

O MISTÉRIO EFICAZ  
(Uma análise do Sermão do Santíssimo Sacramento (1645) de Vieira)

Antonio Alcir Bernárdez Pécora  
(UNICAMP)

Na biografia de Vieira, sempre generosa em intrigas e peripécias, 1645 não parece ser um ano de grandes lances. Terá sido provavelmente dedicado ao terceiro ano de provação, período que, no calendário jesuítico, é imediatamente anterior à profissão do quarto voto. É isso pelo menos o que pensa o Padre Serafim Leite<sup>1</sup>, para quem Vieira professa em Janeiro de 46. João Lúcio de Azevedo, porém, tem outra data para o mesmo juramento, maio de 44<sup>2</sup>. De qualquer maneira, mesmo que João Lúcio esteja certo e Vieira não estivesse recolhido (e a idéia de recolhimento, em se tratando de quem é, parece realmente um pouco extravagante, ele mesmo afirma a propósito dos sermões pregados em 45 que, neles, "ouve-se menos a nota política e soa com mais força a voz do moralista"<sup>3</sup>. E dá como exemplo dessa atitude, mais "moral" e menos "política", o Sermão do Santíssimo Sacramento, pregado em Santa Engrácia<sup>4</sup>. A dúvida cronológica me interessa, aqui, muito menos do que esta última afirmação, na medida em que localiza ou esboça tipos predominantes diferentes no sermão vieiriano. Vale a pena examinar o eventual alcance dessa divisão de águas, sobretudo porque ela ecoa de vários modos na bibliografia crítica de Vieira. Para fazer isso, nada mais indicado que tomar como objeto particular de análise o próprio sermão citado por João Lúcio de Azevedo.

O tema do Sermão do Santíssimo Sacramento é obviamente, em seus termos mais gerais, o do mistério da Eucaristia, a ação de graças em que se daria, segundo a ortodoxia católica, a transformação da substância do pão e do vinho no corpo e sangue de Cristo. O tema é potencialmente polêmico na medida em que, como se sabe, esse foi um dos dogmas mais visados pela crítica teológica reformista que não pretendia ver no sacramento mais que o "símbolo" ou a "imagem" do verdadeiro ser divino. Pois, para tratá-lo, Vieira, como sempre, encontra uma forma bastante animada: ele se propõe a demonstrar a todos os "inimigos da fé" a verdade da transubstanciação sem lançar mão de qualquer recurso dogmático e pautando-se exclusivamente por argumentos de natureza racional. Diz ele: "e porque os princípios da fé contra aqueles que a negam, ou não valer, ou não querer que valham, ainda que infalíveis, pondo de parte o escudo da mesma fé, e saindo a campo em tudo com armas iguais, argumentarei somente hoje com as

da razão".<sup>5</sup>

A fim de evitar possíveis mal-entendidos logo de início, é preciso dizer que, do ponto de vista da doutrina, não há absolutamente nada de ofensivo ou inquietante em uma formulação desse gênero. Toda a tradição do pensamento medieval cristão é unânime em considerar possível e apropriada a demonstração racional da existência e manifestação da divindade, embora insuficiente para dar conta de sua natureza<sup>6</sup>. Mesmo outros correntários aparentemente mais radicais de Vieira, como o de que os "mistérios da fé católica" têm muito de "racionais" e de "conformes ao entendimento humano", estão de acordo com os princípios da Escolástica e particularmente com as colocações de São Tomás, o Doutor Comum da Igreja Católica, para quem o intelecto humano, em seu funcionamento próprio e sem interferência da Graça, é a manifestação mais completa dessa mesma Graça<sup>7</sup>. Enfim, não há a menor dúvida de que o recurso proposto por Vieira é perfeitamente plausível na ortodoxia católica e tampouco representa qualquer perspectiva particularmente moderna de considerá-la... Isso apenas para evitar esse vício mais ou menos típico da crítica literária de creditar tudo o que tem interesse no pensamento cristão ao parentesco com a 'heterodoxia'. Especialmente no caso de autores como Vieira, que tem um domínio enorme das mais diferentes fontes e tendências da tradição cristã, o uso aligeirado do termo 'heterodoxo' apenas complica a tarefa realmente difícil de tentar delimitar o seu lugar nessa tradição.

