegese. O pregador ajusta os fatos ao profundo de seu sentido e, como um bloco finalmente articulado, apresenta-o ao auditório, de maneira a provocar neste o arranjo ou a disposição mais adequada ao ajuste que, antes, houvera lido nas coisas. As coisas todas que ocorrem e, em si mesmas não duram, tornam-se, na ordenação analógica levantada por sua retórica, as peças fundamentais do futuro que, segundo crê Vieira, existirá em plenitude o que o presente sacramento ainda

esconde. Ou seja, se a prática cristã da hermenêutica medieval fornece lastro teológico à retórica — ou, como o diz João Adolfo Hansen, se aí se dá uma “apropriação teológica da retórica” —, o cristão barroco dos sermões de Vieira repropõe essa mesma teologia como retórica, isto é, há uma reapropriação (sem anular a apropriação anterior) retórica da teologia: a ação eficaz sobre o fiel, e, portanto, sobre a história, torna-se forma fundamental de descoberta da verdade apreensível nela.

O Teatro do Sacramento, assim, é um programa eficaz para seguir os vetores desse tempo harmônico próximo, e, ainda mais do que isso, para apressá-lo através dos efeitos que provoca no presente. Por isso quem o apresenta, como o Padre Antonio Vieira, dificilmente chega a desesperar: coisa alguma que se mostra, por desordenada que pareça e seja, deixa igualmente de ocultar. E vice-versa: coisa alguma que se secreta (que se produz ocultamente) deixa de ter algum aceno e sinal. Enfim: qualquer que seja a desordem vista, para Vieira, ela não deixa de proclamar, como castigo que seja, a iminência da ordem que encobre. A efusão barroca que se comunica a tudo não se poderá compreender sem que se leve em conta esse anúncio teleológico presente nas circunstâncias das coisas; a analogia da pregação, ao fazer o mesmo, admite certamente um componente antecipador, profético, como essencial ao gênero.

Por isso, também, em tantos sermões, pregados em ocasiões tão variadas, algumas extremamente difíceis, o Padre Antonio Vieira jamais chega, pelo que se percebe, a duvidar da palavra que retoma o anúncio da aliança humano-divina: tudo o que faz é demonstrar o que crê, porventura com a “fria perfeição de engenharia syntactica” de que fala Fernando Pessoa. A citação pessoana, aliás, não é gratuita, quando se pretende ressaltar essa certeza vieiriana que perpassa cada um de seus períodos e acaba recebendo a queda, a cadência e o caso de uma sucessão de lápides vivas: Pessoa fez o que pôde para ter tamanha convicção, tamanha adesão a uma ordem que se adia a cada manhã, mas, enfim, também ele, como é sabido, duvidou sempre — Bernardo Soares é apenas um nome gritante dessa descrença.

E essa *fortaleza* em ato de pregação não pode ter procedimento mais apurado que o do modo sacramental: é este que o faz ostensivamente buscar a demonstração onde menos pareceria viável, isto é, no aparentemente imprevisível da maré dos objetos deste mundo. Nada aqui parece opaco o suficiente para impedir que veja além, nada tão nítido que não permita correspondências e trocas. O ornato das caveiras, o fluxo das quimeras e doenças da imaginação dadas à impressionabilidade dos sentidos, o imediato e oportunista das reivindicações de mercês, o engano inevitável dos dese-

jos formulados na contingência dos seres criados, o amoral do conselho e imoral da prática política, o irracional da “razão de Estado” como da falta de prudência, o dividido das conveniências, o reincidente das injustiças, os descabros que vão da cabeça real aos pés paupérrimos do corpo místico do Estado, tudo isto e o mais presta-se *maravilhosamente* bem à deliberação exata: pregação que descobre e ordena o futuro, ato de discurso que levanta os arranjos providenciais dispondo as coisas do mundo, arte a fazer saltar em frases de impacto as supra-razões que se acumulam na sem-razão do que ocorre.

O variável dos dados que irrompem na história e parecem colocar em risco a exatidão das antigas contas das quais deveria ser extraída uma figura confiável da comunhão humano-divina, está longe de perturbar o crescimento acelerado e hierático da árvore do seu discurso. Em uma perspectiva sacramental como a sua, simplesmente não há tal figura sem confronto, proporção, analogia. E não é só que a diferença, suposta no vário, denota ainda a permanência dos dados na superfície; a rigor, para o Padre Vieira, a diferença presente apenas faz atualizar a presença divina: quando tudo muda, há razão para buscar a Causa da novidade. E, se estava quente quando comecei e faz frio agora, o tempo é figura da eternidade. *Parece paradoxo, mas é extremo.*

(Página deixada propositadamente em branco)

BIBLIOGRAFIA

I. GERAL: HISTÓRIA, FILOSOFIA POLÍTICA, ARTE, CULTURA

- AFONSO, A. Martins. *Breve História de Portugal*. 5ª ed. Porto, Porto Editora, 1984.
- ALEWYN, Richard. *L'Univers du baroque*. Genève, Gonthier, 1964.
- ALLEN, Peter R. *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*. London, 1957.
- ALONSO, Damaso & BOUSOÑO, Carlos. *Seis Calas en la Expresión Literaria Española*. Madrid, Gredos, 1951.
- ALONSO-MISOL, José Luís. “En torno al Concepto de Barroco”. *Revista de la Universidad de Madrid*, XI, 1962.
- AMORA, A. Soares. *Presença da Literatura Portuguesa, II, Era Clássica*. 3ª ed. rev. e ampl. São Paulo, Difel, 1970.
- ANAIIS da Academia Portuguesa da História. *Ciclo da Restauração*. Lisboa, APH, 1940-1944, vols. I-VIII.
- ANCESCHI, Luciano. *Le Poetiche del Barroco*. Bologna, Alfa, 1962.
- ANDERSON, Perry. *Lineages of the Absolutist State*. London, 1974.
- ANDRADE, Antonio Alberto de. “Descartes em Portugal nos Séculos XVII e XVIII”. *Brotéria*, 51:5, 1950.
- . *Vernei e a Cultura do Seu Tempo*. Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1966.
- APOSTOLIDÈS, Jean-Marie. *Le Roi-machine, spectacle et politique au temps de Louis XIV*. Paris, Minuit, 1981.
- . *Le Prince Sacrifié, Théâtre et Politique au Temps de Louis XIV*. Paris, Minuit, 1985.
- ARIÈS, Philippe. *História da Morte no Ocidente*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1977.

- ARISTÓTELES. *Obras*. Madrid, Aguillar, 1964.
- ARTE de Furtar, *Espelho de Enganos, Theatro de Verdades, Mostrador de Horas Minguadas, Gazua Geral dos Reynos de Portugal*. São Paulo, Melhoramentos, 1926.
- AVILÉS, Miguel. *Sueños Ficticios y Lucha Ideologica en el Siglo de Oro*. Madrid, Nacional, 1981.
- AZEVEDO, João Lúcio de. *Novas Epanáforas, Estudos de História e Literatura*. Lisboa, Clássica, 1932.
- _____. *Elementos para a História Econômica de Portugal (Séculos XII a XVII)*. Lisboa, Gabinete de Investigações Econômicas do Instituto Superior de Ciências Econômicas e Financeiras, 1967.
- _____. *Épocas de Portugal Econômico*. 3ª ed. Lisboa, Clássica, 1973.
- BASTOS, José T. da Silva. *História da Censura Intelectual em Portugal*. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1926.
- BATLLORI, Miguel. *Gracyán y el Barroco*. Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1958.
- BATTISTI, Eugenio. *Rinascimento e Barocco*. Torino, Einaudi, 1960.
- BAZIN, Germain. *Classique, baroque et rococo*. Paris, Larousse, 1965.
- BEAUSSANT, Philippe. *Versailles, opéra*. Paris, Gallimard, 1981.
- BELL, Aubrey F. A *Literatura Portuguesa (História e Crítica)*. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1931.
- BERRIO, Antonio García. *España e Italia ante el Conceptismo*. Madrid, CSIC, 1968.
- BOTERO, Giovanni. *The Reason of State*. London, 1965.
- BOXER, Charles R. *Salvador de Sá and the Struggle for Brazil and Angola, 1602-1686*. London, University of London — The Athlone Press, 1952.
- _____. *The Portuguese Seaborne Empire (1415-1825)*. London, Penguin, 1973.
- BRAGA, Teófilo. *História da Litteratura Portuguesa, III: Os Seiscentistas*. Porto, Chardron, 1916.
- BRANDÃO, Fiamma Hasse Pais. *O Labirinto Camoniano e Outros Labirintos*. Lisboa, Teorema, 1985.
- BRAUDEL, Fernand. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris, 1949.
- _____. *La Méditerranée, l'espace et l'histoire*. Paris, Flammarion, 1985.
- BRUNO, Giordano. *Acerca do Infinito, do Universo e dos Mundos*. 3ª ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.
- BUESCU, M. Leonor Carvalhão. *Ensaio de Literatura Portuguesa*. Lisboa, Presença, 1985.
- _____. *Aspectos da Herança Clássica na Cultura Portuguesa*. Lisboa, Biblioteca Breve, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, s/d.
- BURCKHARDT, Jacob. *La Cultura del Renacimiento en Italia*. Barcelona, Iberia, 1951.
- CARDIM, Fernão. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. Rio de Janeiro, 1925.
- CARPEAUX, Otto Maria. *História da Literatura Ocidental*. Rio de Janeiro, O Cruzeiro, 1960.
- CARVALHO, Joaquim de. “Sobre o Humanismo Português na Época da Renascença”. In: *Estudos sobre a Cultura Portuguesa do Século XVI*. Coimbra, Acta Universitatis Coimbrigensis, 1948, vol. II.
- CARVALHO, José G. H. de. “Um Tipo Literário e Humano do Barroco: O ‘Cortesão Discreto’”. *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, Coimbra, XXVI, 1963.
- CASSIRER, Ernest. *The Myth of the State*. New Haven, Conn., 1946.
- CASTELO BRANCO, Camilo. *Curso de Litteratura Portuguesa*. Lisboa, Mattos Moreira & Cia., 1876.

