

O Homem e a Sociedade no Pensamento de Vieira: um Estudo sobre a Consciência Possível (II)

Num ensaio recente, analisei o pensamento de Vieira sobre o sistema colonial à luz do conceito de “consciência possível”.¹ A ruptura lógica entre premissas e conclusões, entre a denúncia das impossibilidades éticas do sistema e sua apologia final nos conduz à explicação da impossibilidade de que Vieira, como jesuíta e português do século XVII, percebesse as distorções denunciadas como atribuíveis ao sistema em si, e não apenas à contingência de sua realizações concretas.

Este novo estudo é uma continuação lógica do primeiro nos objetivos e no método. Trata-se de analisar o pensamento de Vieira sobre o homem e a sociedade, tomando como instrumento de análise e conceito de “consciência possível”. A ruptura lógica entre as diversas partes do discurso deve ser também aqui o meio usado para detectar os bloqueios à compreensão motivados pelos condicionamentos sociais do pensamento.

O tema é vasto e rico em virtualidades, como é o pensamento de Vieira. É certamente um estudo de caso, mas, pelo valor representativo do autor estudado, espero possa servir como sugestão ao estudo

de alguns dos impasses fundamentais de dois movimentos de tanta transcendência histórica como o barroco e a contra-reforma.

O HUMANISMO JESUÍTICO

Na longa disputa sobre o livre arbítrio, que tanto apaixonou os séculos XVI e XVII, os jesuítas se apresentam como os verdadeiros continuadores do otimismo antropológico dos humanistas.

Uma das vertentes do renascimento é a que Michelet e Burckhardt privilegiaram em sua famosa síntese: "a descoberta do homem e do mundo". Pensadores e artistas colaboraram, durante mais de um século, para a elaboração de uma imagem da dignidade eminente da natureza humana. Mais que uma teoria coerente e ampla, o renascimento criou um clima de exaltação antropocêntrica e destacou aspectos fragmentários numa lógica convergente de mosaico a Mc Luhan: ² a beleza do corpo e do espírito humanos, o poder da razão, a força e a coragem do herói, o domínio da natureza, o poder da criatividade em todas as esferas da atividade humana. Sem dúvida, uma aposta para o futuro mais que uma descrição do presente. ³ Os artistas do breve "cinquéceto" trataram de elevar esta grandeza do homem, ainda indecisa, às proporções de um mito heróico.

A reforma, deste ponto de vista, significa uma reação contra o antropocentrismo renascentista; uma reafirmação — no espírito cristão do medievo — dos direitos incontratáveis da soberana grandeza de Deus. Para os reformadores, a grandeza exclusiva de Deus não tolera a afirmação da autonomia da vontade humana. Por isso Lutero não duvidou em chegar até o paradoxo ao negar corajosamente, contra uma tradição milenar, até a possibilidade do livre arbítrio. A razão e a vontade humanas ficam assim aniquiladas no antagonismo do pecado e da graça.

1. Cf. Luis Palacin, A crítica de Vieira ao sistema colonial: Um estudo da consciência possível, em "Síntese", n.º 13, pp. 31-45.

2. Mc Luhan afirma que "a imagem em mosaico constitui o único meio prático de revelar operações causais na história" (A Galáxia de Gutemberg, Introdução). Isto é realmente significativo quando se trata de fenômenos culturais difusos, como é o caso do antropocentrismo do Renascimento. Seria, de fato, difícil precisar numa análise linear em que difere a imagem do homem elaborada pelo renascimento da recebida da Idade média, e, contudo, a mudança de clima é evidente. Não há, propriamente, a elaboração de uma nova imagem do homem, mas um novo clima de entusiasmo antropocêntrico criado pela convergência (mosaico) dos mais diversos elementos culturais.

3. Cf. Jean Delumeau, La civilization de la Renaissance, Paris, 1973, caps. X e XI.

Com respeito a esta controvérsia, a reforma católica assumiu em Trento uma posição que poderíamos qualificar de equidistante: pecado original, concupiscência, razão e liberdade, graça e predestinação são todas verdades indiscutíveis da revelação. Afirma-se expressamente a existência do livre arbítrio, mas deixando um largo espaço aberto para a interpretação: como harmonizar num sistema racional a oposição aparentemente irreduzível entre a iniciativa onipotente de Deus e a autodeterminação da vontade humana?

Nesta disputa, por vezes tão acerba, entre os direitos de Deus e os direitos da liberdade e razão humanas, os jesuítas representaram a ala mais avançada da explicação antropocêntrica. A teoria de Molina, que o geral Acquaviva quis elevar à doutrina da ordem, significou o último esforço para justificar racionalmente a autonomia do homem perante a graça divina.

Esta valorização filosófico-teológica do ser do homem e de sua atividade por parte dos jesuítas tinha, indiscutivelmente, raízes pragmáticas. Era uma exigência, no campo doutrinal, das duas atividades fundamentais de seu apostolado: a direção espiritual e o ensino.⁴

A direção espiritual dos jesuítas, fundamentada nos "exercícios espirituais", tinha um caráter decididamente ativo: dirigia-se a estimular todas as capacidades do indivíduo para sua transformação interior. A reflexão constante e o esforço metódico, programado, eram meios preferidos. Para seus adversários, este método traduzia um voluntarismo naturalista, e, como a explicação molinista, não podia evitar o qualificativo de pelagiano ou semipelagiano.

No campo do ensino, a contribuição original da Companhia para os tempos modernos foi, sem dúvida, a sistematização do ensino de segundo grau para as classes dirigentes, nobreza e alta burguesia. Aqui também a finalidade era a formação do indivíduo, e o modelo escolhido foi a "humanitas" clássica. Os dois cursos sucessivos de humanidades e retórica consistiam basicamente na assimilação, pelo estudo e a imitação do espírito dos grandes autores da antiguidade greco-latina.