Passando do teológico ao epistemológico, é importante observar que Vieira, ao condicionar sua argumentação à ordem da razão, coloca em jogo dois sentidos distintos do termo. De início, ele sugere sua existência como uma categoria autônoma do pensamento, cujas conclusões nada devem a operações que não estejam contidas em seus próprios limites; em seguida, porém, percebe-se que ele relaciona claramente essas operações racionais a certos, digamos, 'domínios de crença', anteriores a elas. Assim, logo que se propõe a argumentar racionalmente, Vieira trata de descobrir ou explicitar aquilo que, no "inimigo", em cada inimigo em particular, é objeto de crença e, como tal, indiscutível. À sua lista de sete inimigos faz corresponder os diferentes pontos de partida da razão, as condições variadas que, em cada caso, sustentam a aplicabilidade de suas operações. Dessa forma, ao seu primeiro inimigo, o "judeu", corresponderia não a razão pura, pois isso equivaleria à descrença absoluta, mas a crença no Velho Testamento, parti-pris de qualquer razão capaz de corvê-lo. O "gentio" teria sua crença fundada em suas "fábulas", o "herege" no Novo Testamento, o "filósofo" na "Natureza", o "devoto" no próprio "Amor", o "demônio" na "tentação" e o "político" na "conveniência". Enfim, demonstrar racionalmente, para Vieira, não é partir de um 'zero' de conhecimento a ser fecundado pela própria razão, mas raciocinar segundo as regras aceitas em um determinado 'universo de crença'. A razão, já se vê, é caracterizada sobretudo como uma espécie de instrumento a medir os limites entre crenças distintas.

No que diz respeito ao "judeu" e ao "herege", a argumentação de Vieira é bastante serrelhante: ele procura mostrar que o essencial do mistério da Eucaristia, o processo de transubstanciação, não é original em relação a outros elementos presen-

tes nas crenças admitidas por um e outro. Isso posto, seria 'irracional' crer o mesmo em um lugar e descrevê-lo em outro. Quer dizer, Vieira procura estabelecer uma semelhança e, a seguir, uma precedência. A razão, a partir daí, não daria mais que o já concedido: ela apenas reconheceria a extensão completa, a amplitude exata dos princípios aos quais se aplica. De modo geral, o modo de argumentar de Vieira caminha no sentido de minimizar as diferenças entre esses domínios de crença de origem, conciliando-os com os dogmas do catolicismo. A argumentação da diferença, que Vieira conhece e pratica igualmente bem, é reservada sobretudo para aqueles cujo lugar tende a confundir-se com o seu próprio<sup>8</sup>.

No caso do "filósofo", Vieira procede basicamente da mesma forma: procura mostrar que os processos naturais, base da reflexão e critério da validade do saber filosófico, não desmentem e, antes, são semelhantes ao processo 'misterioso' da transformação do pão e do vinho no corpo e sangue de Cristo. A novidade maior em relação aos dois outros inimigos considerados anteriormente é que Vieira caracteriza especificamente a natureza como um meio de iniciação ao mistério: "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"<sup>9</sup>. Aqui, mais uma vez, é preciso um certo cuidado para não atribuir a essa afirmação conotações de rebeldia em relação à doutrina. Bem ao contrário do que se tem o costume de repetir, a tendência fundamental da Escolástica nunca foi de menosprezo pela idéia de natureza. Nem de desprezo, nem de antagonismo tendo em vista a ordem superior da divindade. De Agostinho a São Tomás considera-se a natureza reveladora da mesma "razão superior" que se manifestaria em todo o universo do criado<sup>10</sup>.

Quanto à argumentação mesma de Vieira, está claro que lhe interessa sobretudo mostrar que o mistério não é senão a forma modelar daquilo que a natureza processa sem mistério. O que o cristão acredita que acontece na Eucaristia não seria basicamente distinto daquilo que o filósofo descobre e descreve na natureza. Na verdade, pelo raciocínio de Vieira, o conhecimento profundo da natureza tenderia ao reconhecimento da verdade do mistério. Não se pediria mais que boa filosofia natural para se chegar ao seu cerne supra-natural, não se pediria mais que rigor na operação racional para se ver projetado na crença defendida pelo semão.