- CASTELO-BRANCO, Fernando. *Lisboa Seiscentista*. Lisboa, Publicações Culturais da Câmara Municipal, 1957.
- CASTRO, Armando. *As Doutrinas Económicas em Portugal na Expansão e na Decadência — Séculos XVI a XVIII*. Lisboa, Biblioteca Breve, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, s/d.
- CATTAUI, Georges. *Baroque et rococo*. Paris, Arthaud, 1973.
- CAVALHEIRO, Antonio Rodrigues. “Novos Documentos sobre Duas Embaixadas de D. João IV”. In: *História. Série b, I*. Lisboa, 1932.
- CHARPENTRAT, Pierre. *L'Art baroque*. Paris, PUF, 1967a.
- _____. *Le Mirage baroque*. Paris, Minuit, 1967b.
- CHASTEL, André. “Le Baroque et la mort”. In: *Retorica e Barocco*. Roma, Fratelli Bocca, 1955.
- _____. *Art et Humanisme à Florence au temps de Laurent le Magnifique*. Paris, PUF, 1959.
- CHÂTELET, François (org.). *A Filosofia do Mundo Novo*. Rio de Janeiro, Zahar, 1974.
- CHAUNU, Huguette & Pierre. “Politiques et économies atlantiques autour de 1640”. In: *Annales, 1*. Paris, Armand Colin, 1954.
- _____. Pierre. *La Civilisation de l'Europe classique*. Paris, Arthaud, 1971.
- CIDADE, Hernâni. *A Literatura Autonomista sob os Filipes*. Lisboa, Sá da Costa, 1946.
- _____. “O Conceito de Barroco à Luz da Experiência Portuguesa”. *Colóquio*, 5-6, 1959a.
- _____. *Lições de Cultura e Literatura Portuguesas*. 4ª ed. Coimbra, Coimbra Ed., 1959b, 2 vols.
- _____. *Portugal Histórico-Cultural*. Lisboa, Arcádia, 1968a.
- _____. *A Poesia Lírica Cultista e Conceptista*. 4ª ed. rev. Lisboa, Seara Nova, 1968b.
- CLARK, G. *War and Society in the 17th. Century*. Cambridge, Cambridge University Press, 1958.
- COELHO, Jacinto do Prado. *Dicionário de Literatura*. 3ª ed. Porto, Figueirinhas, 1983, 5 vols.
- COLLINGWOOD. *Idea de la Historia*. México, 1952.
- CORREIA, Francisco Antonio. *História Económica de Portugal*. Lisboa, Empr. Nac. de Publicidade, 1929-1930, 2 vols.
- CORREIA, Natália (org.). *Antologia da Poesia do Período Barroco*. Lisboa, Moraes, 1982.
- CORTESÃO, Jaime. *A Economia e a Geografia da Restauração*. Lisboa, 1940.
- _____. *L'Expansion des Portugais dans l'histoire de la civilisation*. 2ª ed. Lisboa, IN-CM, 1983.
- COUTINHO, Afrânio. *Aspectos da Literatura Barroca*. Rio de Janeiro, A Noite, 1950.
- _____. *A Literatura no Brasil, II: Era Barroca, Era Neoclássica*. 3ª ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1986.
- COUTINHO, Francisco de Sousa. *Correspondência Diplomática*. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1920, 2 vols.
- CROCE, Benedetto. *Storia della Età Barocca in Italia*. Bari, G. Laterza, 1946.
- CUESTA, Pilar Vásquez. *A Língua e a Cultura Portuguesas no Tempo dos Filipes*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1988.
- CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. Rio de Janeiro, INL, 1957.
- DAVIES, R. Trevor. *Spain in Decline (1621-1700)*. London, Mac-Millan, 1957.
- DELUMEAU, Jean. *La Civilisation de la renaissance*. Paris, 1973.
- _____. *La Peur en Occident, XIV^e-XVIII^e siècles*. Paris, Fayard, 1978.
- DELUMEAU, Jean. *Le Peché et la peur — la culpabilisation en Occident — XIII^e-XVIII^e siècles*. Paris, Fayard, 1983.

- DIAS, José S. da Silva. “Portugal e a Cultura Européia (Séculos XVI a XVIII)”. *Biblos*, XX-VIII, 1952.
- DILTHEY, Wilhelm. *Hombre y Mundo en los Siglos XVI y XVII*. 2ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1947.
- DOBB, Maurice. *A Evolução do Capitalismo*. 4ª ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1974.
- DOCKÈS, P. *L’Espace dans la pensée économique du XVI^e au XVIII^e siècle*. Paris, Flammarion, 1969.
- DOMINGUES, Mário. *A Revolução de 1640*. Lisboa, Romano Torres, 1970.
- ERASMO. *Elogio da Loucura*. 7ª ed. Lisboa, Guimarães, 1987.
- FAJARDO, Diego Saavedra. *Empresas Políticas — Idea de un Príncipe Político-Cristiano*. Madrid, Nacional, 1976, 2 vols.
- FERREIRA, João Palma. *Novelistas e Contistas Portugueses dos Séculos XVII e XVIII*. Lisboa, IN-CM, 1981.
- FIGGIS, J. N. *The Divine Right of Kings*. 2ª ed. Cambridge, 1914.
- FIGUEIREDO, Fidelino de. *História da Literatura Clássica, Segunda Época (1580-1756)*. 3ª ed. rev. São Paulo, Anchieta, 1946.
- FORTES, Agostinho & SAMPAIO, Albino Forjaz de. *História da Literatura Portuguesa*. Lisboa, Franco, 1933-1936, 2 vols.
- FRANCASTEL, Pierre. “Baroque et classique, une civilisation”. *Annales*, Armand Colin, XII:2, 1957.
- _____. “Baroque et classicisme, histoire ou typologie des civilisations?”. *Annales*, Armand Colin, XIV:1, 1959.
- _____. *Imagem, Visão e Imaginação*. São Paulo-Lisboa, Martins Fontes-Edições 70, 1987.
- FRANÇA, Eduardo D’Oliveira. “O Poder Real em Portugal e as Origens do Absolutismo”. *Boletim LXVIII da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP*, São Paulo, 1946.
- FRIEDRICH, Carl J. *The Age of the Baroque — 1610-1660*. New York, Harper, 1952.
- FRUTOS, Eugenio. “La Filosofía del Barroco y el Pensamiento de Calderón”. *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, Buenos Aires, jul.-set. 1951.
- GODINHO, Vitorino Magalhães. *História Econômica e Social da Expansão Portuguesa*. Lisboa, Terra, 1947.
- _____. “Création et dynamisme économique du monde atlantique (1420-1670)”. *Annales*, V:1, jan.-mar. 1950.
- _____. “1580 e a Restauração”. *Ensaios*, Lisboa, 2, 1968.
- _____. *A Estrutura na Antiga Sociedade Portuguesa*. Lisboa, Arcádia, 1971.
- GOMES, J. P. “Crise de Cultura em Portugal no Século XVII?”. *Brotéria*, Lisboa, XXXIII, 1941.
- GOUVEIA, Velasco de. *Justa Acclamação do Serenissimo Rey de Portugal D. João o IV*. 2ª ed. Lisboa, 1846.
- GREEN, Otis H. *España y la Tradición Occidental*. Madrid, Gredos, 1969, 3 vols.
- GREEN, Vivian Hubert Howard. *Renascimento e Reforma — A Europa entre 1450 e 1660*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1984.
- HANSEN, João Adolfo. *A Sátira e o Engenho (Um Estudo da Poesia Barroca Atribuída a Gregório de Matos e Guerra — Bahia — 1682-1694)*. São Paulo, USP-Serviço de Apoio Didático, 1988, 2 vols.
- HATZFELD, Helmut. *Estudios sobre el Barroco*. 3ª ed. aum. Madrid, Gredos, 1973.
- HAUSER, Arnold. *Maneirismo*. São Paulo, Edusp-Perspectiva, 1976a.
- _____. *Historia Social de la Literatura y del Arte*. 13ª ed. Madrid, Guadarrama, 1976b.
- HOCKE, Gustav R. *Maneirismo: O Mundo como Labirinto*. São Paulo, Perspectiva, s/d.

- JANNACO, Carmine. *Il Seicento*. Milano, Vallardi, 1963.
- JUSTINIANI, Fidaio. *Discours sur la raison classique*. Paris, Boivin & Cie., 1937.
- KANTOROWICZ, Ernst H. *The King's Two Bodies*. Princeton, 1981.
- . *Mourir pour la patrie et autres textes*. Paris, PUF, 1984.
- KAYSERLING, M. *História dos Judeus em Portugal*. São Paulo, Pioneira, 1971.
- KELLEY, Emilia N. *La Poesía Metafísica de Quevedo*. Madrid, Guadarrama, 1973.
- KOHN, H. *Historia del Nacionalismo*. México, 1949.
- KRISTELLER, Paul Oskar. *Renaissance Thought I: The Classic, Scholastic and Humanistic Strains*. New York, 1961.
- . *Renaissance Thought II: Papers on Humanism and the Arts*. New York, 1965.
- LA CRÍTICA Stilistica e il Barocco Letterario — Atti del Secondo Congresso Internazionale di Studi Italiani. Firenze, Le Monnier, 1958.
- LE GENTIL, G. *La Littérature portugaise*. Paris, Armand Colin, 1935.
- LOPES, Óscar & SARAIVA, Antonio José. *História da Literatura Portuguesa*. Rio de Janeiro, Cia. Brasileira de Publ., 1969.
- LOURENÇO, Eduardo. *O Labirinto da Saudade*. 2ª ed. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1982.
- . *Poesia e Metafísica*. Lisboa, Sá da Costa, 1983.
- . *Ocasionais I*. Lisboa, A Regra do Jogo, 1984.
- . *Fernando, Rei da Nossa Baviera*. Lisboa, IN-CM, 1986.
- MADAHIL, Antonio G. da Rocha. “Correspondência da Restauração”. *O Instituto*, 1978.
- MANDROU, Robert. “Le Baroque européen: mentalité pathétique et révolution sociale”. *Annales*, Armand Colin, XV:5, 1960.
- MARAVALL, José Antonio. *La Philosophie Politique Espagnole au XVII^e Siècle*. Paris, 1955.
- . *Poder, Honor y Élités en el Siglo XVII*. Madrid, Siglo XXI, 1979.
- . *Antiguos y Modernos*. Madrid, Alianza, 1986.
- MARQUES, A. H. de Oliveira. *História de Portugal*. 2ª ed. Lisboa, Ágora, 1973, 2 vols.
- MARTINS, J. P. Oliveira. *História de Portugal*. Lisboa, Parceria A. M. Pereira, 1879, 2 vols.
- . *História da Civilização Ibérica*. Lisboa, Parceria A. M. Pereira, s/d.
- MARTINS, José V. de Pina. “Sobre o Conceito de Humanismo e Alguns Aspectos Histórico-Doutrinários da Cultura Renascentista”. In: *Arquivos do Centro Cultural Português*. Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1970.
- MARX, Karl. *Histoire des doctrines économiques*. Paris, A. Costes, 1936.
- MATOS, Gastão de Melo de. “‘Antes Morrer Reinando que Acabar Servindo’ — Notas sobre o Papel de D. Luíza de Gusmão em 1640”. *Brotéria*, XXXI, fasc. VI, dez. 1940.
- MATTOSSO, José. *O Essencial sobre a Formação da Nacionalidade*. Lisboa, Imprensa Nacional, 1985.
- . *Identificação de um País. Ensaio sobre as Origens de Portugal, 1096-1325*. Lisboa, Estampa, 1985-1988.
- . *A Escrita da História, Teoria e Métodos*. Lisboa, Estampa, 1988.
- MAURO, Frédéric. “Sur la crise du XVII^e siècle”. *Annales de histoire économique et sociale*, Paris, XIV:1, jan.-mar. 1959.
- . *Nova História e Novo Mundo*. São Paulo, Perspectiva, 1969.
- MECHOULAN, Henri (org.). *L'État baroque (Regards sur la pensée politique de la France du premier XVII^e siècle)*. Paris, Vrin, 1985.
- MELO, Francisco Manuel de. *Epanáforas*. Coimbra, 1931.
- . *D. Teodósio II*. Porto, Civilização, 1944.
- . *Carta de Guia de Casados*. Porto, Domingos Barreira, s/d.
- MENDES, João. “Poesia e Gongorismo”. *Brotéria*, XXIX:5-6, 1939.