Ao nível dos estudos superiores de filosofia e teologia embora o método escolástico preconizado para as escolas católicas em Trento, supusesse uma ruptura, havia uma certa continuidade de espírito. Nos melhores, dentre o grande número de autores que logo sur-

4. Para esta disputa teológico-dogmática e a posição dos jesuítas podem consultar-se resumidamente os dois tomos de Delumeau na coleção Nouvelle Clio: Naissance et affirmation de la Réforme, e Le Catholicisme entre Luther et Voltaire.

giram nas faculdades de filosofia e teologia da Companhia, o velho racionalismo aristotélico-tomista da escolástica aparecia temperado por um sentido de realidade, e havia uma nova audácia, dimanante da plena confiança no poder da razão, na abordagem sistemática dos problemas mais graves do momento: os poderes do estado e os limites da autoridade, a escravatura, a licitude dos juros no sistema capitalista etc.

Nesta tradição humanística se formou Vieira. Seu domínio absoluto do latim, e a leitura contínua dos autores clássicos — Sêneca, Virgílio, Ovídio etc. — que testemunham suas obras, são o melhor documento. Seu conhecimento dos Santos Padres — Sto. Agostinho principalmente —, imbuídos igualmente de cultura clássica, é também notável. Durante sua formação, Vieira alcançou ainda o momento de plenitude da escolástica em Portugal, especialmente entre os jesuítas, com a presença docente, e ainda viva, das grandes figuras de Molina e Suarez (+ 1617); mais tarde, durante sua vida, haveria de assistir a sua decadência.⁵

Assim não é de estranhar que o substrato de todo o pensamento de Vieira seja um antropocentrismo fundamentado sobre as exigências de uma “natureza tão nobre”,⁶ que tem sua expressão máxima na racionalidade e na liberdade pessoal. É verdade, contudo, que esta convicção não necessitava a seus olhos ser enunciada, e muito menos provada, permanecendo, portanto, como os grandes princípios, um pressuposto tácito só perceptível através de rápidas alusões.

Numa ocasião, porém, Vieira se propôs desenvolver o tema da dignidade da natureza humana: este foi o tema escolhido para os cinco sermões, que, na quaresma de 1776, pregou em Roma diante da rainha Cristina da Suécia e dos mais altos representantes da corte pontifícia. Nesta ocasião declarou que pretendia apresentar uma imagem heróica do homem, porque era a que mais se acomodava com seu juízo — “porque eu faço um conceito mui alto do homem” — e com seu auditório, “o mais nobre, o mais generoso, e o mais heróico”.⁷

O primeiro destes cinco sermões, que versa sobre o conhecimento de si mesmo, coloca o problema: “...sendo o homem um composto pouco menos que quimérico, formado de duas partes tão

5. Cf. Guillermo Fraile, *História de la Filosofía Española*. Desde lá época romana hasta fines del siglo XVII, Madrid, 1971, p. 358 ss: La Compañía de Jesús.

6. Para os Sermões do padre Vieira, é citada aqui a edição publicada pela Editora das Américas em São Paulo, em 1957 reproduzindo a edição de 1679. Sermões XX, p. 277.

7. Sermões, XXII, p. 255.

distantes, como lodo e divindade, ou quando menos um sopro dela, eu não sei na verdade como possa declarar ou definir ao homem o útil conhecimento de si mesmo".⁸ Mas embora seja composto de alma e corpo, o homem só toma a medida adequada de si mesmo quando se considera exclusivamente espírito, alma: "Qual será logo no homem o limpo conhecimento de si mesmo? Digo que é conhecer e persuadir-se cada um que ele é a sua alma. O pó, o lodo, o corpo, não é meu; eu sou a minha alma: este é o verdadeiro, o limpo e o heróico conhecimento de si mesmo: o heróico, porque se conhece o homem pela parte mais sublime; o limpo; porque se separa totalmente de tudo o que é terra; o verdadeiro, porque, ainda que o homem verdadeiramente é composto de corpo e alma, quem se conhece pela parte do corpo ignora-se, e só quem se conhece pela parte da alma se conhece".⁹

No segundo sermão, desenvolve o tema, tão caro ao orgulho intelectual dos estóicos, e que atravessou os tempos sedutor até nossos dias, da auto-suficiência do homem em sua integridade moral: "O maior teatro da natureza racional não é o mundo, é a própria consciência: não há de fazer Gedeão o que não deve, porque vai acompanhado de Fara, senão porque é Gedeão. Levar-me a mim comigo, há de ser o mais seguro fiador das minhas obrigações, e não por outro respeito, senão porque são minhas. Valente, generoso, desprezador dos perigos, honrado sem fim, não porque sou vista, senão porque sou eu, basta que eu me veja".¹⁰ nesta gélida solidão dos cumes, o homem nada deve aos outros homens, nem sequer ao próprio Deus; ele se basta: "Ponha-se de parte a fé, e o mundo todo, e fique o homem só: pergunto: Neste estado e nesta solidão poderá um homem envergonhar-se de si mesmo? Se for homem de espírito heróico, sim. Se não houvesse outro homem no mundo, nem por impossível houvesse Deus, ainda o homem heróico se envergonharia de si mesmo. Mais claro. Se os ateus fossem homens, um ateu em um deserto se envergonharia de fazer um pecado".¹¹

Deste mesmo espírito de soberana independência de todo interesse pessoal, por elevado que seja, analisa Vieira nos três sermões

8. Ibid. p. 253.

9. Ibid. p. 255.

10. Ibid. p. 323. No século XVII, com os progressos da secularização e a fundamentação do direito natural, houve uma verdadeira ressurreição do pensamento estóico. Mas a influência do estoicismo sobre o pensamento cristão na concepção da dignidade da pessoa humana concebida como racionalidade, e no desprezo do afetivo e corporal, data da época patrística. Cf. Albert Mirgeler, Cristianismo e ocidente, São Paulo, 1967, p. 36 ss.