O mesmo modo de raciocinar também está presente na argumentação relativa ao "gentio": as fábulas, os mitos, seriam uma forma de iniciação aos mistérios da fé. Nas palavras de Vieira: "as fábulas dos gentios, se bem se consideram, são uns arretrados, são umas semelhanças, são umas imagens ou imaginações dos mistérios dos cristãos"<sup>11</sup>. E ele chega mesmo a uma formulação de impacto: "a idolatria é degrau e sucessão para a fé"<sup>12</sup>, em tudo semelhante àquela que fizera a propósito da natureza. Mas há também algo que vale a pena observar mais de perto, e é por isso que eu achei interessante discutir apenas aqui a argumentação relativa ao gentio, o segundo inimigo escalado por Vieira. É que Vieira ressalta o fato de que o mito representaria o homem numa dimensão superior àquela que lhe é dada na história, ele projetaria o homem além dos seus limites reais: justamente por isso são sonhos, fantasias etc.. O



mito fingiria o que, de fato, está além do possível do homem. O mito seria uma espécie de representação abundante daquilo que, afinal, tem falta de ser. Isso por um lado. Por outro, essa abundância fingida vai justamente sinalizar a realidade do mistério. É preciso entender bem esta passagem: o mito, em si mesmo, enquanto fantasia humana, não tem poder para fazer-se existir, mas ele indicaria o que, fora dele, acima dele, realmente é. A imaginação mítica seria imagem da realidade divina: os mistérios seriam na realidade o que as fábulas no fingimento. Ou, de outro modo, o homem finge o que Deus é. Vale dizer: não é gratuita, nem arbitrária a fantasia cristalizada no mito: o homem mentiria justamente o que o mistério é. Nesse sentido, a única diferença entre o mito e o mistério estaria em que um é o que o outro fantasia. Portanto, quando Vieira fala na preparação do entendimento do mistério através do mito, ele não quer dizer com isso apenas que o mito tem um sentido aproximativo daquele do mistério, mas que o que se sonha ou imagina através do mito é efetivamente realizado no mistério. O mistério seria a realidade possível do mito<sup>13</sup>.

No que se refere ao gentio, pareremos por enquanto neste ponto. As consequências mais importantes dessas colocações apenas vão ficar claras após avançarmos nas várias interlocuções 'fingidas' por Vieira. Vejamos, agora, o caso do "derônio". É a parte do sermão em que mais rende a sua ironia meio extravagante. Para começar, ele diz que o derônio mais do que ninguém deveria acreditar no mistério da Eucaristia, uma vez que, em linhas gerais, fora ele mesmo o verdadeiro ideador desse mistério. Essa chamada em forma de blague, entretanto, não é mais que a introdução a um ponto de sua argumentação que vai especificar algumas das colocações anteriores. Assim, caracteriza a "tentação" como aquilo que, no derônio, diria respeito ao que temos chamado de 'domínio de crença'. Aqui, entretanto, esse termo não parece muito adequado. A "tentação" é sobretudo o modo da ação deroníaca. Quer dizer, toda possibilidade de ação do derônio implicaria certa capacidade tentatória, sem a qual ela necessariamente fracassaria. Mas qual o fundamento desse poder suposto na ação do mal? Qual o ser real da tentação?

Tomando analogicamente a situação modelar da tentação de Eva no paraíso, Vieira procura mostrar que a tentação está assentada numa promessa do derônio, a de que ao cometer o ato proibido o homem se igualaria a Deus. Essa promessa, entretanto, nunca pensaria cumprir, mesmo porque não teria como cumpri-la: do derônio não erraria qualquer poder próprio. O fundamento da tentação, da eficácia da ação deroníaca estaria menos no ser do derônio que na incompletude do homem em relação à divindade. O derônio apenas manipularia a distância transcendental que vai do homem a Deus e o desejo inevitável de superação dessa distância. O derônio faria corresponder a uma efetiva carência do homem uma falsa imagem da supressão dessa carência. Em termos reais, entretanto, apenas Deus poderia suprimi-la. Quer dizer, se, no caso do mito, Vieira dizia que apenas a Deus é dado ser o que o homem fantasia, aqui ele diz que apenas Deus tem poder real para cumprir o que o derônio promete. Deus, através do mistério, estaria justamente respondendo ao mesmo desejo humano cuja forma paliativa é a do mito e enganada a do derônio. É preciso ter isso bem claro: para Vieira, o

mistério sacramental é a única forma real de resposta ao desejo decorrente da falta que há no homem. Os mitos como as tentações seriam formas impotentes do desejo: apenas o mistério teria realmente eficácia. O mistério seria a "dádiva" capaz de atribuir ser ao que no mito e na tentação é imagem.