- _____. “Variações sobre um Tema Barroco”. *Brotéria*, 59, 1954.
- _____. *Literatura Portuguesa II*. Lisboa, Verbo, s/d.
- MENESES, Luís de. *História de Portugal Restaurado*. Porto, 1946, 4 vols.
- MERÊA, Manuel Paulo. *O Poder Real e as Cortes*. Coimbra, 1923.
- MESNARD, Pierre. *L'Essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*. Paris, 1936.
- MIGUÉIS, José Rodrigues. “À Margem do Seiscentismo. Pública Explicação sobre um Libelo”. *Seara Nova*, 88, 1926.
- MOISÉS, Massaud. *A Literatura Portuguesa*. 4^a ed. rev. São Paulo, Cultrix, 1966.
- MONSTRUOSIDADES do Tempo e da Fortuna. Porto, ed. de Damião Peres, 1938-1939.
- MOREJÓN, Julio García. *Coordenadas do Barroco*. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, 1965.
- MORSE, Richard M. *O Espelho de Próspero — Cultura e Idéias nas Américas*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- MORUS, Tomás. *A Utopia*. Lisboa, Guimarães, 1985.
- MÚRIAS, Manuel. *O Seiscentismo em Portugal*. Lisboa, 1923.
- NOVAIS, Fernando A. *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial*. São Paulo, 1972.
- NOVINSKY, Anita. *Cristãos-Novos na Bahia*. São Paulo, Perspectiva, 1972.
- OROSCO DIAZ, Emilio. *Maneirismo y Barroco*. Salamanca, Anaya, 1970.
- ORTEGA Y GASSET, José. “Papeles sobre Velasquez y Goya”. *Revista de Occidente*. Madrid, 1950.
- ORTIZ, D. A. *La Sociedad Española en el Siglo XVII*. Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica, 1963.
- OSAKABE, Haqira. *A Ficção Controlada da História*. Texto apresentado no Simpósio de Epistemologia da História. Campinas, UNICAMP-IFCH, 1989.
- PERES, Fernando da Rocha. *Gregório de Matos e Guerra: Uma Re-Visão Biográfica*. Salvador, Macunaíma, 1983.
- _____. *A Família Mattos na Bahia do Século XVII*. Salvador, UFBA—Centro de Estudos Baianos, 1988.
- PESSOA, Fernando. *Obras em Prosa*. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1982a.
- _____. *Sobre Portugal — Introdução ao Problema Nacional*. Lisboa, Ática, 1982b.
- _____. *Livro do Desassossego por Bernardo Soares*. Lisboa, Ática, 1982c.
- _____. *Obra Poética*. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1983.
- PLAJA, Guillermo Diaz. *El Espiritu del Barroco*. Barcelona, Apolo, 1940.
- PONTES, Maria de Lourdes Belchior. *Frei Antonio das Chagas, um Homem e um Estilo do Século XVII*. Lisboa, 1953.
- _____. *Os Homens e os Livros. Séculos XVI e XVII*. Lisboa, Verbo, 1971.
- PRAÇA, Lopes. *História da Filosofia em Portugal*. Lisboa, Guimarães & Cia., s/d.
- PAZ, Mario. *The Flamming Heart*. New York, Anchor Books, 1958.
- RAU, Virgínia. “Um ‘Trabalho Divertido’ do Conde de Ericeira: A História de Portugal Restaurado”. *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*. Münster, Aschendorff, X, 1972.
- REBELO, Luís de Sousa. *A Tradição Clássica na Literatura Portuguesa*. Lisboa, Livros Horizonte, 1982.
- RIPA, Cesare. *Baroque and Rococo Pictorial Imagery*. New York, Dover, 1971.
- RODRIGUES, Graça Almeida. *Literatura e Sociedade na Obra de Frei Lucas de Santa Catarina (1660-1740)*. Lisboa, IN—CM, 1983.
- _____. *Breve História da Censura Literária em Portugal*. Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, s/d.

- ROSALES, Luis. *El Sentimiento del Desengaño en la Poesía Barroca*. Madrid, Cultura Hispánica, 1966.
- ROUSSET, Jean. *La Littérature de l'âge baroque en France — Circe et te paon*. Paris, Corti, 1954.
- SAMPAIO, Albino Forjaz de. *História da Literatura Portuguesa Ilustrada*. Lisboa, Bertrand, 1929-1932, 1^o-3^o vols.; Lisboa, Fernando Machado, 1942, 4^a vol.
- SARAIVA, Antonio José. *História da Cultura em Portugal*. Lisboa, 1950-1962, 3 vols.
- . *Para a História da Cultura em Portugal*. 2^a ed. Lisboa, 1962-1967, vols. I e II.
- . *História da Literatura Portuguesa*. 8^a ed. rev. Lisboa, Publicações Europa-América, 1966.
- . “Sobre o ‘Barroco’ na Literatura Portuguesa”. *Colóquio*, 43, 1967.
- . *A Cultura em Portugal*. Lisboa, 1983-1984, vols. I e II.
- SENA, Jorge de. *Trinta Anos de Camões, 1948-1978 (Estudos Camonianos e Correlatos)*. Lisboa, Edições 70, 1980, 2 vols.
- SÊNECA. *Sur la brièveté de la vie*. Paris, PUF, 1959.
- . “Consolação a Minha Mãe Hélvia”. “Da Tranqüilidade da Alma”. In: *Os Pensadores*. São Paulo, Abril, 1973, vol. V.
- SÉRGIO, Antonio. *Antologia dos Economistas Portugueses: Século XVII*. Lisboa, Biblioteca Nacional, 1924.
- . “O Problema da Cultura em Portugal e o Significado do Seiscentismo em Portugal”. *Seara Nova*, 56-57, 1925.
- . *Ensaio*. Lisboa, Sá da Costa, 1971-1974, 8 vols.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *Cronistas do Século XV Posteriores a Fernão Lopes*. Lisboa, Biblioteca Breve, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, s/d.
- SERRÃO, Joel. “Em torno das Condições Económicas em 1640”. *Vértice*, 90-91, 1951.
- SÉVIGNÉ, Mme de. *Correspondance I*. Paris, Gallimard, 1972.
- SILVA, Vítor Manuel P. de Aguiar e. *Teoria da Literatura*. 2^a ed. Coimbra, Almedina, 1969.
- . *Maneirismo e Barroco na Poesia Lírica Portuguesa*. Coimbra, Centro de Estudos Românicos, 1971.
- SIMÕES, João Gaspar. *Itinerário Histórico da Poesia Portuguesa (de 1189 a 1964)*. Lisboa, Arcádia, 1964.
- SKINNER, Quentin. “More’s Utopia”. *Past and Present*, 38, 1967.
- . *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1978, 2 vols.
- . *Maquiavelo*. Madrid, Alianza, 1984.
- SOUSA, Antonio Candido de Melo e. *Literatura e Sociedade*. São Paulo, Nacional, 1965.
- . *Formação da Literatura Brasileira*. 2^a ed. São Paulo, Martins, 1969.
- SOUSA, Antonio Candido de Melo e. (org.). *Barroco Literário*. São Paulo, FAAP, 1962.
- SOUSA, Maria Leonor M. de. *O “Honor” na Literatura Portuguesa*. Lisboa, Biblioteca Breve, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, s/d.
- SPINA, Segismundo. *Presença da Literatura Portuguesa, I, Era Medieval*. 2^a ed. rev. e ampl. São Paulo, Difel, 1966.
- . *Apresentação da Poesia Barroca Portuguesa*. Assis, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis, 1967.
- STRAYER, J. R. *Les Origines médiévales de l'état moderne*. Naples, 1936.
- SYMPHER, Wyllie. *Four Stages of Renaissance Style. Transformations in Art and Literature, 1400-1700*. New York, Doubleday, 1955.
- . *Do Rocó ao Cubismo*. São Paulo, Perspectiva, 1980.
- TAPIÉ, Vitor L. *Le Baroque*. Paris, PUF, 1961.

- _____. *Baroque et classicisme*. 2ª ed. Paris, Plon, 1972.
- THÉORIE et Pratique Politiques a la Renaissance, XVII^e Colloque International de Tours. Paris, Vrin, 1977.
- VARNHAGEN, F. A. de. *História das Lutas com os Holandeses no Brasil*. Salvador, Progresso, 1955.
- VÉDRINE, Hélène. *As Filosofias do Renascimento*. Lisboa, Publicações Europa-América, Coleção Saber, s/d.
- VELOSO, J. M. Queirós. “A Dominação Filipina”. *Biblos*, III, 1930.
- VOVELLE, Michel. *Piété baroque et déchristianisation*. Paris, Plon, 1973.
- _____. *Mourir autrefois*. Paris, Gallimard-Julliard, 1974.
- WEISBACH, Werner. *El Barroco, Arte de la Contra-Reforma*. Madrid, Espasa Calpe, 1948.
- WIND, E. *Los Misterios Paganos del Renacimiento*. Madrid, Barral, 1972.
- WÖLFFLIN, Heinrich. *Conceitos Fundamentais da História da Arte*. São Paulo, Martins Fontes, 1984.
- _____. *Renascença e Barroco*. São Paulo, Perspectiva, 1989.

II. LINGUAGEM: RETÓRICA, ANÁLISE DO DISCURSO, FILOSOFIA DA LINGUAGEM, ESTILÍSTICA

- ALCIATI, Andrea. *Emblemas*. Madrid, Nacional, 1975.
- ARISTÓTELES. *Rhétorique (Livres, I, II, III)*. Paris, Les Belles Lettres, 1965a.
- _____. *Poétique*. Paris, Les Belles Lettres, 1965b.
- ASENSIO, Eugenio. *Poética y Realidad en el Cancionero Peninsular de la Edad Media*. Madrid, Gredos, 1957.
- AUERBACH, Enrich. “Typological Symbolism in Medieval Literature”. In: *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*. Berna, 1967.
- _____. *Mimesis*. 2ª ed. rev. São Paulo, Perspectiva, 1987.
- BARTHES, Roland. “L’Ancienne rhétorique”. *Communication*, 16, 1970.
- BOOTH, Wayne C. *The Rhetoric of Fiction*. Chicago, The University of Chicago Press, 1970.
- CARMELO, Antonio. “O Púlpito no Brasil”. *Revista de Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, IV(9), set. 1922.
- CASTRO, Aníbal Pinto de. *Retórica e Teorização Literária em Portugal: Coimbra, Centro de Estudos Românicos*, 1973.
- CHARLAND, Th. M. *Artes Praedicandi — Contribution à l’histoire de la rhétorique au Moyen Âge*. Paris, 1936.
- CÍCERO. *L’Orateur*. Paris, Les Belles Lettres, 1964.
- CLARKE, Martin Lowther. *Rhetoric at Rome, a Historical Survey*. London, 1953.
- COMEAU, Augustin. *La Rhétorique de saint Augustin*. Paris, Boivin, 1930.
- DELPY, G. “Jeux de mots et jeux d’esprit chez Cervantes, Quevedo et Gracián”. *Langues néo-latines*. Paris, 15, 1950.
- DUBOIS, Jean et alii. *Rhétorique générale*. Paris, 1970.
- DUCROT, O. *Les Échelles argumentatives*. Paris, Minuit, 1980.
- FERREIRA, Francisco Leitão. *Nova Arte de Conceitos*. Lisboa, Off. de Antonio Pedrozo Galram, 1718-1721, 2 vols.
- FLORESCU, Vasile. *La Rhétorique et la néo-rhétorique*. Paris, Les Belles Lettres, 1982.
- FONTANIER, Pierre. *Les Figures du discours*. Paris, Flammarion, 1968.
- FREESE, John Henry. *The “Art” of Rhetoric*. London, Heinemann, 1926.