11. Ibid. p. 319.

restantes a postura heróica do homem diante do arrependimento pelo mal cometido, do temor do castigo e da esperança dos prêmios.

LIMITES DO HUMANISMO

A primeira restrição que se poderia fazer a esta concepção ideal do homem — e da qual o próprio Vieira era, sem dúvida bem cõscio — é a que sempre lastrou de artificialismo os humanismos antigos: sua extrema exigüidade numérica. Num mundo ali-cerçado em todas suas instituições e valores sobre o axioma da desigualdade natural dos homens, todo humanismo não poderia passar de um clube demasiado exclusivo de espíritos seletos. E os próprios humanistas, imbuídos de sua superioridade, fizeram sempre seu o lema de Horácio: “odi profanum vulgus et arceo”.¹²

O mesmo Vieira, que tanto combateu os poderosos e denunciou a opressão dos humildes, não pode escapar totalmente deste desprezo preconceituoso dos humanistas e aristocratas pela humanidade inferior: “Digo isto porque sei que o vulgo é monstro de muitas cabeças, que não se governa por verdade nem por razão...”¹³ E, ao fazer a comparação dos três estados, clero, nobreza e povo, num momento em que a pátria necessitava máxima cooperação de todos, nota: “Finalmente o elemento da água representa o estado do povo... e não como dizem os críticos, por ser elemento inquieto e indõmito, que à variedade de qualquer vento muda...”¹⁴

Nestas condições, o otimismo antropológico dos humanistas não podia deixar de ser uma construção um tanto artificial, elaborada à distância do estrépito dos grandes conflitos históricos, e, portanto, de pouca duração em virtude de seu caráter abstrato. Hauser demonstrou magistralmente esta contradição, ao analisar a breve florescência e a dissolução do período renascentista. A prática do capitalismo nascente com seus efeitos alienantes, a burocracia resultante da consolidação do estado moderno, o “realismo político”, justificação do direito da força, a cisão religiosa abala-

12. Cf. Fernand Braudel, *El Mediterraneo en la época de Felipe II*, II, México, 1953, p. 17. Um exemplo desta mentalidade humanístico-nobiliárquica, na época de Vieira em Portugal, é o Conde de Ericeira, historiador da Restauração. Para ele, o povo é “um cego e desatinado monstro” (*História de Portugal Restaurado*, Porto, 1945, vol. I, p. 319), e o caracteriza “a vileza desta gente” (vol. III, p. 187).

13. Sermões, XIV, p. 349.

14. Sermões, XIX, p. 33.

ram o frágil equilíbrio alcançado e deram origem à primeira crise da consciência ocidental, a do período maneirista.¹⁵

Vieira, a um século de distância, sente a opressão, por vezes esmagadora, dos “tempos difíceis”,¹⁶ que lhe tocara viver. (Seria interessante, mas nos levaria demasiado longe, buscar na obra de Vieira a denúncia das causas apontadas por Hauser: capitalismo, burocracia, violência política etc.). “Desgraçado século”, “século corrupto”, “miserável século” são expressões recorrentes e naturais em quem via a cidade dos homens como “os infernos de cá em cima”.¹⁷

Como grande parte do barroco, toda sua obra recebe sua extraordinária vibração do contraste entre as luzes brilhantes e as sombras sempre vivas. Mais adiante, haveremos de considerar o quadro global da sociedade humana que ele nos oferece, aqui quero destacar somente como o peso da crise vivida refluí sobre a própria concepção do homem como natureza racional, tornando-a problemática.

A IMPOSSÍVEL RACIONALIDADE HUMANA

O pessimismo social, talvez sem que ele mesmo o advirta, acaba corroendo em Vieira a unidade racional da pessoa humana. Conhecimento e amor, razão e vida opõem-se irredutivelmente.

Para Vieira, seguindo nisto a maior parte da escolástica edificada sobre o aristotelismo, o específico humano reside no entendimento, que fundamenta a escolha racional — amor — por parte da vontade. Perceber a verdade e o bem, e amá-los devem ser os dois momentos complementares no exercício da liberdade humana.

Ora para o mesmo Vieira — em textos suficientemente numerosos como para indicar uma convicção profunda — o amor não só não é consequência do conhecimento racional, senão que é fundamentalmente oposto à razão; o que torna irracional a escolha de nossos valores.

A precedência do afetivo sobre o racional: “O juízo dos homens é mais temeroso que o juízo de Deus, porque Deus julga com

15. A. Hauser, *El Maneirismo, La crisis del Renacimiento y los orígenes del arte moderno*, Madrid, 1965.

16. É um mérito da história conjuntural ter precisado os contornos da crise do século XVII. Em Portugal e Espanha a crise econômica desencadeia-se na década de vinte, mais precocemente que nos outros países europeus. Cf. Vitorino Magalhães Godinho, 1580 e a Restauração, em *Ensaio II. Sobre história de Portugal*, Lisboa, 1966.