A seguir, é a vez do "devoto". De que maneira um devoto poderia ser inimigo de um sacramento? Para Vieira, isso se daria quando o amor que ele tem por Deus leva-o a exigir a presença imediata e visível de seu amado. Como o mistério da transubstanciação não se dá nessa forma explícita, o fiel poderia ser levado a descreer de sua verdade. Vieira, aqui, tende a argumentar no sentido de que a forma mais eficaz da presença de Deus, ou seja, aquela capaz de tornar ainda maior o amor que o fiel sinta por ele, não é absolutamente aquela que se mostra por inteiro. O que Vieira quer mostrar é que a forma do mistério está relacionada com a compreensão da sua verdade, ou, pelo menos, com os efeitos que ela possa alcançar junto aos homens. A idéia é de que não seria gratuita a forma 'encoberta' pela qual a divindade responderia ao desejo dela existente entre os fiéis. Tentar rastrear cuidadosamente as razões propostas por Vieira para explicar essa motivação expressa da forma 'oculta' da divindade é uma tarefa realmente importante a ser considerada na análise do conjunto de sua obra; sem dúvida, esse problema localiza um grande filão. Neste estudo, sem poder avançar muito nessa direção<sup>14</sup>, penso que pelo menos duas razões podem ser aventadas. A primeira delas é que a importância da forma 'encoberta' estaria diretamente relacionada à realidade carente e incompleta do homem. Uma vez que, no homem, nada seria mais real que a falta, não poderia ser senão a excitação dessa falta o meio mais forte pelo qual ele se deixaria covover. "Cristo", diz Vieira, "fiou mais seu amor de nossos desejos que de nossos olhos"<sup>15</sup>. O ser do homem se especificaria de maneira mais exata, mais real, através do seu desejo, vale dizer, daquilo que diz respeito ao que lhe falta e não daquilo que aparentemente se resolve nele. Articulada a essa razão, está uma segunda: a que consideraria sobretudo a qualidade do amor apurado pela intensidade do desejo: "amar os homens mais finamente a Cristo desejado por saudades, do que gozado por vista"<sup>16</sup>. Ele diz ainda: "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"<sup>17</sup>. Não há dúvida possível: para Vieira, é exatamente na condição de desejado que Deus mais fala, ou fala com maior eficácia aos homens. Se Deus, e apenas Deus, pode conferir ser ao desejo do homem, é enquanto ser do desejo que ele sobretudo age sobre os homens, entre os homens. A forma 'encoberta' portanto, seria a mais adequada a essa instância do desejo, à qual estaria condicionada toda relação entre a carência de ser, própria do homem, e a plenitude de ser, própria da divindade.

É claro que essa discussão a propósito da manifestação encoberta de Cristo traz consigo ressonâncias sebastianistas fundamentais. E elas impressionam neste sentido não obviamente por existirem - no contexto português e especialmente jesuítico da Restauração muito mais espantoso seria o contrário<sup>18</sup> -, mas sobretudo pelo



está bem longe de simplesmente citar as fontes e as formulações então mais conhecidas a respeito do Encoberto. Nesse momento de suas preocupações sebastianistas, ele não fala propriamente do interior do sebastianismo<sup>19</sup>: ele procura encontrar uma ponte entre o que se passaria aí e aquilo que diz da realidade da Eucaristia. Nesse sentido, justamente, ele vai considerar a questão sebástica como análoga à da forma mais eficaz do trato do divino com o humano: a forma indireta e oculta favorável à atuação sobre o desejo. O Encoberto sebastianista seria semelhante ao encoberto do mistério na medida em que a propriedade essencial do primeiro seria a de responder, intensificando-o, ao desejo característico do homem.

