

POLÍTICA DO CÉU, POLÍTICA DE OBRAS

ALCIR PÉCORÁ
(UNICAMP)

I. A TÓPICA GLOBAL DE FINS E MEIOS

Quando a décima nona domingo **post pentecosten**, de 1639, celebrou também a festa mensal do Santíssimo Sacramento, Vieira lembrou a seu auditório, a partir da parábola do Rei que convida os súditos para as bodas de seu filho (Mt 22, 1ss), que Deus convoca a todos, sem exceção, para o banquete da Glória. Todavia, adverte, não se pode descuidar do banquete da terra para que o do Céu seja possível: é por meio do arbítrio face aos dilemas do tempo que se define a posse, ou não, da Bem-Aventura. E é como remate dessa proposição que fabrica uma de suas sentenças lapidares: “não há fim sem meios”¹.

Dada aqui como louvor dos instrumentos que a Igreja dispõe para salvação dos fiéis, a frase aponta também para uma dupla linha argumentativa presente na forma geral da oratória do jesuíta e que, aristotelicamente falando, funciona como uma verdadeira “tópica global” de seus enunciados persuasivos. A primeira delas postula que a distinção entre fins e meios implica a inalienabilidade de ambos entre si. A fórmula, nesse caso, poderia ser traduzida por “se há fins, então há meios (que conduzem a eles)”. Assim, se a Glória Celestial define-se no âmbito dos fins, como esperança e destinação natural, é necessário que seja buscada por instrumentos fornecidos no âmbito mediático e operativo, que, na chave do jesuitismo militante de Vieira, é sempre não-contemplativo e admite um importante aspecto jurídico-institucional. É lugar comum dos enunciados vicirianos que os meios temporais são ineludíveis, isto é, que as obras, enquanto instâncias decisivas da salvação, têm o mesmo estatuto irrevogável dos fins a que visam. Em termos genéricos, pois, este lugar retórico postula como natural que a via salvífica apenas se anda com passos imperfeitos --, que são, contudo, por isso mesmo, passíveis de perfeição, ou, perfectíveis.

Compreende-se, a partir daí, que a Vieira não repugna combinar considerações de natureza espiritual, mística, ou ético-moral com outras relativas à ação nos negócios mundanos, que dizem respeito, como diz, a uma “política de obras”. Já em seus primeiros sermões encontram-se exemplos desta posição, como é o caso do **Sermão de São Sebastião**, de 1634, que elogia no santo a proporção que encontra entre fé e

¹Cito os trechos dos **Sermões** de Antonio Vieira pela edição paulista, em 24 volumes, lançada pela Edameris, em 1957. A frase em questão aparece à p. 297 do V volume.

habilidade política, de modo a encobrir “a verdade da fé com a política das obras” e “a política das obras com a dissimulação da fé”²:

“Toda a sua vida era uma dissimulação da vista, toda era um enigma da opinião, e toda era uma metáfora do que não era, porque, parecendo que toda se empregava em dar a César, só dava a Deus o que era de Deus”³.

Isto quanto à primeira direção semântica contida na máxima assinalada, “não há fim sem meios”. Há uma segunda, tão necessária quanto esta, para um mapeamento verossímil dos argumentos de Vieira. Se é inevitável a existência de meios para que se atenda ao fim, o jesuíta considera igualmente que tais meios são efeito de uma natureza transcendente, que ordena-os providencialmente para uma finalidade divina, catolicamente presente na própria Causa dos meios. A tradução da expressão, neste sentido, seria algo como “se há meios, então há fins (a que conduzem)”. Ou seja, na acepção argumentativa, os fins implicam circunstâncias mediáticas e demandam uma política, no segundo, o plano divino suposto no mundo dos homens não a enseja menos: é dele que se pode extrair a matriz de uma perfeita política, isto é, ao mesmo tempo, justa, racional, moral e eficaz. Dizer que existe uma providencialidade de meios significa afirmar que estão orientados por uma “política do céu”, como a nomeia Vieira no **Sermão da Terceira Domingo do Advento**, de 44⁴. Aí, propõe que a providência divina para as coisas humanas, inscrita nos signos das Escrituras, assinala o melhor modelo para a política do mundo: quanto mais espelhar-se na política divina, tanto mais a política das obras fará coincidir o êxito temporal e a via salvífica. Não há contradição de domínio aqui: perfeita Providência e operações humanas imperfeitas são proporcionalmente harmônicas, afecções da luz divina, conciliadas no universo analógico da criação. O Céu é modelo tanto de prática moral, quanto de arte política, entendida como técnica justa e racional de operação de meios.

Assim, na oratória militante de Vieira, Cristo é sempre “supremo monarca, e exemplar de todo o bom governo”⁵. A política temporal sempre ganha em atender ao modelo celeste, seja no tocante ao funcionamento da máquina de estado, tema caro aos escolásticos, seja no que diz respeito às virtudes necessárias ao Príncipe para a condução de seu governo, tema mais debatido pela tradição retórica e humanista, em que se insere historicamente o tratado de Maquiavel⁶. Neste último caso, para dar um

²Vol. XXIII da edição citada, p. 28.

³Idem, p. 29.

⁴A expressão ocorre várias vezes neste sermão; cf., por exemplo, a que se dá à p. 388, vol. XIII da edição citada.

⁵Idem, p.386.

⁶Nos capítulos iniciais do primeiro volume de seu **The Foundations of Modern Political Thought** (Cambridge, Cambridge University Press, 1978, 2 v.), especialmente em **Rhetoric and Liberty** e **Scholasticism and Liberty**, Quentin Skinner discute os contrastes entre as tradições retórica e escolástica no trato da política nos primórdios do Renascimento. Nesse sentido, afirma: “So the scholastic writers spend little time on the favourite rhetorical pursuit of advising rulers and magistrates and how best to speak, write and generally comport themselves in the most persuasive style. They tend instead to devote their main attention to the machinery of government. They present themselves less as moralists than as political analysts,

exemplo de apropriação vieiriana de uma tópica maquiavélica, dando-lhe contudo um lastro teleológico inexistente na fórmula do florentino, pode-se tomar um passo do **Sermão de São Pedro**, de 44, que refere os males da irresolução do Príncipe. A passagem bíblica de que tira a lição é a do legado divino das chaves a Pedro:

“E qual há de ser o officio ou o exercício destas chaves? Fechar e abrir? Não diz isso o Senhor. As chaves que abrem e fecham podem abrir para dentro e fechar para fora. Por isso vemos os tesouros tão estreitos e tão fechados para os outros, e tão largos e tão abertos para os que têm as chaves. Que havia logo de fazer com elas São Pedro? Atar e desatar, diz Cristo: **Quodcumque ligaveris, erit ligatum, quodcumque solveris, erit solutum.** -- A peste do governo é a irresolução. Está parado o que havia de correr, está suspenso o que havia de voar, porque não atamos nem desatamos. Não de balde escolhe Cristo para o governo da sua casa um homem tão resoluto como Pedro. Se Cristo lhe não mandara embainhar a espada, bem necessárias lhe eram as ataduras para as feridas. Assim há de ser quem há de obrar, e não homens que nem atam nem desatam”⁷.