17. *Sermões*, XXII, p. 327.

entendimento, os homens julgam com a vontade... Quem julga com entendimento, pode julgar bem e julgar mal: quem julga com a vontade nunca pode julgar bem. A razão é muito clara. Porque quem julga com o entendimento, se entende mal, julga mal... Porém quem julga com a vontade, ou queira bem ou queira mal, sempre julga mal; se quer mal, julga como apaixonado; se quer bem, julga como cego".¹⁸

Este mesmo princípio aplicado à escolha das pessoas: "Não há coisa mais difícil que eleger um homem a outro homem porque ou o conhece, ou não. Se o não conhece, elege às cegas; e se o conhece também: porque, se o conhece ou o ama ou o aborrece, e tão cego é o amor como o ódio. Mas certo é que, com a paixão, ou ainda sem ela, nenhum homem conhece a outro".¹⁹

A esta luz, o amor chegar a aparecer com os caracteres de destino fatal com que o exaltou o pessimismo romântico: "Pinta-se o amor sempre menino, porque, ainda que passe dos sete anos, como o de Jacó, nunca chega à idade de uso da razão. Usar de razão e amar, são duas coisas que não se juntam. A alma de um menino que vem a ser? Uma vontade com afetos, e entendimento sem uso. Tal é o amor vulgar. Tudo conquista o amor quando conquista uma alma: porém o primeiro rendido é o entendimento. Ninguém teve a vontade febricitante, que não tivesse o entendimento frenético. O amor deixará de variar, se for firme, mas não deixará de tresvariar, se é amor. Nunca o fogo abrasou a vontade que o fumo não cegasse o entendimento. Nunca houve enfermidade no coração que não houvesse fraqueza no juízo".²⁰

Forçando um pouco a nota de irracionalidade, o homem aparece então como o inverso do racional: "...sabeis o que são comumente os homens? São umas feras intelectuais, umas feras como as outras, mas com entendimento: *intelectualium bestarum*; e o único refúgio que Deus deixou ao mundo para escapar destas feras não é outro mais que os desertos".²¹

Nesta concepção irracional do ser humano, encontramos a base para outras duas oposições dramáticas, próprias também do romantismo extremo: a oposição amor/felicidade, e a oposição racionalidade/vida.

É, sem dúvida, uma das páginas mais desoladoras do pessimismo universal esta de Vieira em que não vê no amor senão um inferno sem saída: "...o amor desta vida e deste mundo é uma morte

18. Sermões, XI, p. 360.

19. Sermões, III, p. 331.

20. Sermões, III, p. 365.

21. Sermões, IV, p. 357.

que só tem preceitos, e não tem predestinados; é uma morte pela qual sempre se vai ao inferno e nunca ao paraíso. O paraíso do amor — se o houvera — havia de ser amar e ser amado, e amado com certeza de nunca ser aborrecido. Mas como não há, nem pode haver no mundo, nem este amor, nem esta certeza... este é o inferno inevitável e sem redenção a que todos os que amam se condenam, e em que são atormentados duramente, sem fim e sem remédio: *Dura sicut infernum aemulatio*".²²

A inversa, a felicidade é a destruição do amor: "Não há maior inimigo do amor que a felicidade. Provavam antigamente isto os pregadores com o exemplo de José, nas ingratidões do copeiro de Faraó. Mas hoje estão estes desenganos tão provados nas experiências, que não necessitam de fé nem de Escrituras. O certo é que toda fortuna tem jurisdição no amor: se é adversa, ninguém vos ama; se é próspera, a ninguém amais... Porque os outros homens, comumente, quando sobem são uns, quando descem são outros".²³

A oposição razão/vida, exaltada por certas correntes do romantismo²⁴ em detrimento da razão, é desde Nietzsche e Freud um dos lugares comuns da crítica à racionalidade do homem, e à ação niveladora que a vida social exige mediante a repressão dos instintos. Partindo de princípios evidentemente opostos, Vieira chega, contudo, à formulação do mesmo dilema, e de uma forma ineludível: "Todos os homens são mortais, mas o mais entendido, mais mortal que todos... Entender muito e viver muito, ou no entendimento é engano, ou na vida milagre. A razão disto a meu juízo deve ser porque cada um sente como entende. Quem entende muito não pode sentir pouco, e quem sente muito não pode viver muito. O homem é vivente, sensitivo e racional: o racional apura o sensitivo, e o sensitivo apurado destrói o vivente".

"Mas, como os homens igualmente amam a vida e se prezam do entendimento, daqui vem que se persuadem dificultosamente a esta triste filosofia. Dizia Davi a Deus: *Da mihi intellectum, et vivam: Senhor, dai-me entendimento, e viverei. Ah! Davi, e como, não sabeis o que pedis: se quereis morrer, pedi embora a Deus que vos dê entendimento; mas, se quereis viver, pedi-lhe que vos tire o entendimento que tendes*".²⁵

E Vieira não duvida em levar este princípio até suas conseqüências extremas: "De sorte que é tal a oposição que tem entre si a vida e o entendimento — principalmente nas cortes — que ninguém os pode conservar juntos. Ou haveis de deixar o entendimento, ou

22. Sermões, VI, p. 174.

23. Sermões V, p. 376.

24. Cf. Max Scheler, *L'Homme et l'Histoire*, Paris, 1955, pp. 56 ss.

25. Sermões, VII, p. 244.

haveis de deixar a vida: ou endoidecer como Davi, ou matar-vos como Aquitofel. Se amais mais a vida que o entendimento, como Davi endoideceis: se amais mais o entendimento que a vida, como Aquitofel matai-vos. Não há remédio".²⁶

A inversão de expectativas, neste rápido percurso pelo pensamento de Vieira sobre o homem, parece ter sido completa. Da imagem heróica à trágica; da plenitude racional ao voluntarismo e vitalismo irracionais. Este choque de antinomias, que traduz tensões, é igualmente característico das oposições que enfrentam irredutivelmente indivíduo e sociedade.

INDIVÍDUO E SOCIEDADE

É certo que a vida social sempre teve, e sempre terá, como problema fundamental a conciliação das exigências opostas de liberdade, por parte do indivíduo, e de ordem e estabilidade por parte da comunidade.

Também é verdade que, na penosa luta da humanidade pela sobrevivência, e na precariedade sempre ameaçada de sua marcha para a frente, os direitos do indivíduo — da maioria dos indivíduos — foram considerados como algo subsidiário frente à necessidade da coesão social. E isto tanto na prática dos sistemas sociais e políticos, como nas formulações teóricas.