- FREPPPEL, Charles-Émile. *Bossuet et l'éloquence sacrée au XVII^e siècle*. Paris, 1893, 2 vols.
- GALVÃO, B. F. de Ramiz. "O Púlpito no Brasil". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, tomo 92, vol. 146, 1926.
- GILSON, Étienne. *Les Idées et les lettres*. Paris, 1932.
- GRACIÁN, Baltasar. *Obras Completas*. 2^a ed. Madrid, Aguilar-Del Hoyo, 1960.
- GRANADA, Fr. Luis de. *Los Seis Libros de la Rhetorica Ecclesiastica*. Barcelona, 1778.
- HAARSCHER, Guy. "La Rhétorique de la raison pratique". *Revue internationale de philosophie*. Wetteren, Universa, 127-128, 1979.
- HANSEN, João Adolfo. *Alegoria: Construção e Interpretação da Metáfora*. 2^a ed. São Paulo, Atual, 1987.
- HATZFELD, Helmut. "Three National Deformation of Aristotle: Tesauro, Gracián, Boileau". *Studi Secenteschi*, II, 1961.
- HORÁCIO. *Arte Poética*. Lisboa, Clássica, s/d.
- JACQUES, Francis. "Logique ou rhétorique de l'argumentation?". *Revue internationale de philosophie*. Wetteren, Universa, 127-128, 1979.
- KIBEDI, Varga A. *Rhétorique et littérature*. Paris, Marcel Didier, 1970.
- LAUSBERG, Heinrich. *Manual de Retórica Literaria*. Madrid, Gredos, 1966a, 3 vols.
- _____. *Elementos de Retórica Literária*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1966b.
- LEFEBVRE, Henri. *Le Langage et la société*. Paris, Gallimard, 1966.
- LONGINO. *Du Sublime*. Paris, Les Belles Lettres, 1952.
- MELO, Francisco Manuel de. *Apólogos Dialogais, II: Escritório Aparento*. Hospital das Letras. Lisboa, Sá da Costa, 1959.
- MEYER, Michel. "Dialectique, rhétorique, hermeneutique et questionnement". *Revue internationale de philosophie*. Wetteren, Universa, 127-128, 1979.
- MURPHY, James J. *Rhetoric in the Middle Ages*. Berkeley, 1974.
- OLMEDO, Félix G. "Decadencia de la Oratoria Sagrada en el Siglo XVII". *Razón y Fe*. Madrid, XLVI, 1916.
- OSAKABE, Haquira. *Argumentação e Discurso Político*. São Paulo, Kairós, 1978.
- _____. "Sobre a Noção de Discurso". In: *Sobre o Discurso*. Uberaba, Publ. do ILFI Santo Tomás de Aquino, 1979.
- PARAIN, Brice. *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*. Paris, Gallimard, 1942.
- PÊCHEUX, M. *Analyse automatique du discours*. Paris, Dunod, 1969.
- PERELMAN, Ch. *Le Champ de l'argumentation*. Bruxelles, PUB, 1970a.
- _____. *Traité de l'argumentation, la nouvelle rhétorique*. 2^a ed. Bruxelles, PUB, 1970b.
- _____. "La Philosophie du pluralisme et la nouvelle rhétorique". *Revue internationale de philosophie*. Wetteren, Universa, 127-128, 1979.
- PLATÃO. *Górgias*. Paris, Le Belles Lettres, 1955.
- _____. *Sofista*. Porto Alegre, Globo, 1961.
- PLEBE, A. "Retorica Aristotelica e Logica Stoica". *Filosofia*, I, 1959.
- POSSENTI, Sírio. *Discurso, Estilo e Subjetividade*. São Paulo, Martins Fontes, 1988.
- QUINTILIANO. *Instituições Oratórias*. São Paulo, Cultura, 1944, 2 vols.
- RICARD, Robert. "Wit et agudeza". *Revue du Moyen Âge latin*, IV, 1948.
- _____. "Pour une histoire de l'exemplum dans la littérature religieuse moderne". *Les Lettres romaines*. Louvain, VIII, 1954.
- RICŒUR, Paul. *Le Conflit des interprétations*. Paris, Seuil, 1969.
- SENGER, Jules. *L'Art oratoire*. Paris, PUF, 1967.
- SPITZER, Leo. "Le Langage-écho". *Boletim de Filologia*, Lisboa, V, 1938.
- _____. *Lingüística e Historia Literaria*. Madrid, Gredos, 1974.

- STRUBEL, Armand. "Allegoria in Factis et Allegoria in Verbis". *Poétique*. Paris, Seuil, 23, 1975.
- TÁCITO. *Diálogo sobre os Oradores*. Rio de Janeiro, Typ. de Machado & C., 1879.
- TESAURO, Emmanuel. *Il Cannochiale Aristotelico*. Torino, Einaudi, 1978.
- TODOROV, Tzvetan. *Os Gêneros do Discurso*. São Paulo, Martins Fontes.
- VERNEY, Luís Antonio. *Verdadeiro Método de Estudar*. Lisboa, Sá da Costa, 1950, 5 vols.
- WITTGENSTEIN, L. J. J. *Philosophical Investigations*. 3ª ed. Oxford, Basil Blackwell, 1967.
- _____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo, Nacional-USP, 1968.
- _____. *The Blue and Brown Books*. 2. ed. Oxford, Basil Blackwell, 1969.
- _____. *Estética, Psicologia e Religião*. São Paulo, Cultrix, s/d.
- ZUMTHOR, Paul. *Langue, texte, énigme*. Paris, Seuil, 1975.

III. RELIGIÃO: TEOLOGIA, HISTÓRIA DA IGREJA, COMPANHIA DE JESUS, SEBASTIANISMO

- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. 3ª ed. Porto, Livr. Apostolado da Imprensa, 1948.
- _____. *A Cidade de Deus*. São Paulo, Edameris, 1961.
- _____. *O Livre Arbítrio*. Braga, Faculdade de Filosofia, 1986.
- ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal*. Coimbra, 1910-1924, 8 vols.
- ANDRADE, Antonio Alberto de. "A Sorte de S. Tomás de Aquino na Filosofia Portuguesa". *Filosofia*, abr.-jun. 1959.
- ANDRÉ-VINCENT, I. "La Notion moderne de droit naturel et le volontarisme (de Vitoria et Suárez à Rousseau)". In: *Archives de philosophie du droit*. Vol. VIII, pp. 237-259, 1963.
- AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica*. Madrid, Católica, 1955.
- _____. "O Ente e a Essência". "Questões Discutidas sobre a Verdade". "Compêndio de Teologia". "Súmula Contra os Gentios". In: *Os Pensadores*. São Paulo, Abril, 1973, vol. VIII.
- AZEVEDO, João Lúcio de. *Os Jesuítas e a Inquisição em Conflito no Século XVII*. Lisboa, 1916.
- _____. *História dos Cristãos-Novos Portugueses*. Lisboa, Clássica, 1921.
- _____. *Os Jesuítas no Grão-Pará, Suas Missões e a Colonização*. 2a ed. rev. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1930.
- _____. *A Evolução do Sebastianismo*. 2AQUINO, Santo Tomás de. ed. Lisboa, Clássica, 1947.
- BADEN, Jürgen. *Literatura y Conversión*. Madrid, Guadarrama, s/d.
- BAIÃO, Antonio. *Episódios Dramáticos da Inquisição Portuguesa*. Porto, Renascença, 1919, 2 vols.
- BALTHAZAR, von. *Teologia de la Historia*. Madrid, 1959.
- BANDARRA, Gonçalo Annes. *Trovas*. Porto, Imprensa Popular de J. L. de Sousa, 1866.
- BARON, Hans. "Franciscan Poverty and Civic Wealth as Factors in the Rise of Humanistic Thought". *Speculum*, 3, 1938.
- BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loiola*. Lisboa, Edições 70, 1979.
- BATAILLON, Marcel. "Novo Mundo e Fim do Mundo". *Revista de História*. São Paulo, VIII, 1954.
- BAUER, Johannes B. *Dicionário de Teologia Bíblica*. São Paulo, Loyola, 1984, 2 vols.
- BESSA-LUÍS, Agustina. *A Monja de Lisboa*. Lisboa, Guimarães, 1985.
- BETTENDORF, João Filipe. "Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, LXXII, 1909.

- BOCARRO, Manuel. *Anacefaleosis da Monarquia Lusitana*. Lisboa, Tip. Lacerdeira, 1809.
- BOEHMER, Heinrich. *Les Jésuites*. Paris, A. Colin, s/d.
- BOSSUET. *Ceuvres complètes*. Paris, Mellier, 1849.
- BOXER, Charles R. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Lisboa, Edições 70, 1981.
- BRAGANÇA, Joaquim O. “Vestígios de Milenarismo em Alcobaça”. *Didaskalia*. Fasc. 1, vol. I, 1971.
- BRAUN, Bertoldo. *Santo Inácio de Loyola — Fundador da Companhia de Jesus*. Porto Alegre, Globo, 1937.
- BRODRICK, J. *The Origin of the Jesuits*. London, Longmans, 1949.
- . *Robert Bellarmine, Saint and Scholar*. London, Furn and Oates, 1961.
- BUTTERFIELD, Herbert. *Christianisme et histoire*. Paris, Spes, 1955.
- CABRAL, Luís Gonzaga. *Jesuítas no Brasil (Século XVI)*. São Paulo, Melhoramentos, 1925.
- CALÓGERAS, J. P. *Os Jesuítas e o Ensino*. Rio de Janeiro, Nacional, 1911.
- CARTAS Jesuíticas*. Rio de Janeiro, Publ. da ABL, 1931-1933, 3 vols.
- CASTILHO, Antonio Feliciano de. *Padre Manoel Bernardes*. Lisboa, Clássica, 1865.
- CASTRO, João de. *Paraphrase et Concordantia de Alguas Prophecias de Bandarra, Çapateiro de Trancoso*. Porto, Lopes da Silva, 1901.
- CERTEAU, Michel de. *La Fable mystique, XVI^e-XVII^e siècles*. Paris, Gallimard, 1982.
- CHARMOT, F. *La Pédagogie des jésuites*. Paris, Spes, 1951.
- CHAVES, Luís. “O Sebastianismo, Mística da Restauração”. *O Instituto*. Coimbra. Coimbra Editora, 98, s/d.
- CHEVALIEU, Jean-Claude. “La Pédagogie des collèges jésuites”. *Littérature*. Paris, Larousse, 7, 1972.
- COCHRANE, Charles Norris. *Christianity and Classical Culture*. Oxford, Oxford University Press, 1957.
- COHN, Norman. *Na Senda do Milênio*. Lisboa, Presença, 1980.
- CONTI, Servilio. *O Santo do Dia*. 3^a ed. rev., Petrópolis, Vozes, 1986.
- COURTINE, Jean-François. “L’Héritage scolastique dans la problématique théologico-politique de l’âge classique”. In: *L’État baroque (Regards sur la pensée politique de la France du premier XVII^e siècle)*. Paris, Vrin, 1985.
- CUSA, Nicolau de. *A Visão de Deus*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.
- DAINVILLE, François de. *La Naissance de l’humanisme moderne (Les Jésuites et l’éducation de la société française)*. Paris, 1940, tomo I.
- DANVILA, Alfonso. *Felipe II y el Rey Don Sebastian de Portugal*. Madrid, Espasa-Calpe, 1954.
- DELIMEAU, Jeran. *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris, Nouvelle Cléo.
- DIAS, Carlos Malheiro. *O Piedoso e o Desejado*. Lisboa, Sociedade Ed. Portugal-Brasil, 1925.
- DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal*. Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos, 1960, tomo I.
- DICKENS, A. G. *The Counter-Reformation*. London, Thames and Hudson, 1969.
- DOMINIQUE, Pierre. *La Politique des jésuites*. Paris, Bernard Grasset, s/d.
- ELIADE, Mircea. *Le Mythe de l’éternel retour. Archétypes et répétition*. Paris, Gallimard, 1949.
- . *O Sagrado e o Profano. A Essência das Religiões*. Lisboa, Livros do Brasil, s/d.
- ÉVOLA, Julius. *La Tradición Hermética (En Sus Símbolos, en Su Doctrina y en Su Arte Regia)*. Barcelona, Martinez Roca, 1975.
- FEBVRE, Lucien. *Au Coeur religieux du XVI^e siècle*. Paris, 1957.
- FERNANDES, Francisco A. Martins. *Comunicação na Pedagogia dos Jesuítas na Era Colonial*. São Paulo, Loyola, 1980.
- FERREIRA, Arnaldo. *Jesuítas no Maranhão e Grão-Pará*. São Luís, 1955.