Do que se viu até aqui, penso que é possível ressaltar um certo movimento essencial da argumentação vieiriana, que, a rigor, dá-se num tempo duplo: um primeiro em que, basicamente, ele assemelha<sup>20</sup> Deus ao ser do desejo humano, ou seja, ele atribui a Deus a realidade possível das formas enganadas do desejo humano; um segundo em que a forma própria de manifestação da divindade junto aos homens está condicionada pela natureza do desejo, ou seja, essa manifestação buscaria uma forma capaz de acentuar o desejo e não de abrandá-lo (pois abrandá-lo, nessa perspectiva, significaria enfraquecer o modo pelo qual o homem se relaciona com a divindade), daí a forma menos explícita, menos direta e mais oculta, encoberta. Num primeiro momento, Vieira trata de caracterizar todo desejo humano, inclusive nas suas formas profanas e tentatórias, como sinal, mesmo que imperfeito, do ser verdadeiro de Deus. Em seguida, este o segundo momento, ele procura mostrar que a contrapartida divina deste vínculo com o humano se faz na forma encoberta a fim de intensificar a matéria do vínculo que é justamente a do desejo.

Quanto aos políticos, último dos sete inimigos da Eucaristia, Vieira principia por caracterizá-los como a forma historicamente mais terrível da ação demoníaca: "tempos houve em que os demônios falavam e o homem os ouvia; mas depois que ouviu os políticos, ainda é pior mundo"<sup>21</sup>. Na verdade, tudo o que Vieira argumenta em relação aos outros inimigos vai convergir exatamente para o discurso que supõe este último interlocutor. E obviamente apenas aqui o móvel mais preciso do sermão vai-se deixar revelar.

Para começar, Vieira, nesta parte do sermão, promove uma alteração na maneira como vinha raciocinando junto aos outros inimigos: ele subordina a razão (fruto do "estudo") à experiência (fruto de sua observação direta das circunstâncias da política portuguesa daquele momento). "Aos outros argumentos", diz ele, "respondo pela razão, com o que estudei; a este respondo com o que vejo"<sup>22</sup>. O seu discurso sobre a verdade da Eucaristia que, antes, era mediado por um exare de crenças e situações cuja generalidade preservava uma certa distância em relação a um possível interlocutor real, passa agora a depender explicitamente da análise da cena política portuguesa que aliás, em sua representação mais alta, assistia àquele sermão, ocupava um lugar naquele mesmo auditório: "tudo o que há em Portugal, aqui o tem Cristo a seus pés"<sup>23</sup>.

A base da ação política, diz Vieira, é a "conveniência". Assim, o polí-

tico apenas creia no que considerasse útil a seus interesses, ao acréscimo de seu poder. E o argumento que Vieira desenvolve aqui vai muito menos no sentido de condenar moralmente essa razão utilitária do que de mostrar justamente as possibilidades potenciais de ajuste entre a fé e a "conveniência", vale dizer, de mostrar o interesse político da fé.

A questão da Eucaristia, preparada até este momento de maneira mais genérica e doutrinária, agora vai responder diretamente, graças à passagem da razão erudita para a razão prática, aos dilemas da situação política portuguesa e sobretudo àqueles relativos ao papel da Igreja<sup>24</sup> no corando histórico do Reino.

A Eucaristia, inicia Vieira, pareceria um processo de fragilização da Divindade, uma vez que de ilimitada e absoluta, de puro ser, ela passaria, no pão e no vinho, a ocupar matéria. Pensada politicamente, essa materialização poderia significar perda de poder e, em tempos de guerra<sup>25</sup>, caminho certo para um desastre. Colocar a mais alta autoridade de um Estado ao alcance de um eventual inimigo seria o último exemplo a ser seguido pelos responsáveis por esse Estado. Para Vieira, entretanto, esse raciocínio estaria longe de apreender a razão - razão predominantemente política - que ordena essa aparente vulnerabilização. O efeito da ação divina que se coloca ao alcance dos homens seria o do fortalecimento da fé e não o contrário. Esta seria mesmo a estratégia divina fundamental, manifesta paradigmaticamente na união hipostática do Verbo com a humanidade e que culmina exatamente na crucificação: fragilizar-se para mais profundamente exercer seu poder. O termo estratégia é interessante porque ressalta o fato de que, para Vieira, esse tipo de ação decorre de uma verdade teológica que é, ao mesmo tempo, uma "razão de estado". Nesse sentido, a razão oculta sob o mistério da transubstanciação valeria tanto para a conservação e fortalecimento do reino espiritual como para todo reino. Ao fazer-se matéria e assim tornar-se vulnerável às injúrias que lhe façam, Deus juntaria em torno de si, para desagrá-lo, forças que, fora dessa situação extrema, dificilmente seriam tantas e tão altas: "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 venerada, mas muito mais quando ofendida"<sup>26</sup>. A "indécência" assim como a "afronta" teriam uma função importantíssima na própria "conquista" de "honra e glória" por parte da Igreja. Através da "ofensa", um código de honra e de justiça seria ferido e exigiria imediata reparação. A esse código estaria particularmente ligada a nobreza de título, mas não só: a ação reparadora de justiça seria igualmente uma ação a conferir nobreza: "honrar o corpo de Cristo afrontado, é ação que anda avinagrada à nobreza"<sup>27</sup>.