Os três grandes sistemas políticos dos começos da idade moderna — o de Maquiavel, o de Bodin e o de Hobbes — se dirigem a justificar o poder absoluto do estado sobre os indivíduos; a razão última de seu alegado encontra-se na impossibilidade de tornar viável a convivência humana sem uma coação muito forte por parte da autoridade contra os desmandos anárquicos das paixões individualistas.

Dentro deste quadro, o que caracteriza a Vieira é ter sentido tão profundamente as exigências da dignidade individual, e a violência injusta que a sociedade impõe à maioria das pessoas.

O leitor das obras de Vieira percebe logo, para além da maranha do retórico e do circunstancial, que sua atitude mais fundamental é o amor inato à liberdade, o desejo irrestrito de igualdade, o ódio da injustiça e do privilégio. A denúncia das desigualdades e injustiças é o verdadeiro alento moral de toda sua obra.

Vieira está manifestando o mais profundo de seu sentir ao proclamar: "Não quis São Roque servir homens, porque não quis

26. Ibid. p. 245.

deixar de ser homem. Ao homem fê-lo Deus para mandar: aos brutos para servir. E se os brutos se rebelaram contra Adão, e não quiseram servir ao homem, sendo tão inferiores, triste e miserável condição é haver um homem de servir a outro, sendo todos iguais. A primeira vez que se profetizou neste mundo haver um homem de servir a outros, foi com o nome de maldição. Assim falou Noé a seu neto Canaã, em castigo do pai e do filho. Ainda então se não sabia no mundo que coisa era servir; então se começou a entender a maldição pelo delito, e a miséria pelo castigo. Melos homens chamou depois o poeta lírico aos que servem, e disse bem. Toda a nobreza e excelência do homem consiste no livre alvedrio, e o servir, se não é perder o alvedrio, é cativá-lo. Razão teve logo São Roque de não querer servir a homens, por não deixar de ser homem".²⁷

Seu sentido da igualdade fontal de todos os homens fez com que se insurgisse tão freqüentemente, contra as pretensões dos aristocratas: "Dir-me-eis que Deus não vos manda desconhecer a vossa qualidade, nem negar a vossa nobreza, e que, se todos somos iguais em ter a Deus por Pai, vós tendes de mais a nobreza dos pais de que nascestes, e que esta vos distingue e desigualda dos outros homens, e vos faz de melhor e muito superior condição. A resposta é muito própria de vosso entendimento, mas não muito digna da nossa fé... Quisera chamar a isto gentilidade, mas nem a resposta merece tão pequena censura, nem os gentios tamanha afronta".²⁸ "Tão nobre é João, filho de Deus e de um pescador, como o imperador Arcádio, filho de Deus e de Constantino Magno. Cuidar alguém o contrário não só é ignorância e loucura, mas falta ou desprezo da fé".²⁹

Os mesmos índios e pretos, tão desprezados, eram para Vieira igualmente dignos como seres humanos. É curiosa esta passagem em que argúi os moradores do Maranhão pelo seu racismo baseado na cor da pele: "Mas nada disto basta para moderar a cobiça e tirania dos nossos caluniadores, porque dizem que são negros, e hão de ser escravos. Já considereei algumas vezes por que permitiu a divina Providência ou ordenou a divina Justiça, que aquelas terras e outras vizinhas fossem dominadas dos hereges do Norte. E a razão me parece que é porque nós somos tão pretos em respeito deles, como os índios em respeito de nós e era justo que, pois fizemos tais leis, por elas se executassem em nós o castigo. Como se dissera Deus: já que vós fazeis cativos a estes índios, porque sois mais brancos que eles, eu vos farei cativos de outros, que sejam também mais brancos que vós".³⁰

27. Sermões, VII, p. 272.

28. Sermões, VIII, p. 28.

29. Ibid. p. 32; cf. também XIV, 241, e XI, 440.

30. Sermões, VII, p. 369.

Colocando a liberdade e a igualdade como os distintivos fundamentais da dignidade humana, não é de estranhar que Vieira veja, com radicalismo de anarquista, toda a vida social afetada por um mal incurável "duas pestes: uma que é o mandar, outra que é o servir. O servir e o mandar ambos começaram juntamente no domínio de Membrot. Nele começou o império, e com ele a servidão... é coisa muito digna de se advertir, que quando começou o mandar e o servir, então se encurtaram as vidas dos homens... E, verdadeiramente, que se os trabalhos e os desgostos matam, não é muito que o servir e o mandar sejam enfermidades mortais".³¹

Dentro desta perspectiva é lógico que a opressão dos pequenos por parte dos poderosos lhe pareça a Vieira a "maldade" por antonomásia,³² pecado inconcebível em quem conhece a Deus e se chama cristão.³³

Dá sua defesa incansável dos índios e dos escravos: suas diatribes contra todas as formas de opressão: o orgulho e desprezo dos inferiores, a prepotência das autoridades, os salários de miséria, a desigualdade na aplicação da justiça e a impunidade dos poderosos, o luxo sustentado pela exploração dos empregados, os impostos que carregam sobre o povo...

Inflamado nesta paixão, suas descrições das relações humanas aproximam-se bastante do "homo homini lupus". E é desoladora esta constatação feita numa carta a um colega de ordem: "não acabei de conhecer senão depois que o viram os olhos, porque não cuidei que era tão mau o mundo, com ter visto e sabido tanto dele".³⁴

Apesar de lutador nato, Vieira sente as vezes o nojo desta sociedade competitiva e desumanizadora: "tem degenerado tanto a natureza humana de seu próprio ser que, em lugar de se tirar humanidade do trato com os homens, o que se bebe destas fontes é desumanidade. Ereis humano antes de tratar com eles, depois que os tratastes, sem o sentir nem saber como achai-vos desumano".³⁵

Nestas ocasiões, a única solução que encontra é a fuga para o deserto.³⁶

31. Sermões, VII, p. 298.

32. Sermões, III, p. 299.

33. Sermões, XIX, p. 424; também IV, p. 112, XIX, p. 440, VII, p. 274.

34. Obras Escolhidas II (Cartas II), Lisboa, 1951, p. 201.

35. Sermões IV, p. 343.

36. Dois sermões dedicados integralmente a provar a necessidade de fugir dos homens para conservar-se homem são o sermão de Santo Antônio, pregado em São Luís de Maranhão em 1654 (Sermões, III, p. 273 ss), e o sermão do deserto, pregado em Lisboa em 1655 (Sermões, IV, p. 335 ss). Ambos correspondem a momentos particularmente difíceis da vida de Vieira.