- FERREIRA, Carlos Alberto. "O Sebastianismo e a Aclamação de D. João IV". *Biblos*. Coimbra, XXI, tomo I, 1945.
- FIGUEIREDO, Antero de. *D. Sebastião, Rei de Portugal*. Paris-Lisboa, Aillaud-Bertrand, 1924.
- FONSECA, Antonio B. da. *D. Sebastião, antes e depois de Alcácer-Quibir*. Lisboa, Ed. do Autor, 1978.
- FRANÇA, Leonel. *O Método Pedagógico dos Jesuítas*. Rio de Janeiro, Agir, 1952.
- FRÈCHES, Claude-Henri. "Une Apologétique baroque: les sermons portugais d'auto da fé au XVII^e siècle". *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*. Münster, Aschendorff, XIII, 1977.
- GARCIA, Antonio. "Jesuítas na Restauração". *Brotéria*, XXXI, 1933.
- GIACON, Carlo. *La Seconda Scolastica*. Milano, Fratelli Boca, 1944-1950, 3 vols.
- GILSON, Étienne. *La Philosophie de saint Bonaventure*. 2^a ed. Paris, Vrin, 1943.
- _____. *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*. Paris, Vrin, 1947.
- _____. *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. 5^a ed. rev. Paris, Vrin, 1957.
- _____. *Introduction à la philosophie chrétienne*. Paris, Vrin, 1960.
- _____. *La Théologie mystique de Saint Bernard*. 4^a ed. Paris, Vrin, 1980.
- _____. *L'Esprit de la philosophie médiévale*. 2^a ed. Paris, Vrin, 1983.
- GILSON, Étienne. & BOEHNER, Philoteus. *História da Filosofia Cristã – Desde as Origens até Nicolau de Cusa*. 3. ed. Petrópolis, Vozes, 1985.
- GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- _____. *Mitos, Emblemas, Sinais*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- GRABMANN, Martin. *Historia de la Teología Católica*. Madrid, Espasa-Calpe, 1946.
- GUILLERMOU, Alain. *Santo Inácio de Loyola e a Companhia de Jesus*. Rio de Janeiro, Agir, 1973.
- _____. *Os Jesuítas*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1977.
- HAEGY, Joseph. *Manuel de liturgie et cérémonial selon rit romain*. 11^a ed. rev. e aum. Paris, Libr. Victor Lecoffre, 1922, 2 vols.
- HATZFELD, Helmut. *Estudios Literarios sobre Mistica Española*. 2^a ed. Madrid, Gredos, 1968.
- HERCULANO, Alexandre. *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1907.
- HIBBARD, Howard. "Ut Picturae Sermones: The First Painted Decorations of the Gesù". In: *Baroque Art: The Jesuit Contribution*. New York, Fordham University Press, 1972.
- HOLLIS, Christopher. *A History of Jesuits*. London, Weidenfeld, 1968.
- HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja no Brasil, Tomo II/1, Primeira Época*. 3^a ed. Petrópolis, Vozes-Paulinas, 1983.
- INQUIRINDO a Inquisição*. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1987.
- ISIDORO DE SEVILHA, Santo. *Etimologias*. Madrid, Católica, 1951.
- JANELLE, P. *The Catholic Refomation*. London, Collier-MacMillan, 1971.
- JEDIN, H. *Crisis and Closure of the Council of Trent*. London, Sheed and Ward, 1967.
- LAPEYRE, H. "Les Doctrines économiques des scholastiques". *Annales*, XII(4), out.-dez., 1957.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa-Rio de Janeiro, Portugal-Civilização Brasileira, 1938-1950, 10 vols.
- _____. "Os Jesuítas, Primeiros Mestres do Brasil". *Revista Ilustração Brasileira*. Rio de Janeiro, 20(81), jan. 1942.
- _____. "Os Jesuítas contra a Invasão Holandesa". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, 183, 1944.

- _____. *Artes e Ofícios dos Jesuítas no Brasil (1549-1760)*. Lisboa-Rio de Janeiro, Brotéria-Livros de Portugal, 1953.
- LOBO, A. de Sousa Silva Costa. *Origens do Sebastianismo*. Lisboa, Rolim, 1982.
- LOYOLA, Santo Ignácio de. *Obras Completas*. 4. ed. Madrid, Católica, 1982.
- MACEDO, José Agostinho de. *Os Sebastianistas. Reflexões sobre Esta Ridícula Seita*. Lisboa, Of. de Antonio Rodrigues Galhardo, 1810.
- MADUREIRA, J. Manuel de. “A Liberdade dos Índios, a Companhia de Jesus, Sua Pedagogia e Seus Resultados”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, tomos IV-VIII, dedicados ao I Congresso Internacional de História da América, 1929.
- MARC-BONNET, Henry. *Histoire des ordres religieux*. Paris, PUF, 1949.
- MARITALN, Jacques. *Art et scholastique*. Paris, Libr. de l’Art Catholique.
- MARTINS, J. P. Oliveira. *Sistema dos Mitos Religiosos*. 4ª ed. Lisboa, Parceria A. M. Pereira, 1922.
- MARTINS, Mário. *A Bíblia na Literatura Medieval Portuguesa*. Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1979.
- MELO, Francisco Manuel de. *Tratado da Sciencia Cabala*. Lisboa, 1724.
- MENDONÇA, J. Lourenço D. de & MOREIRA, Antonio Joaquim. *História dos Principais Actos e Procedimentos da Inquisição em Portugal*. Lisboa, IN-CM, 1980.
- MERÊA, Manuel Paulo. “Suárez, Jurista”. *Revista da Universidade de Coimbra*. 6, 1917.
- MILLER, René Fülöp. *Os Jesuítas e o Segredo de Seu Poder*. Porto Alegre, Globo, 1935.
- MULLET, Michael. *A Contra-Reforma*. Lisboa, Gradiva, 1985.
- NEW Cambridge Modern History*. Cambridge University Press, 1958-1971, vols. II-V.
- NOUVELLE histoire de l’église*. Paris, Seuil, 1968, 5 vols.
- PÊGUES, Tomaz. “La Théorie du pouvoir dans saint Thomas”. *Revue thomiste*. Set.-out. 1911.
- PERES, Fernando da Rocha. *Gregório de Matos e a Inquisição*. Salvador, UFBA-Centro de Estudos Baianos, 1987.
- PHELAN, John Leddy. *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*. Berkeley, 1956.
- PIMENTA, Alfredo. *Os Historiôgrafos de Alcobaça*. 2ª ed. Lisboa, Clássica, 1963.
- PINHEIRO, J. C. Fernandes. “Ensaio sobre os Jesuítas”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, XVIII(17), 1985.
- PIRES, Antonio Machado. *D. Sebastião e o Encoberto*. 2ª ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.
- QUADROS, Antonio. *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*. Lisboa, Guimarães, 1982-1983.
- QUESNEL, Michel. *Origem dos Sacramentos*. Porto, Perpétuo Socorro, 1982.
- RÉGIO, José. *El Rei Sebastião*. Coimbra, Atlântica, 1949.
- REHFELD, Walter I. *Tempo e Religião*. São Paulo, Perspectiva-Edusp, 1988.
- REIS, Artur César Ferreira. “O Estado do Maranhão - Catequese do Gentio - Rebeliões - Pacificação”. In: *Anais do IV Congresso de História Nacional*. Rio de Janeiro, Departamento de Imprensa Nacional, 1950.
- RÉVAH, I. S. “Les Jésuites portugais contre l’Inquisition”. *Revista do Livro*. Rio de Janeiro, 3-4, 1956.
- RIBADENEYRA, Pedro. *Religion and the Virtues of the Christian Prince against Machiavelli*. Maryland, 1949.
- RICARD, Robert. “Un Classique portugais: Manuel Bernardes et son Pão Partido”. *Lettres romaines*, Louvain, t. IV, nov. 1950.
- _____. “La Cloche de Velilla et le mouvement sébastianiste au Portugal”. *Bulletin hispanique*. Bordeaux, LVI, 1954.

- _____. *Estudios de Literatura Religiosa Española*. Madrid, Gredos, 1964.
- _____. *Études sur l'histoire morale et religieuse du Portugal*. Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1970.
- RODRIGUES, Francisco. *Os Jesuítas e a Monita Secreta*. Roma, 1912.
- _____. *Formação Intelectual do Jesuíta*. Porto, 1917.
- _____. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*. Porto, 1931-1950, 7 vols.
- ROOVER, R. de. *La Pensée économique des scholastiques*. Montréal, Institut d'Études Médiévales, 1971.
- ROPS, H. Daniel. *The Catholic Reformation*. London, Dent, 1963.
- ROSA, Alberto Asor. *La Cultura della Controriforma*. 2ª reimpr. Roma-Bari, Laterza, 1982.
- SALVADOR, José Gonçalves. *Cristãos-Novos, Jesuítas e Inquisição*. São Paulo, Edusp-Pioneira, 1969.
- SAMPAIO (BRUNO), José Pereira de. *O Encoberto*. Porto, Livraria Moreira Lit. e Tip., 1904.
- SANTOS, Paulo F. *O Barroco Jesuítico na Arquitetura do Brasil*. Rio de Janeiro, Kosmos, 1951.
- SARAIVA, António José. *A Inquisição Portuguesa*. Lisboa, 1956.
- _____. *Inquisição e Cristãos-Novos*. Porto, Inova, 1969.
- SARANYANA, José Ignacio. Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino, *Historia Doctrinal de una Polémica*. Pamplona, Universidad de Navarra, 1979.
- SCHOLEM, Gershom. *A Mística Judaica*. São Paulo, Perspectiva, 1972.
- _____. *A Cabala e Seu Simbolismo*. São Paulo, Perspectiva, s/d.
- SÉRGIO, António. *O Desejado*. Paris-Lisboa, Aillaud & Bertrand, 1924.
- _____. *Tréplica a Carlos Malheiros Dias sobre a Questão do Desejado*. Lisboa, Seara Nova, 1925a.
- SÉRGIO, António. *Camões e D. Sebastião*. Paris-Lisboa, Aillaud & Bertrand, 1925b.
- SERMÕES Impressos dos Autos da Fé*. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1969.
- SERRÃO, Joel. *Do Sebastianismo ao Socialismo em Portugal*. 3ª ed. Lisboa, Horizonte, 1973.
- SILVA, Agostinho da. "O Império do Passado e do Presente". *Quinto Império*. Salvador, Centro de Estudos Portugueses-Gabinete Português de Leitura, nº 1, 1ª sem. 1986.
- SOUZA, Eudoro de. *História e Mito*. Brasília, Editora da UnB, s/d.
- STEGMÜLLER, Friedrich. *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no Século XVI*. Coimbra, 1959.
- STINGLHAMMER, L. "Baltazar Gracián et la Compagnie de Jésus". *Hispanic Review*, jul. 1954.
- SUÁREZ, Francisco. *A Treatise on the Laws and God the Lawgiver*. Naples, 1872, 2 vols.
- TEMPO Presente, Revista de Cultura Portuguesa*, 17-18, set.-out. 1960.
- TERESA DE JESUS, Santa. *Obras Completas*. 4ª ed. Madrid, Católica, 1974.
- TOMÁS, Frei Leão de Santo. *Benedictina Lusitana*. Lisboa, Imprensa Nacional, 1974.
- ULLMAN, Walter. *Medieval Papalism - The Political Theories of Medieval Canonists*. London, 1940.
- _____. *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*. London, 1955.
- _____. *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*. London, 1972.
- VASCONCELOS, João de. *Restauração de Portugal Prodigiosa*. Barcelos, 1939-1940, 4 vols.
- VELOSO, A. "A Devoção a N. Senhora no Tempo da Restauração", *Brotéria*, Lisboa, XLIII, 1946.
- VIANA, Hélio. "Os Jesuítas no Brasil", *Revista de Estudos Brasileiros*, (5):13-14, III, 1940.
- WEBER, Max. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris, Plon, 1964.