Também em relação às operações de Estado, Vieira vai buscar nas Escrituras o seu modelo, incluindo-se as do Tesouro, tratadas com o estatuto de **res quasi sacra**⁸. Pode-se exemplificar o ponto com a leitura que faz da parábola das dez virgens que aguardam a chegada do Senhor (Mt 25, 1ss.), extraindo dela uma precisa lição de política econômica:

“Muitas vezes tenho buscado em que consistiu a loucura das virgens néscias, porque à primeira vista eu não vejo mais milagres nas prudentes. Se as prudentes ornaram as lâmpadas, também as néscias as ornaram; se as prudentes saíram a receber o Esposo, também as néscias saíram; e, se as néscias adormeceram, também as prudentes não vigiaram: **Dormitaverunt omnes et dormierunt.** -- Pois, em que esteve a loucura tão canonizada? Esteve em que as néscias, tendo menos cabedal de azeite que as companheiras, não souberam poupar com a indústria o que as outras gastavam na abundância. Quiseram luzir quando haviam de poupar, e vieram a mendigar quando haviam de luzir: **Date nobis de oleo vestro: quia lampades nostrae extinguitur.** -- Apagaram-se-lhes as luzes, porque não souberam estreitar os cintos; não souberam poupar antes, não puderam luzir depois”⁹.

Prédica moral, piedade cristã e prática econômica são perfeitamente harmônicas quando acertam com o modelo justo:

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” (op. cit., p. 60, 2º vol.).

⁷Sermão de São Pedro (1644); vol. XVI, p.17 da edição citada.

⁸Cf. o que diz João A. Hansen a propósito do tratamento da questão do Tesouro por parte do Senado da Câmara da Cidade da Bahia, no XVII: “(...)o Tesouro, na medida em que pertence à potência pública, é **res quasi sacra**, coisa quase sagrada que constitui e mantém a vida da República como corpo dinamicamente integrado: o Tesouro é sua alma e substância, nela circulando como o sangue, que é sagrado e que ocorre como sua metáfora” (*A Sátira e o Engenho. Gregório de Matos e a Bahia do Século XVII*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989 -- citação à p. 93).

⁹Sermão de S. Roque (44), vol. XX, p. 211, op. cit.

“Que bem emendou esta ignorância das virgens néscias a prudência e a Providência de S. Roque! Contentou-se com satisfazer à necessidade, e não ao apetite; à natureza, e não à vaidade; por isso pôde resplandecer em obras de caridade tão excelentes, e servir ao Rei com tanta liberalidade e grandeza(...)”¹⁰.

Considerada na dupla direção de “política de obras” e de “política do céu”, a oratória de Vieira catoliciza lugares comuns da invenção clássica, como o **topos** ciceroniano da racionalidade e utilidade da moral¹¹. Desde que se adicionem aí os critérios salvíficos de **excelência** cristã, não resta dúvida de que, para o jesuíta, a moral é efeito da razão, e, enquanto tal, virtualmente capaz de efetuar o fim proposto. Portanto, ao contrário da tendência maquiavélica, a posição do catolicismo militante atribui grande peso à **eficácia** provável do fato moral, ou, enfim, à possibilidade de construção de uma “política” bem sucedida em torno dele¹².

O pragmatismo suposto na razão moral inclui-se na tópica geral da “conveniência da fé”, que designa os argumentos que dispõem os bens celestiais duráveis e os **temporalia** efêmeros na mesma Tesouraria. Assim, na alegoria citada do banquete da Glória, a “razão oculta” que Vieira desempenha é relativa ao mistério de que fossem mais lavradores e mercadores que gente de outros ofícios os convidados por Deus, e contudo não quiseram atender ao chamado:

“De ninguém se podia reccar menos esta desatenção, que dos mesmos a quem o rei mandou chamar. Mandou chamar lavradores, que são os que foram para a sua lavoura, e mercadores, que são os que foram para a sua negociação. E por que mais lavradores e mercadores que gente de outro trato ou de outros ofícios? Porque assim o lavrador como o mercador, são homens que têm por exercício e profissão acrescentar o cabedal. O lavrador semeia pouco para colher muito; o mercador compra por menos para vender por mais. E por isso mesmo assim aos lavradores como aos mercadores os devia trazer à mesa do rei o seu próprio interesse”¹³.

E se dar os bens temporais em troca dos eternos já é **lucro**, garantir ainda a posse de ambos é privilégio exclusivo da razão moral cristã. Daí que, para Vieira, erram os “políticos”, isto é, os adeptos da “separação” maquiavélica entre a Ética, domínio que recobre as práticas morais, e a Política, domínio das práticas necessárias ao governo

¹⁰ **Idem, ibidem.**

¹¹ Para a discussão a respeito da presença desse **topos** nas formulações políticas da época renascentista, ver o citado **Maquiavel**, de Q. Skinner, em especial o capítulo dedicado à “herança clássica” nos livros de aconselhamento de Príncipes (p. 39ss).

¹² Algumas referências importantes da questão da “eficácia” da moral na prática política podem ser conferidas em **Lições de Filosofia do Direito** de Giorgio Del Vecchio (Coimbra, Armênio Amado, 1979, Col. **Studium**, números 58 e 59), especialmente o capítulo “A Filosofia do Direito na Idade Moderna”, p. 77ss.

¹³ **Sermão da Dominga XIX Depois de Pentecoste** (1639), vol. V, p. 299, **op. cit.**

eficaz da coisa pública, pois deixam de considerar em seus cálculos o ganho terreno da adesão à fé¹⁴.

II. GUERRA, JUSTIÇA E ADMINISTRAÇÃO

Para examinar esta questão mais de perto, é especialmente relevante considerar-se o que Vieira pensa das funções próprias do Rei, cabeça do organismo hierárquico do Estado e “alma do reino”¹⁵, ocasião natural da ordenação política, ao lado da “Fé” e da “Lei”¹⁶.

Em primeiro lugar, Vieira tem inúmeras passagens dedicadas à Guerra, ofício real usurpado da nobreza e decisivo na construção da soberania moderna. Apenas para exemplificar, na década de 30, “guerra”, para ele, assinala sobretudo os ataques holandeses sofridos pela Bahia. A tendência de seus sermões diante deles é afirmar a relevância dos esforços dispensados na organização militar da cidade, e, ao mesmo tempo, ressaltar a ação da Graça divina como principal protagonista no êxito de sua defesa. Os dois pontos, uma vez mais, não implicam contradição. Para entender isto, é preciso considerar que a Graça, aqui, não é abscondita: oferece-se concretamente nos instrumentos de piedade e caridade cristãs fornecidos pela Igreja institucional. É corrente nos sermões o louvor destes instrumentos, cuja adoção coletiva, aliada aos méritos da iniciativa temporal, apenas pode sustar a vitória inimiga sempre iminente.