A RUPTURA LÓGICA

Dos textos citados, parece emergir nítida a figura de um defensor intransigente de que hoje chamariamos direitos humanos. Se não um democrata, postura talvez impossível para seu tempo, pelo menos um opositor das formas institucionalizadas de opressão da sociedade. Na realidade, porém, não foi assim.

Vieira, pelo contrário, aceita as formas de opressão institucionalizadas da sociedade em que viveu; justifica-as como convenientes e necessárias para a estabilidade social, e opõe-se, com isso, a sua transformação. É, em suma, um conservador apesar de si mesmo.

Se excetuamos sua defesa dos índios e dos cristãos-novos — que por outra parte corresponde à postura tradicional da Companhia de Jesus³⁷ —, podemos identificar esta atitude fundamental de Vieira em suas tomadas de posição a todos os níveis da problemática social: o econômico-social, o político, o religioso, o cultural.

Apontarei aqui apenas alguns dos casos mais significativos:

— *Justificação da escravatura.* Não se pode dizer que faltassem a Vieira conhecimento ou sensibilidade para perceber a tristíssima condição da vida do escravo: “Não há escravo no Brasil, e mais quando vejo os mais miseráveis, que não seja matéria para mim de profunda meditação”.³⁸ Suas descrições da crueldade e orgulho dos senhores e da humilhação do escravo, dos sofrimentos contínuos de uma vida só comparável às penas do inferno ou aos sofrimentos da paixão de Cristo, traduzem uma verdade intimamente vivida. Por isso, a existência de uma instituição tão cruel se lhe apresenta como um verdadeiro enigma, e se interroga, com verdadeira angústia sobre a razão por que Deus permite uma vida de tanto sofrimento para milhões de seres humanos. Racionalmente, conclui, não há resposta; só a fé nos ajuda a encontrar uma justificação: os sofrimentos do escravo são o meio para ele

37. A defesa da liberdade dos índios contra os colonos, e eventualmente contra as próprias autoridades coloniais, é uma constante da atuação dos jesuítas no Brasil desde os primeiros dias de sua chegada com o Governo Geral. Pouco antes de Vieira ser expulso do Maranhão por esta causa, os jesuítas tinham sido expulsos de São Paulo (1640) e Santos pela mesma razão. A defesa dos cristãos-novos e oposição ao Santo Ofício tem motivações mais complexas. O incidente de Évora (cf. João Lúcio de Azevedo, *História de Antônio Vieira*, Lisboa, 1918, I), que antecedeu às declarações de Vieira, demonstrou abertamente a oposição entre os jesuítas e a Inquisição. Godinho considera que a Inquisição era um poder inimigo da nova monarquia, enquanto os jesuítas a apoiavam decididamente (1580 e a Restauração, op. cit. p. 279 ss).

38. *Sermões*, XII, p. 335.

de alcançar a salvação, e Deus permite seu castigo nesta vida para evitar-lhe o castigo eterno.³⁹ Mas estas angústias morais não o levam a duvidar um instante da justiça em si da instituição da escravatura, e é tanto seu rigor, que nega ao escravo o direito de buscar sua liberdade mediante a fuga. É realmente constrangedor, escrito por um homem que tanto prezava a liberdade, o bilhete escrito por Vieira respondendo a uma consulta de seus superiores sobre se a ordem devia enviar um capelão ao Quilombo dos Palmares, como era solicitado pelos negros: depois de negar a conveniência com quatro razões, acrescenta: "Quinta: fortíssima e total, porque sendo rebelados e cativos, estão e perseveram em pecado contínuo e atual, de que não podem ser absoltos, nem receber a graça de Deus, sem se restituírem ao serviço e obediência de seus senhores, o que de nenhum modo hão de fazer. Só um meio havia eficaz e efectivo para verdadeiramente se reduzirem, que era concedendo-lhes S. M. e todos seus senhores espontaneamente, liberal e segura liberdade... Porém esta mesma liberdade assim considerada seria a total destruição do Brasil."⁴⁰

— *Justificação da dependência da mulher.* Vieira reconhece que a diferença entre direitos e deveres do homem e da mulher, criada pelo costume social, é uma "grande injustiça". Mas neste caso, como no da escravatura, pensa que esta injustiça está sancionada pela Providência divina com a finalidade de conseguir dela maiores bens: neste caso, a estabilidade da família e da sociedade.⁴¹ Mas depois é tão rigorosa sua aplicação desta lei da desigualdade entre os sexos que exige da mulher uma reclusão total: não deve sair de casa em nenhuma circunstância, nem sequer para rezar ou visitar outras amigas: "As mulheres porém absolutamente digo que cada uma deve rezar em sua casa, e de nenhum modo fora dela... a mulher sempre só... O fundamento desta distinção não é de grande louvor para as mulheres, mas de grande conveniência e decência, sim... Porque uma mulher que sai a ver mulheres, também sai a ser vista de homens. E se no ver não há perigo

39. Sermões XIX e XVII sobre o Rosário da série Rosa Mística.

40. Obras Escolhidas II (Cartas II, p. 263). Pode comparar-se esta resposta com a descrição dos castigos: "Bem sei que alguns destes cativos são justos, os quais só permitem as leis, e que tais se supõem os que no Brasil se compram e vendem, não dos naturais, senão dos trazidos de outras partes; mas que Teologia há ou pode haver que justifique a desumanidade e sevícia dos exorbitantes castigos, com que os mesmos escravos são maltratados? Maltratados, disse, mas é muito curta esta palavra para a significação do que encerra ou encobre. Tirnizados, devera dizer ou martirizados, porque serem os miseráveis pingados, lacrados, retalhados, salmourados, e os outros excessos maiores, que calo, mais merecem o nome de martírios que de castigos". Sermões, XI, p. 117. Também IX, 262.