IV. SOBRE VIEIRA

- ALMEIDA, Manuel (Escolar) Lopes de. “Uma Nota acerca do Padre Antonio Vieira”, *Arquivo de Bibliografia Portuguesa*, I, 1955,
- ALVES, Gonçalo. “Duas Palavras d’Apresentação”. In: *Sermões (do Padre Antonio Vieira)*, Porto, Chardron, 1907.
- ANDREONI, João Antonio. “Carta do Padre Reitor do Colégio da Bahia”. *Anais da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro, 19, 1897,
- AVELINO, L. “Vieira, um Aspecto de sua Argumentação”. *Verbum*. Rio de Janeiro, XV(3), set. 1958.
- ÁVILA, Afonso. “Antonio Vieira e o ‘Usar bem o Jogo’”. *Colóquio/Letras*. 4, dez. 1971.
- AZEVEDO, João Lúcio de. “Últimos Anos da Vida de Antonio Vieira”. *Revista Brasileira*. 4(16), out. 1898.
- . “Alguns Escritos Apócrifos Inéditos e Menos Conhecidos do Padre Antonio Vieira”. *Boletim de 2ª Classe da Academia das Ciências de Lisboa*. IX.
- . *História de Antonio Vieira*. 2ª ed. Lisboa, Clássica, 1931.
- . “A Oratória Sagrada: O Padre Antonio Vieira”. In: SAMPAIO, Albino F. *História da Literatura Portuguesa Ilustrada*. Lisboa, Bertrand, 1932, vol. III.
- AZEVEDO, José Afonso Mendonça de. “A Vitória de Inglaterra num Sermão de Vieira”. *Mensário do Jornal do Comércio*. XIX(1), jul. 1942.
- BAIÃO, Antonio. “O Sangue Infecto do Padre Antonio Vieira”. *Instituto*. Coimbra, vol. 77, 1929.
- BAIÃO, Antonio. “O Padre Antonio Vieira”. In: *Episódios Dramáticos da Inquisição Portuguesa*. (Bibl. III).
- BARATA, Custódio Jesam (Joam Bautista de Castro). *Espelho de Eloquencia Portuguesa, Ilustrada pelas Exemplos Luzes do Verdadeiro Sol da Elegancia, o Veneravel P. Antonio Vieira, Exposto e Escripto*. Lisboa, 1734.
- BARBOSA, Januário da Cunha. “Se a Introdução dos Escravos Africanos no Brasil Embaraça a Civilização dos Nossos Indígenas...”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. I(3), 1839.
- BARRENTO, João Félix de Sousa. “Forma e Função da Interrogação nos Sermões de Vieira”. *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*. Münster, Aschendorff, VII, 1969.
- BARROS, André de. *Vida do Apostolico Padre Antonio Vieira da Companhia de Jesus, Chamado por Antonomasia o Grande*. Lisboa, Nova Officina Syviana, 1745.
- BARROSO, Gustavo. “O Sermão dos Peixes e a Rua do Egipto”, *O Cruzeiro*, Rio de Janeiro, 23.5.1953.
- . “Uma Relíquia do Padre Antonio Vieira”. *O Cruzeiro*, Rio de Janeiro, 26.1.1957.
- BATAILLON, Marcel. “Le Brésil dans une vision d’Isaïe selon le père Antonio Vieira”. *Bulletin des études portugaises*, XXV, 1964.
- BAUER, Helga. “Die Editionen der Werke António Vieiras in Spanien I. Die Frühen Predigtbände (1660-1678)”. *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*. Münster, Aschendorff, XIV, 1977.
- . “Die Editionen der Werke António Vieiras in Spanien II”. *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*, Münster, Aschendorff, XV, 1979.
- BEAU, Albin. “A Ideologia Imperialista do Padre Antonio Vieira”. *Estudos*, Coimbra, I, 1959.
- BERKEMEIER, Fritz. “Antonio Vieira: Predigt au den heiligsten Namen Mariens” (Text mit Anmerkungen). *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*, Münster, Aschendorff, V, 1966.

- BESSELAAR, José van den. “Antonio Vieira e Sua História do Futuro”. *Minerva*, Faculdade de Filosofia de Ponta Grossa, III, 1969.
- _____. “Antonio Vieira e a Holanda”, *Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*, III(24), 1971a.
- _____. “Antonio Vieira e Paulo Sherlogo”, *Ocidente*. Lisboa, LXXXIII, 1971b.
- _____. “Variantes da *Editio Princeps* da ‘História do Futuro’ de Antonio Vieira”. *Ocidente*, LXXXI(400), 1971c.
- _____. “Em torno da *Editio Princeps* do Livro Antepreimeiro da História do Futuro”. *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*, Münster, Aschendorff, X, 1972.
- _____. “As Notas Marginais na *Editio Princeps* da História do Futuro”. *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*, Münster, Aschendorff, XI, 1974.
- _____. “Erudição, Espírito Crítico e Acribia na História do Futuro de Antonio Vieira”. *Alfa*, Faculdade de Filosofia de Marília, XX-XXI, 1974-1975.
- _____. “Introdução”. In: VIEIRA, Antonio. *Livro Antepreimeiro da História do Futuro*. (v. Bibliografia - V: Obras de Vieira).
- _____. “Acheegas para o Estudo Lexicológico da Obra Vieiriana”. *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*, Münster, Aschendorff, XIII, 1977.
- _____. *Antonio Vieira: O Homem, a Obra, as Idéias*. Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1981.
- BOXER, Charles R. *A Great Luso-Brazilian: Padre Antonio Vieira*, S. I., 1609-1697. London, 1957.
- BRASS, Denis. “Antonio Vieira, S.J.: A Chronological Index”. *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*, Münster, Aschendorff, XIII, 1977.
- _____. “Antonio Vieira: O Nosso Contemporâneo”. *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*, Münster, Aschendorff, XVI, 1980.
- BRAUER-FIGUEIREDO, M. de Fátima Viegas. *Antonio Vieiras’ Sermão do Esposo da Mãe de Deus S. José (Texto Crítico e Comentários)*. Münster, Aschendorff, Série Vieira-Texte und Vieira-Studien, VII, 1983.
- BUESCU, M. Leonor Carvalhão. “O Padre Antonio Vieira ou a Abolição da Geometria”. In: *Ensaio de Literatura Portuguesa*. Lisboa, Presença, 1985.
- _____. “Introdução”. In: VIEIRA, Antonio. *História do Futuro*. (v. Bibliografia — V: Obras de Vieira).
- BURGARTH, Jurgen. *Die Negation in Werk von Padre Antonio Vieira*. Münster, Aschendorff, Série Vieira-Texte und Vieira-Studien, IV, 1977.
- CABRAL, Alfredo do Valle. “Lista dos Manuscritos de Antonio Vieira Existentes na Biblioteca Nacional”. *Anais da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro, 73, 1954.
- CABRAL, Luís Gonzaga do Vale Coelho Pereira. *Vieira Pregador*. Porto, José Frutuoso da Fonseca, 1901, 2 vols.
- CALMON, Pedro. *O Crime de Antonio Vieira*. São Paulo, Melhoramentos, 1930.
- _____. *Padre Vieira – Por Brasil e Portugal (Coletânea dos Sermões)*. São Paulo, Nacional, 1938.
- _____. “Quem Queria Entregar Pernambuco?” *O Cruzeiro*. Rio de Janeiro, 23.7.1960.
- _____. “O Padre Vieira e Rembrandt”. *O Cruzeiro*. Rio de Janeiro, 7.9.1963.
- CAMPOS, Astério de. “Padre Antonio Vieira — O Poeta das Vozes Saudosas”. *Revista Nação Brasileira*, Rio de Janeiro, XXXV(419), jul. 1958.
- CANTEL, Raymond. “Ovide et les sermons du père Vieira”. *Bulletin des études portugaises*, XVIII, 1955.
- _____. *Les Sermons de Vieira – Étude du style*. Paris, Hispano-Americanas, 1959.

- _____. “Vieira e a Filosofia Política do V Império”. *Tempo Presente*, Lisboa, 17-18, 1960a.
- _____. *Prophétisme et messianisme dans l'oeuvre du père Antonio Vieira*. Paris, Hispano-Americanas, 1960b.
- _____. “Les Idées linguistiques de Vieira”. In: *Actas do IX Congresso de Linguística Românica*. Lisboa, Centro de Estudos Filológicos, 1961.
- _____. “L'Histoire du Futur du père Antonio Vieira”. *Bulletin des Études Portugaises*, tomo XXV, 1964, nov. série.
- _____. “La Retórica Sagrada ou Arte de Pregar novamente Descoberta entre Outros Fragmentos Literários do Grande P. Antonio Vieira”. In: *Miscelânea de Estudos em Honra do Prof. Vitorino Nemésio*. Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1971.
- CARDOSO, Armando. “Vocação Missionária de Vieira”. *Verbum*, Rio de Janeiro, XV(3), set. 1958.
- CAREL, E. *Vida do Padre Antonio Vieira*. São Paulo, Cultura Brasileira, s/d.
- CASTILHO, Antonio Feliciano de. *Paralelo entre Vieira e Bernardes*. Lisboa, Clássica, s/d.
- CASTRO, Aníbal Pinto de. “O Padre Antonio Vieira e Cosme III de Médicis; com Quatro Cartas Inéditas”. *Revista de História da Literatura Portuguesa*, Coimbra, I, 1962.
- CHEDIAK, Antonio J. “A Correlação em Vieira”. *Revista Filológica*, Rio de Janeiro, 25, jul. 1944.
- CIDADE, Hernâni. “Estudo Biográfico e Crítico”. In: *Padre Antonio Vieira*. Lisboa, Agência Geral das Colônias, 1940, vol. I, 4 vols.
- _____. “Atividade Política do Padre Antonio Vieira”, *Independência*, Lisboa, XIV-XV, 1955.
- _____. *Portugal Histórico-Cultural através de Alguns de Seus Maiores Escritores: Fernão Lopes, Camões e Mendes Pinto, Pe. Antonio Vieira, Antero de Quental, Teixeira de Pascoais e Fernando Pessoa*. Salvador, Universidade da Bahia, 1957.
- _____. “O Barroco na Literatura – Padre Antonio Vieira”. In: *Lições de Cultura Luso-Brasileira*. Rio de Janeiro, Livros de Portugal, 1960.
- _____. “Velha Querela Teológico-Jurídica no Julgamento Inquisitorial de Vieira”. *Ibéria*, Rio de Janeiro, 5, 1961.
- _____. *Padre Antonio Vieira*. Lisboa, Presença, 1985.
- _____. “Padre Antonio Vieira e a Oratória Sagrada”. In: *Lições de Cultura e Literatura Portuguesas*. Vol. I.
- _____. “Prefácio”. In: VIEIRA, Antonio. *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*. (v. Bibliografia — V: Obras de Vieira).
- CORRÊA, Francisco de Aquino. “O Padre Antonio Vieira, Elo Simbólico da Cultura entre Portugal e o Brasil da Restauração”. *Mensário do Jornal do Comércio*, XII(2), nov. 1940.
- COSTA, Mário Nunes. “Fr. Teodósio da Cunha, Qualificador do Pe. Antonio Vieira em 1729”. *Arquivo de Bibliografia Portuguesa*, Coimbra, I(2), 1955.
- COUTO, Mário. “Que é que mais se Admira em Vieira?”. *Verbum*, Rio de Janeiro, XV(3), set. 1958.
- CRUZ, Sórora Juana Inês de la. “Crisis sobre un Sermon de un Orador Grande entre los Mayores, que la Madre Soror Juana Llamó Respuesta por las Galardas-Soluciones con que responde à la Facundia de Sus Discursos”. In: *Obras*. Madrid, Impr. de Angel Pasqual Rubio, 1725, vol. II.
- DAMANTE, Hélio. “Um Sermão de Vieira”. *Revista do Centro de Ciências, Letras e Artes de Campinas*, LIV(62-63), jan.-jun. 1955.
- DIAS, José de Oliveira. “Um Alto-falante de Vieira nos Púlpitos de Roma e da Toscana”. *Verbum*, Rio de Janeiro, PUC, XII, 1955.