Assim é que Vieira vai insistir, por exemplo, no valor de combate das orações, chamando-as mesmo “instrumentos bélicos”:

“A milícia de nossos inimigos e a nossa -- ó companheiros -- segue mui diferentes máximas: eles põem o seu poder e toda a sua confiança na multidão da sua cavalaria e nas máquinas dos seus carros. Porém, nós, que temos outra fé e outra experiência, posto que com as armas nas mãos, não pomos a confiança nelas, mas todo o nervo da nossa

¹⁴A questão é apresentada em vários sermões de Vieira, alguns deles citados mais à frente; ressaltaria, entretanto, o interesse da argumentação desenvolvida no **Sermão do Santíssimo Sacramento**, de 45, especialmente no trecho em que Vieira elege como “adversário” de sua pregação justamente a figura do “político” e propõe-se a demonstrar-lhe, com a potência única da “razão”, sem apelo a quaisquer critérios de fé, o “interesse” das práticas católicas na “conservação” do Estado cristão (ver vol. I da edição citada, p. 178ss.). O décimo número da revista **Estudos Portugueses e Africanos** (Campinas, IEL/Unicamp, 1987), inclui um estudo meu sobre este sermão (“O Mistério Eficaz”).

¹⁵**Sermão de Quarta-Feira de Cinzas**, apenas escrito, vol. XIII, p.314, **op. cit.**

¹⁶Conferir, por exemplo, o **Sermão de Dia de Reis**, de 1641, quando observa a ausência de “honra” e “autoridade” na América anterior à descoberta: “Como cada uma das outras partes do mundo mandou um rei por embaixador, e a América não tinha rei que mandar, que nem fé, nem lei, nem rei havia nestas partes, não quis ir com as companheiras a Belém, por não aparecer lá com menos autoridade” (vol. XXIII, p. 157-8, **op. cit.**). A mesma observação é retomada num passo muito mais conhecido do **Sermão da Epifania**, de 62, quando Vieira a transpõe para a gramática tupi: “A língua geral de toda aquela costa carece de três letras: F, L, R: De F, porque não tem fé, de L, porque não tem lei, de R, porque não tem rei: e esta é a polícia da gente com quem tratamos” (vol. VII, p. 350, **op. cit.**).

guerra consiste em outros instrumentos bélicos, muito mais fortes, que são as orações e preces com que invocamos a Deus (...)”¹⁷.

O próprio Rosário ganha foro e divisão militar:

“Os romanos ordenavam os seus exércitos repartidos em três linhas: na primeira, os soldados que chamavam rosários; na segunda, os que chamavam acentos; na terceira os que chamavam triários; e na mesma forma ordenou a Senhora o seu rosário, repartidos nas três partes a que nós chamamos terços. Assim como nos exércitos romanos a cada dez soldados presidia e assistia um cabo, chamado por isso decurião, assim vemos nas contas do Rosário que cada fileira de dez Ave-Marias preside e precede um Padre-Nosso. Tão composto e tão ordenado é este poderosíssimo exército da Senhora, e por isso terrível e formidável: **Terribilis ut castrorum acies ordinata**”¹⁸.

O mesmo teor bélico descobre Vieira em outras atividades pias e religiosas, como as da Casa da Misericórdia, que assiste a doentes, feridos e pobres, e cuja prática caridosa interpreta como bandeira de guerra contra o inimigo ímpio e, por isso, imoral:

“(…)O que fez diz a mesma Senhora que foi instituir nela, e com ela, e por ela, uma ordem chamada da caridade, que é a Irmandade da Misericórdia: **Ordinavit in me charitatem**. -- E que mais? Admiravelmente o texto hebreu: **Vexillum posuit in me charitas**: Essa mesma Ordem da Caridade e Irmandade da Misericórdia levantou em mim a sua bandeira, sendo eu na mesma bandeira a sua insígnia. -- E essa bandeira é de paz ou de guerra? De guerra, e militar, dizem todos os expositores da palavra **ordinavit**”¹⁹.

É ainda a relação essencial do campo de guerra com as práticas morais e religiosas que explica, para Vieira, a formação excelente do soldado. O “temor de Deus” e a “boa consciência”, mais do que qualquer outro exercício ou arte, fazem com que o guerreiro perca o medo da morte e ganhe coragem:

“Se quereis, senhor, alcançar vitória de vossos inimigos, fazei capitão dos vossos exércitos o medo de Deus. -- Parece paradoxo, para vencer fazer capitão o medo. Mas o mesmo santo dá a razão do seu dito, e não por um, senão por dois fundamentos. O primeiro porque o temor de Deus, que consiste na observância de sua lei e na boa consciência dos soldados, não só faz pelejar com valor, que não basta para vencer, mas com valor e ventura: com valor, porque quem tem boa consciência, não teme a morte; e com ventura, porque quem teme e obedece a Deus, ajuda-o Deus (...)”²⁰.

¹⁷Sermão da Visitação de N.Sa. a Santa Isabel(38), pregado na Igreja da Misericórdia da Cidade da Bahia; vol. XVI, p. 322, *op. cit.*

¹⁸Sermão XII do Rosário, pregado em 39 na Sé da Bahia; vol. IX, p. 171-2, *op. cit.*

¹⁹Sermão da Visitação de N. Sa. a Santa Isabel, 38, *op. cit.*, vol. XVI, p. 349.

²⁰Sermão da Santa Cruz, de 1638, *op. cit.*, vol.XIV, p. 251.

E, da mesma forma, interpretando figuradamente o episódio bíblico da fuga de Davi diante de seu filho Absalão (Sl 3, 1), Vieira demonstra que essencialmente é o ato imoral do pecado que corrompe as forças dos soldados:

“Foge de Absalão Davi, aquele que por nome e por antonomásia era o valente: **David, idest, manu fortis**. -- E por quê? **Quia peccatum illum imbellem fecit**: Porque o seu pecado, de valente o fêz fraco, de animoso o fêz covarde, de guerreiro e belicoso o fêz imbele”²¹.

Os argumentos de Vieira a respeito de outra função real, a da aplicação da Justiça, também devem ser pesados aqui. Conforme a tradição aristotélica, divide-a em “punitiva” e “distributiva”²², ambas necessárias à paz interna do Reino. Assim, em 1640, na Bahia, diante do recém-empossado Vice-Rei do Brasil, o Marquês de Montalvão, afirma:

“A enfermidade do Brasil, Senhor, é, como a do menino Batista, pecado original. -- Santo Tomás e os teólogos definem o pecado original com aquelas palavras tomadas de Santo Anselmo: **Est privatio justitiae debitae**. Falta da devida justiça. -- Bem sei de que justiça falam os teólogos, e o sentido em que entendem as palavras, mas a nós, que só buscamos a semelhança, servem-nos assim como soam. É pois a doença do Brasil **privatio justitiae debitae**. Falta da devida justiça, assim da justiça punitiva, que castiga maus, como da justiça distributiva, que premia bons. Prêmio e castigo são os dois polos em que se revolve e sustenta a conservação de qualquer monarquia, e porque ambos estes faltaram sempre ao Brasil, por isso se arruinou e caiu. Sem justiça não há reino, nem província, nem cidade, nem ainda companhia de ladrões que possa conservar-se”²³.