41. Sermões, XIV, p. 31 ss.

nem indecência, no ser vista periga a honra, periga a pessoa, periga a família, e periga talvez toda a república, e não só uma, senão muitas". E exige dos tutores da mulher o máximo rigor: "Quis ensinar Deus a todos aqueles a quem pertence, que as mulheres não devem sair de casa, ainda com pretexto de piedade e religião..."⁴²

— *Justificação da sociedade de ordens.* Também a desigualdade social se lhe afigurava a Vieira como um grave problema face à Providência divina: "Bem me parecia a mim que não podia faltar Deus a dar uma grande satisfação no dia do juízo à desigualdade com que nascem os homens, sendo da mesma natureza". A resposta a encontra igualmente no destino transcendente do homem: "Não se faz agravo na desigualdade do nascer a quem se deu a eleição do ressuscitar. A ressurreição é um segundo nascimento com alvedrio". Por isso a Providência quis esta desigualdade para "que a mesma dor do primeiro nascimento nos excitasse a melhoria do segundo".⁴³ Colocado este fundamento, as formas históricas de desigualdade aparecem como algo inevitável: "Bom era que nos igualáramos todos — diz Vieira comentando a desigualdade na distribuição dos tributos — mas como se podem igualar extremos que têm a essência na mesma desigualdade? Quem compôs os três estados do reino foi a desigualdade das pessoas. Pois como se não de igualar os três estados, se são estados porque são desiguais?" Desta forma, "serem isenta de pagar tributo as pessoas e bens eclesiásticos, o direito humano o dispõe assim, e alguns querem que também o divino", aos nobres "isentam as leis", e "sobre os oficiais, sobre os que menos podem, caem de ordinário os tributos; não sei se por lei, se por infelicidade, e melhor é não saber porquê".⁴⁴

— *Justificação da monarquia absoluta.* Para Vieira — como para seus contemporâneos portugueses⁴⁵ — a forma monárquica de

42. Sermões IX, p. 428. Este rigor se fundamenta no preconceito de inferioridade natural da mulher: cf. Sermões V, p. 366, VIII, p. 319 ss; XVII, p. 93; XIX, p. 220 ss; XX, p. 303.

43. Sermões IV, p. 297.

44. Sermões XIX, p. 31 ss.

45. A relação entre monarquia e honra, e, por contraste, entre república e falta dela, é uma das características básicas da ideologia nobiliárquica tão exaltada após a Restauração, promovida pela nobreza. Esta dupla relação a encontramos exemplarmente formulada no discurso que o Conde de Ericeira atribui a Francisco Barreto como exortação à tropa antes da batalha dos Guararapés: "Depois de formada a gente, com alegre semblante exortou a todos a que mostrassem naquele dia, com sinaladas ações o grande valor de que eram dotados, e a diferença que faziam os portugueses nobres, vassallos de um rei poderoso, aos holandeses humildes, súditos de uma República sediciosa". História de Portugal Restaurado, II, p. 282. Cf. também Luis Palacin, Opressão e

governo está ligada, em primeiro lugar, com o conceito nobiliárquico de honra. "Ter rei" é, "uma coisa tão honrosa"⁴⁶ porque "o trono dos reis tem o seu assento entre Deus e os homens; acima dos homens de quem são superiores, e abaixo de Deus de quem são súditos".⁴⁷ Por isso, em relação ao rei mesmo os seus colaboradores mais altos no governo são apenas ministros, inferiores que servem e que dependem.⁴⁸ Mas a "majestade", a "grandeza soberana" do príncipe enobrece o reino e os vassallos.⁴⁹ De fato, rei e pátria se confundem, e o amor que se lhes tributa é o amor mais nobre.⁵⁰

Além desta razão da grandeza e dignidade, Vieira encontrava no regime monárquico outro motivo de superioridade: a coincidência de interesses entre o rei e o reino; ministros, governadores etc. buscam sempre seu interesse particular por cima do bem comum, só uma pessoa elevada sobre todos os interesses, como é um rei absoluto, pode dirigir toda sua ação à busca do bem do reino, que é o bem comum.⁵¹ Esta era, com efeito, a ideologia difundida pela monarquia, que reclamava todos os poderes por apresentar-se como árbitro isento nos conflitos entre as classes.

— *Justificação da força como meio de difundir a religião.* As declarações de Vieira a este respeito são até enfáticas. Acha a guerra contra os inimigos — ou simplesmente não aderentes — da fé não só justificada, mas honrosa e heróica: "Grande ânimo, valentes soldados, grande confiança, valorosos portugueses... que haveis de derramar vencedores... sangue de hereges na Europa, sangue de mouros na África, sangue de gentios na Ásia e na América, vencendo e sujeitando todas as partes do mundo a um só império, para todas em uma coroa se meterem gloriosamente debaixo dos pés do sucessor de Pedro".⁵²

A luz deste e doutros textos semelhantes, Antônio Sérgio acusa Vieira de não ter chegado a assimilar o mais íntimo da mensagem religiosa do Novo Testamento, o universalismo e o amor, permanecendo preso à concepção antropomórfica do Deus do Antigo Testamento, ciumento e nacionalista.⁵³ De fato, há em Vieira uma interpenetração total entre os aspectos religiosos e os políticos, e

Liberdade em "Ovaleroso Lucideno". Síntese Política Econômica Social, n.º 7, p. 55 ss.