- _____. “O Padre Antonio Vieira, ‘in signum cui contradicetur’”. *Verbum*, Rio de Janeiro, XV(3), set. 1958.
- DUARTE, Eustáquio. “Vieira, os Sinais e os Males”. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 2.4.1955.
- DURÃO, Paulo. *P. Antonio Vieira, SJ — Los Grandes Maestros de la Predicación*, Sal Terrae. Santander, 1926, 2 vols.
- _____. “Os Italianismos de Vieira”. *Brotéria*, Lisboa, LX(2), 1955.
- EXPOSIÇÃO *Bibliográfica no Bi-Centenário do Padre Antonio Vieira*. Lisboa, Imprensa Nacional, 1897.
- FERREIRA, Arnaldo. *Atualidade de Vieira*. São Luís, Tip. S. José, s/d.
- FIGUEIRA, Antonio Fernandes. “O Padre Antonio Vieira”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, I Congresso de História Nacional, 4ª Tese Oficial, Parte I, 1915.
- FLASCHE, Hans. “Der Persönliche Infinitiv im Klassischen Portugiesisch”. *Romanische Forschungen*, LX, 1947.
- FLORES, Luiz Felipe Baêta Neves. “Palavra, Mito e História no Sermão dos Sermões do Padre Antonio Vieira”. In: *Colóquio UERJ – Narrativa, Ficção e História*. Rio de Janeiro, Jurago, 1988.
- FONSECA, Francisco da. “Cartas”. In: *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, 19, 1897.
- FONTOURA, J. Neves da. “Ruy e o Padre Vieira”. *O Jornal*, Rio de Janeiro, 11.11.1949.
- FRÈCHES, Claude-Henri. “Contestation de Vieira au XVII^e siècle”. *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*, Münster, Aschendorff, XI, 1974.
- FROTA, Guilherme de Andréa. “Padre Antonio Vieira. Ensaio Bibliográfico Relativo ao Brasil”. *Ocident*, LXXI(340), 1966.
- GOMES, Eugênio. “Vieira e os Sinais do Céu”. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 26.3.1955.
- _____. “Antonio Vieira”. In: COUTINHO, A. (org.). *A Literatura no Brasil II, Parte II/ Estilos de Época, Era Barroca/Era Neoclássica*. 3ª ed. rev. e atual. Rio de Janeiro, José Olympio, 1986.
- _____. “Shakespeare e Vieira”. In: *Prata da Casa*. Rio de Janeiro, A Noite, s/d.
- _____. “Vieira e Rui”. In: *Visões e Revisões*. Rio de Janeiro.
- GONZALEZ, Henrique. “Um Soneto Satírico do Pe. Antonio Vieira”. *Ilustração Brasileira*, 45(225), jan.-fev. 1954.
- GOTAAS, Mary C. *Bossuet and Vieira – A Study in National, Epochal and Individual Style*. Washington, The Catholic University of America Press, 1953.
- GRAHAM, Thomas Richard. *The Jesuit Antonio Vieira and his Plans for the Economic Rehabilitation of Seventeenth-Century Portugal*. São Paulo, Divisão de Arquivo do Estado, 1978.
- HADDAD, Jamil Almansur. “Introdução a Vieira”. In: *Os Sermões de Vieira* (coletânea). São Paulo, Melhoramentos, 1963.
- HANSEN, João Adolfo. “Vieira, Estilo do Céu, Xadrez de Palavras”. *Discurso*, São Paulo, FFLCH-USP, 9, 1978.
- HAUBERT, Maxime. *L’Église et la défense des “sawages”*. *Le Père Antonio Vieira au Brésil*. Bruxelas, 1964.
- HAUENSCHILD, Maren. “Untersuchungen zum Stil Antonio Vieiras in seinen frühen Sermões”. *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*, Münster, Aschendorff, VI, 1967.
- HOFFMANN, Rüdiger. *Antonio Vieiras Rochuspredigt aus dem Restaurations Kriegsjahr 1642 (Texto Crítico e Comentários)*. Münster, Aschendorff, Série Vieira-Texte und Vieira-Studien, VI, 1981.
- HOMENAGEM do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia ao Grande e Famoso Orador Padre Antonio Vieira no Bi-Centenário de sua Morte. Salvador, 1897.

- HONORATI, Antonio. *O Chrysostomo Portuguez ou O Padre Antonio Vieira da Companhia de Jesus n'um Ensaio de Eloquencia Compilado dos Seus Sermões segundo os Principios da Oratoria Sagrada (Coletânea Comentada)*. Lisboa, Mattos Moreira & C., 1878-1881, 4 vols.
- INÁCIA, Sórora Margarida (Luís Gonçalves Pinheiro). *Apologia a Favor do R. P. Antonio Vieira da Companhia de Jesus da Província de Portugal. Porque se Desvanece, e Convence o Tratado, que com o Nome de Crísis Escreveu contra Ele a Reverenda Senhora Dona Joana Ignes da Cruz, Religiosa de S. Jerônimo da Província do México das Índias Ocidentais*. Lisboa, Of. de Bernardo da Costa, 1727.
- JUNCO, Alfonso. "Antonio Vieira en Mexico. La Carta Atenagorica de Sor Juana Inés de la Cruz". *Arquivo Histórico de Portugal*, I, 1932.
- KÖRNER, Karl-Hermann. "Textlinguistisches zu Portugiesisch 'porém' besonders in der 'História do Futuro' von Antonio Vieira". *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*, Münster, Aschendorff, XIII, 1977.
- LEITE, Ático Solidônio. *A Auctoria da Arte de Furtar*. Rio de Janeiro, Jornal do Commercio, 1917.
- _____. "Os Mestres da Língua — P. Antonio Vieira". *Revista da Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro, I(2), nov. 1919.
- LEITE, Serafim. "Para a Vida do Padre Antonio Vieira". *Mensário do Jornal do Comércio*, XVII(2), fev. 1942.
- LEITE, Serafim. (org.). *Novas Cartas Jesuíticas (De Nóbrega a Vieira)*. São Paulo, Brasiliana, 1940.
- _____. "O Padre Antonio Vieira e as Ciências Sacras no Brasil. A Famosa *Clavis Prophetarum* e seus Satélites". *Verbum*, Rio de Janeiro, PUC, I, 1944-1945.
- LEOPOLD, Radegundis. *Antonio Vieiras Predigt über "Maria Heimsuchung" (Texto Crítico e Comentários)*. Münster, Aschendorff, Série Vieira-Texte und Vieira-Studien, 1977.
- LINS, Ivan. "A Arte de Furtar e Seu Autor". *Correio da Manhã*, Jornal de Crítica, Rio de Janeiro, 31.1.1947.
- _____. *Aspectos do Padre Antonio Vieira*. Rio de Janeiro, S. José, 1956a.
- _____. "O Padre Antonio Vieira e a 'História das Idéias no Brasil' do Prof. Cruz Costa". *Revista de História*, São Paulo, 7(27), 1956b.
- LISBOA, João Francisco. *Vida do Padre Antonio Vieira*. São Paulo, Jackson, 1952.
- LOBO, Francisco Alexandre. *Memoria Historica e Critica ácerca do Padre Antonio Vieira, e das Suas Obras*. Coimbra, 1897.
- LOPES, Francisco Leme. "Assim Falou Vieira sobre Filosofia". *Verbum*, Rio de Janeiro, PUC, XV(3), set. 1958.
- MARTINS, Diamantino. "Vieira Psicanalista". *Revista Portuguesa de Filosofia*, Lisboa, 2, 1946.
- MARTINS, Mário, "O Pregador da Igualdade". *Manchete*, Rio de Janeiro, 657, 21.11.1964.
- MENDES, João. "Variações sobre o Padre Antonio Vieira". *Brotéria*, 54, 1952.
- _____. "Breve Introdução ao Padre Antonio Vieira". *Brotéria*, 62, 1956.
- _____. "Vieira, Homem Vertiginoso". *Brotéria*, 91, 1970a.
- _____. "Vieira e a Estética do Espelho". *Brotéria*, 91, 1970b.
- _____. "Vieira, Homem Fantástico". *Brotéria*, 92, 1971.
- _____. *Pe. Antonio Vieira*. Lisboa, Verbo, 1972.
- MENDES, Margarida Vieira. "Apresentação Crítica". In: *Sermões do Padre Antonio Vieira*. Lisboa, Seara Nova, 1982.
- MONIZ, Egas. "Sobre uma Frase do Padre Antonio Vieira". *Anhemi*, VIII(24).
- MONTELLO, Josué. "O Amor Profano e o Pe. Vieira". *Jornal do Comércio*, 26.7.1962.