Quanto à justiça distributiva, Vieira discute a sua aplicação em várias situações da vida política, como as que dizem respeito ao prêmio de serviços e ofícios, ou ao pagamento de Impostos pelos “estados” do Reino. Nesta questão, crucial para o equilíbrio das finanças reais, defende a “universalidade” dos impostos, princípio de justiça a tornar suportável a carga fiscal, assentado nos conceitos de “equidade” aristotélico e de **aequitas** do direito romano, relidos catolicamente²⁴. Isto supõe que a legitimidade da lei apenas se define quando repõe os princípios racionais da lei divina e natural infusa e é, ainda, considerada à luz de suas circunstâncias de aplicação. Seja,

²¹ *Idem*, p. 250.

²² A respeito dessa vertente aristotélica de reflexão na filosofia do direito, ver Giorgio Del Vecchio, *op. cit.*, p. 44ss.. A justiça distributiva basicamente “preside à distribuição das honras e dos bens e tem por fim obter que cada um receba daquelas e destes porção adequada ao seu mérito” (p. 45). Entretanto, para evitar possíveis anacronismos, Del Vecchio destaca o fato de que Aristóteles supunha a desigualdade de mérito das pessoas, o que implicava que, para que fossem justas, as recompensas não deveriam ser iguais: “A Justiça distributiva consiste, portanto, em uma relação proporcional que Aristóteles, não sem algum artifício, define como uma proporção geométrica” (p. 45-6).

²³ *Sermão da Visitação de Nossa Senhora*, 1640, vol. XIV, *op. cit.*, p. 328-9.

²⁴ Ver a propósito dessas noções a obra citada de G. del Vecchio, especialmente p. 47 e 56-7.

para exemplo, um trecho do **Sermão de Santo Antonio**, de 42, quando toma por **análogo principal** de suas **agudezas** a figura do “sal”:

“Queremos, senhores, que o sal, qualquer que for, não seja desabrido? Queremos, que os meios de conservação pareçam suaves? **Non pro una gente, sed pro universo mundo**: Não sejam os remédios particulares, sejam universais; não carreguem os tributos somente sobre uns, carreguem sobre todos. Não se trate de salgar só um gênero de gente: **Non pro una gente** -- reparta-se, e alcance o sal a terra: **Vos estis sal Terrae**”²⁵.

Mas se a equidade fornece um fundamento moral seguro para o direito, a aplicação efetiva da justiça supõe o comando capaz de fazer cumprir a lei²⁶. Em Vieira, isto implica reforçar a intervenção do poder do Paço sobre os tradicionais foros locais, vale dizer, justificar e incentivar a emissão centralizada da Lei, desde que fundada sobre a razão. Depois, implica acentuar as virtudes da justiça punitiva como condição da existência do organismo nacional. Isto é sobretudo visível nos sermões pregados no Brasil, quando a distância e o isolamento em relação à Metrópole afrouxam a atinência à lei e retardam o castigo dos súditos que se esquivam do cumprimento de suas disposições. Em 1640, a propósito de tal situação, agravada pelos distúrbios provocados pelas escaramuças holandesas, Vieira afirma:

“Houve roubos, houve homicídios, houve desobediências, houve outros delitos muitos e enormes, que não sei se chegaram a tocar na religião, mas nunca houve castigo, nunca houve um rigor que fizesse exemplo. Muitos bandos se lançaram muito justos, muitas ordens se deram muito acertadas, mas, como disse Aristóteles, as leis não são boas porque bem se mandam, senão porque bem se guardam. Que importa que fossem justos os bandos, se não se guardavam mais que se se mandara o que se proibia? Que importa que fossem acertadas as ordens, se nunca foi castigado quem as quebrou, e pode ser que nem reprimido?”²⁷.

E apenas para mencionar um aspecto da aplicação da justiça no tocante ao índio -- que já tratei em estudos mais alentados --, salientaria aqui o dever moral particular que Vieira associa ao poder suposto no “ofício” doméstico do senhor frente ao servo. Ele diz, por exemplo:

²⁵ *Op. cit.*, vol. XIX, p. 28.

²⁶ Sob este aspecto, a posição defendida por Vieira é próxima à de Jean Bodin, salientando-se os limites impostos pela lei natural ao comando real. Ver, a propósito, a discussão das idéias de Bodin por Perry Anderson em “Classes e Estado: Problemas de Periodização” (in **Poder e Instituições no Antigo Regime**, *op. cit.*, p.132); para uma análise comparativa delas em relação a Portugal e Espanha, ver **Jean Bodin na Península Ibérica** (Paris, Calouste Gulbenkian, 1978) e “Bodin e Camões” (in **A Expressão do Poder em Luís de Camões**, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1988, p. 245ss.), ambos de Martim de Albuquerque.

²⁷ **Sermão da Visitação de Nossa Senhora**, 1640, *op. cit.*, vol. XIV, p. 330.

“O mesmo Tertuliano, a quem há pouco interpretávamos, disse com igual juízo, que assim como Deus, quando dá o poder, delega no homem a representação da sua divindade, assim com o mesmo poder delega nele a imitação da sua paciência (...)”²⁸.

E depois:

“De sorte que o exemplo e imitação da paciência de Deus é uma segunda delegação com que Deus delega no homem, não a sujeição, senão a autoridade da paciência: **Patientiae auctoritatem** -- para que entendam os que mandam e governam, que tão fora está a paciência de os desautorizar, que antes por ela cresce e se lhes dobra a autoridade nesta segunda delegação: uma vez delegados de Deus no poder da sua divindade, e outra vez delegados do mesmo Deus na imitação e autoridade da sua paciência: **Patientiae auctoritatem delegat**”²⁹.

Ou seja, o exercício de um poder delegado divinamente obriga à adoção de uma prática virtuosa, sem a qual rompe-se o compromisso suposto na delegação e anula-se a sua legitimidade. Ser portador de um poder significa, pois, ter esse poder limitado por uma lei moral acima de si. Por sua vez, a lei moral é fonte de direito do exercício do poder: adotá-la não o diminui, antes, confirma o fundamento sublime da hierarquia.

Isto fica mais claro se se considerar que a questão da justiça refere, aqui, o âmbito da **res publica**, que inclui as virtudes supostas no fortalecimento do Estado cristão. A discussão individual ou subjetiva dela jamais se autonomiza da esfera pública, o que, desde logo, torna anacrônica qualquer distinção nítida nos sermões entre Moral e Direito. Esta passa a existir apenas quando o jurista Cristiano Tomásio propõe, ao final do século XVII, a separação entre uma instância de “intenção”, de “foro interno”, e outra referente ao “foro externo” das ações³⁰. Além disto, como já se viu, não há aqui qualquer possibilidade verossímil de dissociação dos domínios da Moral e da Teologia. Quer dizer, em sua essência pública, a pessoa é passível de julgamento punitivo se não escolhe a norma virtuosa:

“Pois, se Moisés era tão arrebatado e iracundo, e tão áspero de condição, como agora se mostra tão manso e tão benigno, que daí lhe começou o nome de **vir mitissimus super omnes**? -- Porque então obrava em particular, agora como Deus de Faraó. Este nome de Deus era o santelmo, que na maior fúria das tempestades lhe serenava as ondas. Que

²⁸Sermão da Segunda Quarta-Feira da Quaresma, pregado na Igreja da Misericórdia da Bahia, em 1638. **Op. cit.**, vol. XVI, p. 100.