A argumentação de Vieira a propósito da conveniência da fé, entretanto, vai bem além da simples lembrança da identidade moral entre a Igreja e nobreza. Para entender isso, é preciso ver que não é apenas a questão do risco corrido pela divindade que Vieira ressalta ao tratar de sua incorporação à matéria, mas também a questão da preservação da matéria em que a divindade se manifesta. O que Vieira diz a



propósito de Santa Engrácia, Igreja onde prega o seu sermão e cuja construção monumental, recebia, à época, duras críticas pelo gasto excessivo e inútil que representaria para o governo português, é particularmente elucidativo desta segunda questão. Ele procura mostrar que as igrejas significariam o mesmo que todo corpo onde se manifesta a presença divina. Nessa medida, elas apontariam uma verdade teológica, sim, mas essa verdade, interpretada segundo o ponto de vista de Vieira, incorporaria, inclusive, uma dimensão política. Mais ainda: a verdade teológica que as justifica torná-las-iam especialmente aptas para a política, especialmente úteis para a sustentação do reino e de seu poder. Isto porque a crença na verdade do mistério faria da matéria que o envolve objeto de veneração: assim com o pão e o vinho, assim com o corpo de Cristo e com as igrejas a ele dedicadas. A crença em Deus sob determinada matéria faria com que se defendesse essa matéria como a Deus. Tão logo o país não contasse apenas com muros, mas com paredes de um templo, e tanto maior, tanto mais justa a razão de defendê-lo. "Sim; que os templos do Santíssimo 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. E acabará de conhecer o político a razão de Estado de Deus, que quando se expõe a cair nas mãos de seus inimigos, é para mais nos defender dos nossos, e para fundar sobre suas injúrias o edifício de suas glórias"<sup>28</sup>. Está bem claro, portanto, que, para Vieira, nada do que se revela na relação entre Deus e o homem seria sem razão ou função no próprio universo do homem. E, ainda, em termos mais precisos, nada poderia ser mais conveniente politicamente que a verdade revelada pelo mistério. O mistério através do qual Deus se dá ao homem seria o mesmo que forneceria ao homem o fundamento para sua ação propriamente humana de defesa do Estado. Eis aí o terceiro tempo daquele movimento principal da argumentação de Vieira de que falei mais atrás.

O primeiro momento dessa argumentação, como foi visto, dizia respeito à tentativa de mostrar que o desejo, em suas manifestações mais variadas, mais ou menos primitivas, mais ou menos individualizadas, fundadas em razões mais ou menos louváveis à primeira vista, não assume, afinal, senão formas motivadas e dirigidas pela busca do ser real de Deus. Essas manifestações, portanto, não seriam negativas ou condenáveis, mas, ao contrário, constituiriam imagens rudimentares e aproximativas da própria divindade. Entre Deus e o desejo humano haveria uma relação verdadeiramente significativa de prolongamento e analogia<sup>29</sup>. O segundo tempo importante da argumentação dizia respeito, como também foi visto, à preocupação de Vieira em encontrar uma ponte entre o mistério e o sebastianismo... Essa ponte vai ser justamente estabelecida em torno da questão do desejo: a forma 'encoberta' da presença, divina entre os homens seria a mais eficaz para a presentificação daquele que para os homens tem o nome de Desejado antes de qualquer outro; a mais eficaz no estímulo da natureza desejante pelo qual os homens concebem a divindade. O primeiro momento legitima o desejo, o segundo amplia essa legitimidade até a incorporação do messianismo nacional e à caracterização do próprio mistério como uma maneira de acentuar o desejo.