- MORAIS, Eugênio Vilhena de. “A ‘*Clavis Phophetarum*’ do Pe. Antonio Vieira”. *A Ordem*, Rio de Janeiro, XIII(7), 1932.
- MORAIS, Júlio de. “Edições Clandestinas dos Sermões do P. Antonio Vieira”. *Brotéria*, Lisboa, XXX, 1939.
- MOREIRA, José (Gil de Agrobom). *As Contradições do Padre Antonio Vieira e Outros Escritos. Com uma Carta Autógrafa de Capistrano de Abreu*. Rio de Janeiro, 1943.
- MUHANA, Adma Fadul. *Os Recursos Retóricos na Obra Especulativa de Antonio Vieira*. Dissertação de Mestrado em Literatura Brasileira, USP–Serviço de Apoio Didático, 1989.
- NAGEL, Rolf. *Die Antonius predigt Antonio Vieiras an die Portugiesischen Generalstände von 1642 (Texto Crítico e Comentários)*. Münster, Aschendorff. Série Vieira-Texte und Vieira-Studien, I, 1972.
- NILÓ, Américo da Costa. *O Padre Antonio Vieira*. Rio de Janeiro, Real Gabinete Português de Leitura-Comp. Litográfica Ferreira Pinto, 1922.
- NITSCHKE, Anne. “Zum Stil Antonio Vieiras. Das Adjektiv in den fünf Sermões der Jahre 1637-1638”. *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*, Münster, Aschendorff, VIII, 1970.
- NUNES, Reginaldo. “Vieira e o Amor”. *Verbum*, Rio de Janeiro, XV(3), set. 1958.
- PALACIN, Luís. *Vieira e a Visão Trágica do Barroco*. São Paulo, Hucitec-INL-Fundação Nacional Pró-Memória, 1986.
- PÉCORA, Antonio Alcir Bernárdez. “Vieira: Teologia e Retórica (Um Projeto de Estudo)”. *Estudos Portugueses e Africanos*, Campinas, IEL–UNICAMP, 5, 1985.
- _____. “O Mistério Eficaz (Uma Análise do Sermão do Ssmo. Sacramento, 1645. de Vieira)”. *Estudos Portugueses e Africanos*. Campinas. IEL–UNICAMP, 10, 1987.
- _____. “O Demônio Mundo”. In: *O Olhar*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- _____. “O Desejado”. In: *O Desejo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989a.
- _____. “Vieira segundo Bernardo Soares”. *Remate de Males*, IEL–UNICAMP, 8, 1989b.
- PÉCORA, Antonio Alcir Bernárdez e OSAKABE, Haquira. “Vieira, segundo Pessoa”. *Jornal da Tarde*, 30.11.1985.
- _____. “Vieira segundo Fernando Pessoa”, *Estudos Portugueses e Africanos*, Campinas, IEL–UNICAMP, 7, 1986.
- PEIXOTO, Afrânio. *Breviário da Bahia*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Agir, 1946.
- _____. *Vieira Brasileiro*. Lisboa, Tip. da Empr. do Diário de Notícias, s/d. 2 vols.
- PENNA JUNIOR, Afonso. *A Arte de Furtar e o Seu Autor*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1946, 2 vols.
- PIMENTA, Alberto. “Enigmatismo, Simbolismo e Naturalismo do Sol nos Sermões do Padre Antonio Vieira”. *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*, Münster, Aschendorff, IX, 1972.
- POMBO, Rocha. “A Grande Figura do Padre Antonio Vieira”. *Revista Americana*, Rio de Janeiro, 3(2), abr. 1910.
- _____. “O Padre Antonio Vieira”, *Terra de Sol*, 7, jul. 1924.
- PONTES, Elói. “Prefácio”. In: LISBOA, J. F. *Vida do Padre Antonio Vieira*. (Bibliografia IV).
- REBELO, Marques. “Cartas Inéditas do Padre Antonio Vieira”. *Boletim de Ariel*, Rio de Janeiro, 3(10), jul. 1934.
- REIS, José Manuel Pereira dos. “Exaltação de Antonio Vieira”. In: *Comemorações Centenárias*. Lisboa, 1940.
- REQUIÃO, Altamirando. “A Sepultura do Padre Vieira”. *A Manhã*. Rio de Janeiro, 5.7.1950.
- RÉVAH, I. S. “Pétite contribution à la future édition des lettres du Pe. Antonio Vieira”, *Bulletin des études portugaises*, 11, 1947.
- RÉVAH, I. S. “Les Jésuites portugais contre l’Inquisition: La Campagne pour la fondation de la Compagnie Générale du Commerce du Brésil (1649)”, *Revista do Livro*, 3-4, 1956.

- RIBEIRO, Ernesto Carneiro. “Vieira como Clássico”. *Revista de Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro, I(6), jul. 1920.
- RIBEIRO, João. “A Autoria da Arte de Furtar”. *Revista do Brasil*, 2(5/20), ago. 1917.
- RICARD, Robert. “Antonio Vieira et Sor Juana Inês de la Cruz”. *Bulletin des études portugaises*, 12, 1948.
- RICARD, Robert. *Prophecy and Messianism in the Works of Antonio Vieira*. Washington, Academy of American Franciscan History, 1961.
- RODRIGUES, José Honório, “Antonio Vieira, Doutrinador do Imperialismo Português”, *Verbum*, Rio de Janeiro, 5, XV, fasc. 3, 1958.
- RODRIGUES, Francisco, “O Pe. Antonio Vieira, Contradições e Applausos à Luz de Documentação Inédita”, *Revista de História*. Lisboa, XI, 1922.
- ROMERO, Silvio. “O Padre Antonio Vieira e o Poeta Gregório de Matos”. *Revista Sul-Americana*, 1(21), 15.11.1889.
- ROQUETTE, J. J. “Epitome da Vida do P. Antonio Vieira”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, tomo VI, 1844.
- RÜHL, Klaus. “Biblischer Originaltext und Bibelversion in der Predigten Vieiras”, *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*, Münster, Aschendorff, V, 1965.
- SARAIVA, Antonio José. “Le Père Antonio Vieira S. J. et la liberté des indiens”, *Bulletin de la faculté des lettres de Strasbourg*, 41(8), 1963.
- _____. “Le Pe. Antonio Vieira et la question de l’esclavage des noirs au XVII^e siècle”. *Annales*, 6, 1967.
- _____. “Antonio Vieira, Menasseh Ben Israel et le Cinquième Empire”. *Studia Rosenthaliana*, I, 1972.
- _____. “Rusticano, uma Fonte Joaquitima de Vieira”. *Studia Iberica*, Bern-München, 1973.
- _____. *O Discurso Engenhoso*. São Paulo, Perspectiva, 1980.
- SARAIVA, Maria Isabel Paula. “Análise Estilística dum Sermão do Padre Antonio Vieira”. In: *Actas do IX Congresso Internacional de Lingüística Românica*. Lisboa, 1961, vol. II,
- SCHMIDT, Augusto Frederico. “Padre Vieira, Protector de Israel”. *O Globo*, Rio de Janeiro, 15-16-17.10.1964.
- SEIXAS, Romualdo Antonio de. “Breve Memória acerca da Naturalidade do Padre Antonio Vieira”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, XIX, 1856.
- SÉRGIO, Antonio. “Salada de Conjecturas a Propósito de Dois Jesuítas”. In: *Ensaíos*. Vol. V.
- _____. “A Correspondência Alegórica nos Sermões de Vieira”, *Anhembí*, II(6).
- _____. *Antero de Quental e Antonio Vieira perante a Civilização Cristã dos Seus Próprios Tempos*. Porto, Clube Fenianos Portuenses, 1948.
- _____. “Prefácio”. In: VIEIRA, Antonio. *Obras Escolhidos*. Vol. I.
- SILVA, Manuel Augusto Pirajá da. “A Sé da Baía e o P. Antonio Vieira”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia*, Salvador, 55, 1929.
- SILVEIRA, Alfredo Baltasar da. “Antonio Vieira e a Invasão Holandesa na Baía”. *Nação Brasileira*, Rio de Janeiro, XXXV(419), jul. 1958.
- SILVEIRA, Francisco Maciel. *Parentética e Persuasão em Antonio Vieira: Uma História do Futuro*. São Paulo, USP (Diss. de Mestrado), 1977.
- _____. “Os Sermões de Antonio Vieira”. *O Estado de S. Paulo*, 25.3.1979, Suplemento Cultural.
- SIMÕES, Roberto. “Padre Vieira e o Amor Mundano”. *Revista do Livro*, Rio de Janeiro, INL, 2(6), 1957.

- SOARES, José Carlos de Macedo. “Antonio Vieira — Afrânio Peixoto”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 210, 1951a.
- _____. “Antonio Vieira”. In: *Discursos Acadêmicos*. São Paulo, Academia Brasileira de Filologia, 1951b.
- SOUSA, Manuel Caetano de. *Oração Fúnebre nas Exequias do Revmo. P. Antonio Vieira da Companhia de Jesus*. Lisboa, 1730.
- TAUNAY, Afonso D’Escragnoille. “Inéditos de Antonio Vieira”. *Boletim de Ariel*, Rio de Janeiro, 2(10-11), jul.-ago. 1933.
- TOMÁS, Joaquim. “A Arte de Furtar e o Seu Autor”. *Jornal do Brasil*, 9.3.1947.
- TOURINHO, Eduardo. “Vieira”. In: *Alma e Corpo da Baía*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Pongetti, 1953.
- VALENTE, Vasco Pulido. “A Sociedade, o Estado e a História na Obra de Antonio Vieira (Para a História da Filosofia Política em Portugal no Século XVII)”. *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*, Münster, Aschendorff, VIII, 1970.
- VALLE, Sérgio. “Os Índios e o Padre Antonio Vieira”. *Ilustração Brasileira*, Rio de Janeiro, 24.6.1922.
- VIANA, Mário Gonçalves. *Pe. Antonio Vieira, Sermões e Lugares Selectos*. 3ª ed. Porto, 1954.
- _____. “Biografia Psicológica”. In: *Cartas do Pe. Antonio Vieira*. Porto, Domingos Barreira, s/d.

V. OBRAS DE VIEIRA

- CARTAS. Coord. e anotadas por J. Lúcio de Azevedo. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1925-1928, 3 vols.
- DEFESA *Perante o Tribunal do Santo Ofício*. Introd. e notas de H. Cidade. Salvador, Progresso, 1957, 2 vols.
- HISTÓRIA *do Futuro*. Introd., atualização de texto e notas por M. L. Carvalhão Buescu. Lisboa, Biblioteca de Autores Portugueses, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, com o patrocínio da Secretaria de Estado da Cultura e da Fundação Calouste Gulbenkian, 1982. [Utilizei esta edição para as citações feitas ao longo do livro.]
- HISTÓRIA *do Futuro* (Livro Antepreimeiro). Ed. crítica, prefaciada e comentada por J. van den Besselaar. Münster, Aschendorff, Série Vieira-Texte und Vieira-Studien, III, 1976, 2 vols.
- OBRAS *Escolhidas*. Pref. e notas de A. Sérgio e H. Cidade. Lisboa, Sá da Costa, 1951-1954, 12 vols.
- OBRAS *Inéditas*. Lisboa, J. M. C. Seabra & T. Q. Antunes, 1856-1857, 3 vols.
- OBRAS *Varias*. Lisboa, J. M. C. Seabra & T. Q. Antunes, 1856-1857, 2 vols.
- SERMÕES. São Paulo, Anchieta, 1943-1945, 16 vols. (Ed. fac-similada da ed. princeps — Lisboa, var. impr., 1679-1748, 15 vols.)
- _____. São Paulo, Editora das Américas, 1957-1959, 24 vols. (Ed. com ortografia atualizada, com textos segundo a ed. seiscentista, revistos por Frederico Ozanam Pessoa de Barros, sob a supervisão do Padre Antonio Charbel e do prof. A. Della Nina.) [Utilizei esta edição para todas as citações deste livro.]
- VOZ *Sagrada, Política, Rhetórica, e Metrica ou Supplemto a’s Vozes Saudosas da Eloquencia, do Espírito, do Zelo, e Eminente Sabedoria do Padre Antonio Vieira da Companhia de Jesus, Prégador de S. Magestade, e Príncipe dos Oradores Evangelicos*. Org. por André de Barros, S. J. Lisboa, Off. de Francisco Luiz Ameno, 1748.
- VOZES *Saudosas da Eloquencia do Espírito, do Zelo, e Eminente Sabedoria do Padre Antonio Vieira, da Companhia de Jesus, Prégador de Sua magestade, e Príncipe dos Oradores*

Evangelicos: Acompanhadas com hum Fidelissimo Echo, que Sonoramente Resulta do Interior da Obra Clavis Prophetarum. Concorda no Fim a Suavidade das Musas em Elogios Raros. Org. por André de Barros, S. J. Lisboa, Off. de Miguel Rodrigues, 1736, 2 vols.

(Página deixada propositadamente em branco)

OBRA PUBLICADA
EM CO-EDIÇÃO