²⁹**Idem**, p. 100-1.

³⁰A propósito da filosofia do direito de Tomásio, ver o estudo citado de del Vecchio (**op. cit.**, p. 107ss.). Mais particularmente, quanto ao anacronismo da distinção, que por sua vez postula contradição, entre “direito público” e “direito privado”, conferir o texto de Antonio Manuel Hespanha que abre a coletânea **Poder e Instituições no antigo regime** (Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984). O autor afirma: “Na verdade, a teoria social e jurídica da Idade Média e da Época Moderna, embora distinga o interesse dos particulares do interesse geral, considera-os como componentes harmônicas numa unidade mais vasta: *o bem comum*” (**op. cit.**, p. 29).

havia de fazer aquele delegado de Deus, que debaixo do mesmo nome o representava, não imitar a sua paciência?”³¹.

Finalmente, uma terceira atribuição real em que seria preciso examinar as relações admitidas por Vieira entre “política de obras” e “política do céu” diz respeito ao foro administrativo do reino. Aqui, a sua argumentação pressupõe a pertinência do critério ético-religioso à racionalização das atividades administrativo-burocráticas do Estado. Um exemplo é a sua sistemática defesa da distribuição dos ofícios e cargos segundo os méritos, com o conseqüente enfraquecimento do sistema aristocrático de privilégios e títulos de mercê, por vezes hereditários, que comprometiam, mais que o Tesouro, a soberania real:

“E quanto ao concurso dos pretendentes e competidores, quando os homens são os que pretendem os ofícios, e não eles aos homens, tão fora está esta multidão de acrescentar autoridade ao ofício, que antes se desacredita a si e a ele. E se não, digam os mesmos pretendentes por que pretendem os ofícios. Ou pela honra, ou pelo interesse. Se pela honra, mal a podem dar ao ofício os que se pretendem honrar com ele; e se pelo interesse, bem se vê que não querem o ofício para o servir, senão para se servirem dele; e onde ficará o ofício mais autorizado, onde servir, ou onde for servido? Pelo contrário, quando o ofício é o pretendente do homem, sendo o homem sempre o mais digno, na mesma dignidade do homem pretendido se conserva a autoridade do ofício do pretendente, e na exclusão dos indignos, sempre excluídos, fica sempre a autoridade segura de se arriscar ou perder”³².

O critério aristocrático da “honra”, isto é, o reconhecimento público de virtude, mérito e **gens**³³, bem como o imperativo “maquiavélico” ou “político” do “interesse”, são ambos subsumidos pela instância real devotada ao Bem Comum. Aliás, a argumentação largamente tributária da Escolástica que Vieira adota a propósito das questões administrativas do Reino conduz à idéia de que todo ato racional de governo está acima dos interesses particulares das ordens. A **virtus** administrativa exige a consideração de uma Ordem capaz de equilibrar as demais, que se põe analogamente na função da cabeça que zela pela saúde, pela “concordia”, do “corpo místico” do Reino³⁴.

³¹Idem, p. 102.

³²Sermão da Terceira Domingo do Advento, 44, op. cit., vol. XIII, p. 398.

³³Ver a respeito do aspecto social, político e marcadamente hierárquico da “honra” no “Siglo de Oro” o conhecido **Poder, honor y élités en el siglo XVII** (Madrid, Siglo XXI, 1979), de José Antonio Maravall; sobre a origem destes aspectos no **honos** latino, ver “A Honra no Drama Românico dos séculos XVI e XVII” nos **Ensaio de Filologia Românica I**, de Harri Meier (RJ, Grifo/MEC, 1973).

³⁴Sobre as concepções neo-escolásticas da sociedade política como organismo místico, ver o capítulo “**The Revival of Thomism**”, do citado **The Foundations of Modern Political Thought**, vol. II, **The Age of Reformation**, de Quentin Skinner (p. 135ss.). Sobre as decorrências absolutistas delas, ver o capítulo seguinte “**The Limits of Constitutionalism**”, especialmente sua segunda parte (“**The Absolutist Perspective**” -- p. 178ss.). Para uma discussão mais pormenorizada dos termos monárquicos postos por Suárez e Vitoria, os dois maiores expoentes da Segunda Escolástica, ver “Suárez, jurista” de Manuel Paulo Merêa (*Revista da Universidade de Coimbra*, 6, 1917).

Eis como Vieira o diz, incorporando ao “sal” da alegoria citada os “elementos” da **phasis**:

“Assim como o sal é uma junta de três elementos, fogo, ar e água, assim a república é uma união de três estados, eclesiástico, nobreza e povo. O elemento do fogo representa o estado eclesiástico, elemento mais levantado que todos, mais chegado ao céu e apartado da terra; elemento a quem todos os outros sustentam, isento ele de sustentar a ninguém. O elemento do ar representa o estado da nobreza, não por ser a esfera da vaidade, mas por ser o elemento da respiração, porque os fidalgos de Portugal foram o instrumento felicíssimo por que respiramos, devendo este reino eternamente à resolução de sua nobreza os alentos com que vive, os espíritos com que se sustenta”³⁵.

E continua:

“Finalmente, o elemento da água representa o estado do povo: -- **Aquae sunt populi** -- diz um texto do Apocalipse -- e não como dizem os críticos, por ser elemento inquieto e indômito, que à variedade de qualquer vento se muda, mas por servir o mar de muitos e mui proveitosos usos à terra, conservando os comércios, enriquecendo as cidades, sendo o melhor vizinho que a natureza deu às que amou mais. Estes são os elementos de que se compõe a república. Da maneira, pois, que aqueles três elementos naturais deixam de ser o que eram, para se converterem em uma espécie conservadora das coisas: **Ex eo quod fuit, in alteram speciem commutatur** -- assim estes três elementos políticos hão de deixar de ser o que são, para se reduzirem unidos a um estado que mais convenha à conservação do reino”³⁶.

Mas é preciso lembrar que o Bem Comum jamais se autonomiza do movimento providencial que orienta a história para sua finalidade cristã. Daí também que a unidade em torno do Rei capaz de assegurar o Bem coletivo seja necessariamente política e teológica. Conceitos como os de “concórdia” ou “fraternidade” indicam tanto princípios cristãos quanto efeitos de uma política eficaz de superação das facções e interesses particulares das ordens:

“Só digo, por conclusão, e em nome da pátria o encareço muito a todos, que ninguém repare em dar com generoso ânimo tudo o que se pedir -- que não será mais do necessário -- ainda que para isso se desfaça a fazenda, a casa, o estado, e as mesmas pessoas, porque, se pelo outro caminho deixarem de ser o que são, por este tornarão a ser o que eram: **Vos estis sal terrae**. A água, deixando de ser água, faz-se sal, e o sal, desfazendo-se do que é, torna a ser água. Neste círculo perfeito consiste a nossa conservação e restauração. Deixem todos de ser o que eram, para se fazerem o que devem; desfaçam-se todos como devem, tornarão a ser o que eram”³⁷.

³⁵Sermão de Santo Antonio, pregado em 1642 na Igreja das Chagas, em Lisboa; **op. cit.**, vol. XIX, p. 32-3.