Finalmente, neste terceiro momento argumentativo que tentei caracterizar, o que Vieira procura mostrar é que, através do mistério, Deus proveria ao desejo humano inclusive no próprio plano onde esse desejo se formula, o das relações humanas e temporais. A resposta do mistério ao desejo do homem não viria na forma da revelação de uma verdade transcendente, mas na forma da resolução parcial e histórica desse desejo. A verdade transcendente do mistério incorporaria dentro de si a possibilidade de instrumentalizar a ação temporal do homem.

Ou seja, acho que já dá pra contrapor à afirmação de João Lúcio de Azevedo uma outra, a de que a voz do moralista ensaia sobretudo a nota política. Mesmo em 45.

---

#### NOTAS

1. Leite, Serafim: História da Companhia de Jesus no Brasil, tomo IV (especialmente "capítulo I" do "Livro Primeiro"), RJ/Lisboa, INL/Portugália, 1943.
2. Azevedo, João Lúcio de: História de Antonio Vieira, 1º tomo (especialmente "Segundo Período"), Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1931 (2a. ed.).
3. *Idem*, p. 94.
4. Vieira, Antonio: Sermões, 1º volume, SP, Edameris, 1964 (p. 131-184).
5. *Idem*, p. 134-135.
6. Uma discussão verdadeiramente brilhante dessa questão encontra-se em L'Esprit de la Philosophie Médiévale, de Étienne Gilson, Paris, J. Vrin, 1983 (2a. ed., 4a. tiragem). Os capítulos I ("Le Problème de la Philosophie Chrétienne") e II ("La Notion de Philosophie Chrétienne") são particularmente elucidativos.
7. Sobre a relação entre o intelecto e a Graça, ver no L'Esprit..., de Gilson, especialmente o capítulo XIII ("L'Intellect et son Objet"). Também no Introduction à la Philosophie Chrétienne, do próprio Gilson, há um capítulo dedicado à questão ("La Verité Fondamentale")... Paris, J. Vrin, 1960.
8. O Sermão da Sexagésima, pregado na Capela Real dez anos depois deste, fornece um belo exemplo dessa argumentação mais de confronto.
9. Sermões, ed. cit., p. 163.

10. "Le Moyen Age et la Nature", cap. XVIII do L'Ésprit... de Gilson, trata especificamente desta questão.
11. Sermões, ed. cit., p. 146.
12. Idem, p. 147.
13. Penso que existem aqui ressonâncias toristas importantes (a diferença entre o humano e o divino residindo antes no ato de ser (esse) que na essência (essentia)) que, quer sabe, outro estudo possa rastrear com maior atenção. Aqui apenas o registro da pista.
14. Deixo de considerar, por exemplo, toda a problemática propriamente 'barroca' da "razão oculta" e do "mistério" - sobretudo importantes na formulação desse outro jesuíta genial, Baltazar Gracián.
15. Sermões, ed. cit., p. 175.
16. Idem, p. 175-176.
17. Idem, p. 176.
18. O conhecido texto de Hernâni Cidade, A Literatura Autonomista sob os Filipes (Lisboa, Sá da Costa, s/d), circunstancializa bem a questão da generalidade alcançada pelo mito sebastianista junto à oratória sacra.
19. Penso que aqui são particularmente úteis as observações de João Lúcio, na sua já citada História de Antonio Vieira, a propósito do "neo-sebastianismo" de Vieira. Ver as páginas 61 a 68 do 1º volume.
20. Emprego o termo "asserrelha", bem como outros afins ("à imagem", "análogo", etc) tendo em vista obviamente o sentido que têm numa perspectiva teológica: refere-se à relação possível entre criador e criatura, a uma "participação criada", e não a uma identidade.
21. Sermões, ed. cit., p. 169.
22. Idem, p. 179.
23. Idem, p. 181.
24. Falo em "Igreja" sem supor obviamente qualquer espécie de realidade política homogênea: a Igreja que Vieira podia representar era sem dúvida antagonica a outras

com assento estável em Portugal. Penso nos dominicanos, mas também na parcela da Companhia de Jesus menos afeita à Casa dos Braganças.

25. De fato, naquele momento, Portugal se encontrava na iminência de enfrentar militarmente duas das maiores potências europeias, Espanha e Holanda... Entretanto, não é possível deixar de observar que, no raciocínio de Vieira, "guerra" e "política" são coisas sempre muito próximas.

26. Sermões, ed. cit., p. 179-180.

27. *Idem*, p. 180.

28. *Idem*, p. 182.

29. Ver nota 20.