³⁶**Idem**, p. 33.

³⁷**Idem**, p. 48.

III. RAZÃO DE ESTADO

A ação real que subordina os interesses das ordens a valores políticos, éticos e teleológicos comuns e inalienáveis pode ser interpretada igualmente pelo conceito de “razão de estado”. Através dele, como é sabido, referia-se inicialmente o pensamento político de Maquiavel, embora este não o tenha criado ou mesmo empregado, mas sim seu contemporâneo Francesco Guicciardini (1483-1540), sendo posteriormente divulgado pelo nuncio apostólico Giovanni della Casa (1503-1556)³⁸. Contudo, para o que interessa aqui, o nome decisivo é o do jesuíta Giovanni Botero (1544-1617), que com os dez livros da **Della ragion di stato**, saídos em Veneza, em 1589, e traduzidos para o espanhol já em 1593, aclimata-o ao pensamento católico contrarreformista, e o faz voltar-se contra os “maquiavélicos”, negando a autonomia das razões políticas frente as morais e religiosas. Como o diz Martim de Albuquerque, apenas aí o tema da razão de Estado “logra toda a sua riqueza”, isto é, quando “contestando o florentino e os princípios por este apregoados como critério da ação política, Botero pretendeu inverter a resolução da equação”³⁹. Uma inversão que evidentemente não significa a negação da “razão de estado”: ela passa a definir-se jesuiticamente como uma virtual conciliação dos valores cristãos com a virtus maquiavélica por excelência, vale dizer, nas palavras de Skinner, com “a qualidade da flexibilidade moral que se requer de um príncipe: *ele deve ter uma mente pronta a se voltar em qualquer direção, conforme os ventos da Fortuna e a variabilidade dos negócios o exigam*”⁴⁰. Muitos estudiosos, aliás, vêm nessa conciliação uma espécie de radicalização do maquiavelismo de origem, uma vez que se perderia certo senso trágico existente no **Príncipe**, quando este afirma a incompatibilidade prática entre a bondade genérica dos fins e as operações de cálculo exigidas para obter-se êxito na defesa da soberania do Estado. Miguel Angel Granada, por exemplo, afirma que:

“en el ámbito de la Contrarreforma católica (Botero, Zuccolo), se asistia al curioso fenómeno de la elaboración de la doctrina de la *ragione di stato*, en la cual -- con un silencio prácticamente absoluto sobre Maquiavel, incluido en el *Index* en 1559 -- se legitimaba de hecho la praxis del príncipe maquiaveliano en aras del valor supremo del interés estatal, a la vez que se establecía una relación de subordinación ocasional de la ética a la política que permitía tanto la condena general de Maquiavelo como la pérdida -- en un movimiento espiritual íntimamente vinculado con el casuismo jesuítico -- del

³⁸Sobre a autoria da expressão “razão de estado” e sua divulgação na Europa até tornar-se um **topos** do debate político do século XVII, ver o estudo de Martim de Albuquerque “Política, moral e direito na construção do conceito de Estado em Portugal” (in **Estudos de cultura portuguesa**, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1983, v.1). O autor conclui, com Rodolfo de Mattei, que Guicciardini possui uma “**praesumptio**” que “legitima a seu favor o registro literário relativo ao conceito de razão de Estado”, mas que a generalização dele deve-se a Della Casa, e, em particular, a sua “**Orazione a Carlo V** (1547), escrita em favor da restituição de Piacenza a Ottavio Farnese (...)” (p. 177, **op. cit.**).

³⁹**Op. cit.**, p. 179.

⁴⁰**Maquiavel**, SP, Brasiliense, 1988, p. 65.

sentido trágico de la escisión irreparable entre moralidad y necesidad política presente en la obra de Maquiavelo.”⁴¹

Seja como for, o certo é que o eixo da apropriação jesuítica do conceito de “razão de Estado” é a idéia de que Providência divina e prudência humana harmonizam-se nele, tal como se anuncia na figura “política” dos santos. São José, por exemplo:

“Resoluto São José a deixar sua esposa, diz o texto que andava o santo considerando: **Haec autem eo cogitante**. -- Esta consideração de São José me dá muito que considerar e que reparar. Não estava já o santo deliberado e resoluto? Sim, estava, que isso quer dizer aquele **voluit**: deliberação da vontade. Pois, se a vontade estava deliberada e resoluta, que é o que considerava José? Considerar antes de resolver, isso fazem ou devem fazer todos; mas depois de resolver considerar ainda? Sim, porque as matérias de grande importância -- qual esta era -- hão-se de considerar antes e mais depois. Antes de resolver há-se de considerar o caso; depois de resolver há-se de considerar a resolução. Esta diferença acho entre a Filosofia natural e a moral e política: que a Filosofia natural pede um conhecimento antes da deliberação: **Nihil volitum, quin praecognitum** -- a Filosofia moral e política pede um conhecimento antes e outro depois: um conhecimento antes, que guie a vontade a tomar a resolução, e outro conhecimento depois, que examine a resolução depois de tomada”⁴².

Curioso aqui é que, em matéria de filosofia moral e política, vale dizer, de “razão de estado”, Vieira ironicamente entende-a inexistente em meio português. A crer nele, Santo Antonio, outro santo discreto e político, para chegar a conhecê-la teve que correr outras terras:

“Na Igreja de Santo Antonio se costumam cá fazer as eleições dos procuradores de côrtes, e também no céu se fêz a eleição na pessoa de Santo Antonio. E foi a eleição do céu, com toda a propriedade, porque, ainda humanamente falando, e pondo santo Antonio de parte o hábito e o cordão, parece que concorrem nele com eminência as partes e qualidades necessárias para este officio público. As qualidades que constituem um perfeito procurador de côrtes são duas: ser fiel e ser estadista. E quem se podia presumir mais fiel, e ainda mais estadista que Santo Antonio? Fiel, como português, Santo Antonio De Lisboa; estadista, como italiano, Santo Antonio de Pádua. Deu-lhe a fidelidade a terra própria, a razão de Estado as estranhas. Isto de razão de Estado, com ser tão necessária aos reinos, nunca se deu muito no nosso -- culpa de seu demasiado valor -- e os portugueses, que a usam e praticam com perfeição, mais a devem à experiência das terras alheias que às influências da própria”⁴³.

⁴¹“La Filosofia Política en el Renacimiento: Maquiavelo y las Utopías” in *Historia de la Ética* (Victoria Camps, ed.), Barcelona, Editorial Crítica, 1988; citação à p. 558.

⁴²*Sermão do Esposo da Mãe de Deus, São José*, pregado em 1643, na Capela Real, em Lisboa; *op. cit.*, vol. XVI, p. 425-6.

⁴³*Sermão de Santo Antonio* (1642), *op. cit.*, p. 15-6.

Em termos mais precisos, destacam-se três componentes semânticos no emprego do conceito de “razão de estado” na perspectiva do catolicismo contrarreformista em que se insere Vieira. O primeiro associa-a ao mecanismo capaz de atingir o fim desejado através do exame e aproveitamento da “ocasião”, outra noção importante do pensamento jesuítico, que refere os critérios da oportunidade da ação, segundo o exame das suas circunstâncias, de modo a operar-se a desobstrução da vontade, base de qualquer ação humana livre⁴⁴. Ademais, a “ocasião” propícia ao livre-arbítrio e à escolha do Bem identifica igualmente o lugar objetivo de reconhecimento da ordem da Providência. Sob este ângulo, a “ocasião” nunca é acidental, mas, ao contrário, é o momento **exato** de ajuste entre a vontade histórica do arbítrio e a Vontade divina absolutamente livre, de que a primeira, vale dizer, a liberdade da vontade pessoal orientada pela razão, é apenas participação análoga e proporcional em ser. Assim, Vieira diz, por exemplo:

“Tinha decretado e disposto que o tempo da redenção fosse dali a trinta e três anos; e, se a providência divina, que tudo pode, espera pelas disposições e circunstâncias do tempo, quanto mais a providência humana, a qual o não seria, se com toda a atenção e vigilância as não observasse, aguardando pelas mais convenientes e oportunas, que Deus, e o mesmo tempo, lhe oferecesse”⁴⁵.

Ou:

“E foi de tanta importância esperar pela oportunidade do tempo, que por esta dilação se veio a lograr aquela primeira máxima de toda a razão de estado, assim da providência divina como da providência humana, que é saber concordar estes dois extremos: conseguir o intento e evitar o perigo”⁴⁶.

É a razão de estado que, contrariamente à cegueira do Reino enfermo e corrupto, acerta em agarrar os cabelos e não a calva que a “ocasião” traz à nuca. Cesare Ripa (1560-1625), na **Parte Seconda da Iconologia** (1593), dá dela a célebre descrição:

“Fidia antico, & nobilissimo scultore, disegna l'occasione: Donna ignuda, con un velo à traverso, che le copriua le parti vergognose, & con li capelli sparsi per la fronte, in modo che la nucha restava tutta scoperta, & calva con piedi alati, posandosi sopra una ruota, & nella destra mano un rasoio.

⁴⁴João A. Hansen, em seu **A Sátira e o Engenho**, chama a atenção para a virtude política da prudência manifesta no conceito de “ocasião”: “Escolasticamente, a **ocasião** é uma circunstância ou um conjunto de circunstâncias que favorecem a ação de uma causa livre. Diferencia-se da **condição**, pois esta se refere a qualquer causa eficiente. Supõe-se que a ocasião atua sobre a vontade do agente de modo imediato, uma vez que remove obstáculos interpostos em sua ação e, ainda, porque induz a vontade a cooperar positivamente. A ocasião é um incentivo para a ação. No século XVII, é um conceito político, com o sentido de ‘concurso de causas que abre caminho à grandeza’” (idem, p. 402).

⁴⁵**Sermão dos Bons Anos**, pregado em 1641, na Capela Real; **op. cit.**, vol. XIX, p. 382.

⁴⁶**Idem**, p. 382-3.

I capelli rivolti tutti verso la fronte, ci fanno conoscere, che l'occasione si deve prevenire, aspettandola al passo, & non seguirla per pigliarla quando hà volte le spalle: perche passa velocemente, con piedi alati sopra la ruota, che perpetuamente si gira. Tiene il rasoio in mano, per troncare ogni sorte di impedimento”⁴⁷

Em Vieira, essa mesma imagem da ocasião surge, por exemplo, quando a ação do Estado português é ineficaz, sucumbindo sem necessidade diante de algum impedimento circunstancial, por não usar a tempo o remédio disponível prescrito pela razão política:

“Muitas ocasiões há tido o Brasil de se restaurar, muitas vezes tivemos o remédio quase entre as mãos, mas nunca o alcançamos, porque chegamos sempre um dia depois. Como havia de aproveitar a ocasião a quem a tomou pela calva sempre?”⁴⁸.

Um segundo critério que regula o emprego vieiriano do conceito de “razão de estado” vincula-o ao exame das circunstâncias de pessoa pertinentes ao caso, o que, em geral, significa levar em conta a própria corrupção e ignorância das gentes a que diz respeito. É o que ocorre, por exemplo, no conhecido **Sermão Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal Contra As de Holanda**, de 40, quando Vieira pretende que Deus, no exercício de sua Justiça punitiva, deveria cuidar não apenas do que sua sabedoria plena conhece, mas do que a ignorância dos homens deixa de conhecer, a fim de os castigos pudessem ser corretamente interpretados por eles. A não ser assim, o justo castigo dos portugueses por erros cometidos contra a fé podia ter outro efeito e murmuração, que não a emenda dos vícios:

“Olhai, Senhor, que dirão. -- E eu digo, e devo dizer: Olhai, Senhor, que já dizem. -- Já dizem os hereges insolentes, com os sucessos prósperos que vós lhe dais ou permitis, já dizem que porque a sua, que eles chamam religião, é a verdadeira, por isso Deus os ajuda, e vencem; e porque a nossa é errada e falsa, por isso nos desfavorece, e somos vencidos. Assim o dizem, assim o pregam, e ainda mal porque não faltará quem o creia. Pois, é possível, Senhor, que não de ser vossas permissões argumentos contra vossa fé? É possível que se não de ocasionar de nossos castigos blasfêmias contra vosso nome? Que diga o herege -- o que treme de o pronunciar a língua -- que diga o herege que Deus está holandês?”⁴⁹.

E outros gêneros de pessoa também devem ser considerados em seu próprio grau de necedade ou ausência de saber, para que a razão de Estado empregue-se corretamente. Por exemplo, em relação ao indígena, que manifesta uma infidelidade distinta da herética, Vieira diz:

⁴⁷Milano, Editori Associati, 1992; o verbete “occasione” encontra-se à p. 322.

⁴⁸**Sermão da Visitação de Nossa Senhora** (40), *op. cit.*, vol. XIV, p. 323.

⁴⁹*Op. cit.*, vol. V, p. 318.

“Olhai Senhor, que vivemos entre gentios, uns que o são, outros que o foram ontem. E estes, que dirão? Que dirá o tapuia bárbaro, sem conhecimento de Deus? Que dirá o índio inconstante, a quem falta a pia afeição da nossa fé? Que dirá o etíope boçal, que apenas foi molhado com a água do Batismo, sem mais doutrina? Não há dúvida que todos estes, como não têm capacidade para sondar o profundo de vossos juízos, beberão o erro pelos olhos”⁵⁰.

Em suma, a doutrina cristã, uma vez que se dá entre homens, tem de admitir uma política para vingar na história. A “razão de Estado” dá nome a esta operação que, ao admitir o justo fim, considera quais os meios capazes de atendê-lo, tendo em vista o seu impacto sobre o ânimo corrompido das gentes, agravado com a Reforma e os vários entraves à missão evangelizadora da Sociedade de Jesus.

Finalmente, um terceiro sentido que limita a aplicação vieiriana do conceito de “razão de estado” supõe que esta busca seus fins cristãos através de uma reordenação dos meios historicamente utilizados para fins distintos e mesmo opostos aos do cristianismo. Neste caso, a “razão de estado” recomenda o emprego, não de instrumentos usualmente dispostos para a virtude, mas, ao contrário, daqueles que a prática tem dirigido contra ela e os propósitos da Cristandade. A “razão de estado” implica então um magnífico esforço de conversão dos próprios meios materiais disponíveis na história, de modo a submetê-la não pela negação de seu ser ou substância, mas pela redução de suas operações imperfeitas a movimentos necessários de adesão à providência dos fins. A este respeito, o **Sermão de São Roque**, pregado no primeiro aniversário do Príncipe D. Afonso, na Capela Real de Lisboa, em 44, é exemplar:

“Herdou S. Roque por morte de seus pais um grande estado, e muitas riquezas, e quando os outros desejam larga vida, e muitos anos para as lograr, ele as repartiu aos pobres” -- a proposição é absolutamente corriqueira na tradição hagiográfica, mas não os argumentos que extrai dela: “Oh! que grande política do céu esta! Fazer do perigo remédio, e vencer ao inimigo com suas próprias armas! As armas com que o mundo faz maior guerra aos homens são as riquezas. Pois, que fez S. Roque às suas? Tirou estas armas da mão ao mundo, converteu-as outra vez contra ele, e desta maneira o venceu e meteu debaixo dos pés. Tirar as armas ao inimigo, e convertê-las contra ele, é fazer de um mal dois bens: um bem, porque se diminui o poder contrário; outro bem, porque se acrescenta o poder próprio. E de um mal fazer dois bens, é mal? Não é melhor que essas riquezas sirvam a S. Roque contra o mundo, que servirem ao mundo contra S. Roque?”⁵¹.

Duplo bem, portanto, quando o fim benigno se obtém com o meio usualmente vicioso. O verdadeiro tamanho do bem temporal se mede não apenas por sua própria essência benigna, mas pela distância dela em relação à maldade histórica do meio. A rigor, Vieira supõe uma certa inelasticidade dos meios terrenos, uma indisponibilidade

⁵⁰Idem, p. 319.

⁵¹Op. cit., vol. XX, p. 229.

fundamental deles: irremovíveis, existem como instrumento dado e necessário, cujo uso bom, isto é, providencial, precisa ser descoberto para que se avance em direção ao fim. Quer dizer, a finalidade cristã exige, para ser atingida, uma reconfiguração da história entendida como uma política de apropriação dos meios ou de reversão de hábitos viciosos.

Um exemplo escandaloso pode deixar as coisas mais claras:

“Não houve no mundo dinheiro mais sacrílego que aqueles trinta dinheiros por que Judas vendeu a Cristo. E que se fêz deste dinheiro? Duas coisas notáveis. A primeira foi que daquele dinheiro se comprou um campo para sepultura dos peregrinos: **In sepulturam peregrinorum** (Mt 27, 7) -- assim o diz o evangelista, e assim o tinha Deus mandado pelo profeta. Houve no mundo maior impiedade que vender a Cristo? Nem a pode haver. Há no mundo maior piedade que sepultar peregrinos? Não a há maior. Pois, eis aqui o que faz Deus quando obra maravilhas: que o dinheiro que foi instrumento de maior impiedade passe a servir às obras da maior piedade. Serviu este dinheiro sacrilegamente à venda de Cristo? Pois sirva piedosamente à sepultura dos peregrinos”⁵².

E aplicando a alegoria diretamente a Portugal, cujo Rei e estados o ouviam, ecoa Vieira:

“Há coisa mais sacrílega que os trinta dinheiros de Judas? Há coisa mais sagrada que as cinco chagas de Cristo? E, contudo, manda Deus ao primeiro rei português que componha as armas de Portugal das chagas de Cristo e mais do dinheiro de Judas, para que entendamos que o dinheiro de Judas cristãmente aplicado, nem descompõe as chagas de Cristo, nem descompõe as armas de Portugal. Antes, compostas juntamente de um e outro preço, podem tremular vitoriosas nossas bandeiras na conquista e restauração da fé, como sempre fizeram em ambos os mundos”⁵³.

Apenas a “razão de estado”, que tanta falta faz, segundo Vieira, aos portugueses de seu tempo, pode conciliar cristãmente as “chagas de Cristo” e o “dinheiro de Judas”, os desígnios do Estado cristão e o capital judeu, a fé e as armas, política do Céu e política de obras. Mais que isso: a “razão de estado” exige tal conciliação, previdente contra o estrago que faz o capital quando não se é capaz de dar-lhe um lugar na via salvífica, de incorporá-lo como meio do reto fim, de absorvê-lo na Justiça e Razão que conduzem a Deus. Não se trata aqui simplesmente de que o fim justifique o meio, mas mesmo de que não se atende jamais ao fim, se não se cuida dos meios limitados, porém sempre dispostos providencialmente para uso da cristandade histórica.

Enfim, nos limites da concepção religiosa ou mística admitida por Vieira, não faz sentido pensá-la em termos de “princípios”, “atitudes” ou “intenções” apenas, sem considerar, de um lado, as práticas, as circunstâncias de ocasião e pessoa, os hábitos que circunscrevem os meios, e, de outro, o projeto teleológico e finalista de que está

⁵²Idem, p. 230-1.

⁵³Idem, p. 231.

impregnada a Criação. Análise realista de circunstâncias e providencialismo de meios temporais; casuísmo ou profetismo, vale dizer, doutrina de ocasião aplicada à história presente ou futura, em Vieira afirmam o mesmo: afirmam, justamente, que “não há fim sem meios”.

O pensamento de que participa propõe, pois, uma Política Moral que atenda às virtudes cristãs, o que significa propor-se a própria Cristandade como uma Política, isto é, como uma via de conquista real dos meios do mundo até o ponto de sua completa Restauração para a Bem-Aventura. A esta posição, com justeza, como se fez no século XVII, pode-se chamar “anti-maquiavélica”, mas é preciso compreender que a expressão, no caso, significa que não se renuncia à formulação de uma Arte Política que possa operar eficazmente as misérias do mundo como obtenção gradual das excelências espirituais do cristianismo. Portanto, significa que não se admite a idéia de uma contradição definitiva entre os dois domínios, o das obras e o do Céu. Vieira o diz melhor, dirigindo-se ao seu Rei:

“(…) não pode haver mais gloriosa indústria em um rei que saber passar à sua coroa o mesmo ouro que enriquece os ídolos. Este ouro está servindo à infidelidade: pois quero eu que sirva à minha coroa -- diz el-rei Davi. -- Qual é melhor: que o ouro sirva a Davi contra o ídolo, ou que sirva ao ídolo contra Davi? Se este ouro, posto da parte da infidelidade, está conquistando os reinos de Davi, e propagando neles a heresia, porque não passará Davi este ouro à sua coroa, para ajudar a restaurar seus reinos, e dilatar a verdadeira fé?”⁵⁴.

E desempenha assim o modelo da ação cristã na história:

“Servir a fé com as armas da infidelidade, oh! que política tão cristã! Alcançar a fé as vitórias, e pagar a infidelidade os soldados, oh! que cristandade tão política!”⁵⁵.

Não está bastante claro? Em Vieira, quando se trata de religião e política -- e, em qualquer caso, sempre se trata disso -- a perfeição é um quiasmo.

⁵⁴Idem, p. 230.

⁵⁵Idem, ibidem.