46. Sermões, XXI, p. 256.

47. Sermões, XXI, p. 328.

48. Ibid. p. 339 ss.

49. Sermões, XXII, p. 132; p. 175; XVII, p. 63.

50. Sermões XX, p. 59.

51. Sermões, XXI, p. 341 e passim.

52. Sermões XIX, p. 399 ss.

53. Cf. o Prefácio às Obras Escolhidas.

uma sobrevalorização dos meios políticos — principalmente do valor persuasivo da força — no campo estritamente religioso. Nisto chega até o paradoxo: “Porque para promover o serviço de Deus e culto divino, posto que os reis sejam seculares, são mais aptos e mais proporcionados instrumentos que os eclesiásticos... E não obram isto melhor e mais eficazmente os reis por mais zelosos ou mais pios, senão por mais poderosos, por mais obedecidos, e também por mais adulados, que tanto importam até a Deus as dependências humanas”.⁵⁴ Aplicando este princípio, exortava a que o rei de Portugal se tornasse mais rico e poderoso, pois assim haveria de ganhar “mais almas e mais fé em um dia que agora em muitos anos”.⁵⁵

Há, desta forma, uma verdadeira convergência na opção constante de Vieira pelas instituições repressivas, em detrimento, inevitavelmente, da liberdade individual. Ora, esta postura mais que estranha, deveria ser qualificada de trágica em quem pensava, com íntima convicção, que é unicamente no exercício da liberdade onde se realiza a vocação do ser humano.

A CONSCIÊNCIA POSSÍVEL

Esta oposição entre o íntimo sentir de Vieira com respeito às exigências da dignidade da pessoa humana, e a necessidade, por outra parte, que via como inevitável, de instituições, que limitassem ao máximo a liberdade individual, coloca claramente o problema dos limites da consciência.

Este conflito, aliás, caracteriza o que Goldmann intitulou de visão trágica do mundo: a convicção da impossibilidade da realização pessoal nesta vida, pela contradição entre as aspirações individuais e as exigências opostas da vida social. Para Goldmann, esta consciência trágica, quando é socialmente significativa e se eleva à visão de mundo, tem sempre a origem numa consciência de classe. A partir desta hipótese de trabalho, ele estudou a consciência trágica nos jansenistas franceses — Racine e Pascal —, que traduziria a frustração das aspirações da nobreza de toga, ao instalar-se a monarquia absoluta, e em Kanta, que representaria a difícil situação que atravessa a pequena burguesia na Prússia senhorial.⁵⁶

54. Sermões, VIII, p. 297.

55. Obras Escolhidas II (Cartas II), p. 50.

56. Estas idéias informam toda a obra de Goldmann desde *Recherches dialectiques*, Paris, 1959, até *La creation culturelle dans la société moderne*, Paris, 1971, embora foi no *Dieu Cache e Science Humaines et Philosophie* onde receberam um tratamento mais sistemático.

No caso de Vieira — cuja visão de mundo bem creio que pode ser qualificada também de trágica —, os condicionamentos sociais do pensamento, a meu modo de ver são mais amplos e excedem a univocidade da classe social.⁵⁷ Apontarei as três influências, que me parecem mais significativas, embora seja difícil determinar prioridades.

Encontramos em primeiro lugar, como condicionamento de fundo o revigoramento geral das tendências autoritárias em virtude da crise. Paul Hazard sintetizou em poucas palavras: "A hierarquia, a disciplina, a ordem garantida pela autoridade, os dogmas que regulam a vida com firmeza: eis o que os homens do século XVII amavam".⁵⁸

Entre dois momentos de relativa distensão, de tolerância, de procura dos valores humanos e do indivíduo, de crítica social, como o Renascimento e o Iluminismo, o século XVII marca uma regressão a posições mais duras. As lutas religiosas posteriores à Reforma, as guerras de supremacia, que chegavam a ameaçar a mesma existência das nações, a crise econômica levaram a um endurecimento em todos os campos: ao nível econômico-social, a afirmação do domínio da aristocracia, acompanhado pelo que Braudel intitulou de "traição da burguesia"; ao nível político a crescente concentração do poder em mãos do estado; ao nível religioso, a afirmação dogmática e a perseguição sangrenta dos opositores.

Estes reflexos da crise, um tanto atenuados nos países em ascensão onde fermentava a afirmação burguesa e capitalista, como Holanda e Inglaterra, foram particularmente rigorosos nos países em processo de irremediável decadência como Portugal.

Sobre este pano de fundo, creio que duas influências são claramente perceptíveis no caso de Vieira. Ele declarara que os dois interesses fundamentais de sua vida tinham sido o serviço de Deus e do rei, a religião e a pátria;⁵⁹ e embora para ele estes dois fins se apresentassem inextricavelmente unidos — por ser Portugal um reino criado por Deus para difusão do cristianismo — nos remetem a duas esferas de influência, que no caso de Vieira devem ser preponderantes: a Companhia de Jesus e a corte.

A vida toda de Vieira se desenvolveu dentro do ambiente intelectual e moral da Companhia, pois, mesmo antes de incorporar-se

57. Para uma interpretação da ideologia em função da classe social, pode ver-se Luis Palaci, Opressão e liberdade em "O Valeroso Lucideno", em Síntese, n.º 7.

58. Paul Hazard. A crise da consciência européia (1680-1715), Lisboa, 1948, prefácio.

59. Obras Escolhidas I (Cartas I), p. 161.

a suas filas como noviço aos quinze anos, já estudara humanidades e retórica no colégio dos jesuítas em Salvador. Na leitura de seus sermões e cartas, podemos perceber que se identificava plenamente com o presente e o passado de sua ordem. Doía-lhe ver que a influência dos jesuítas não era já tão preponderante na formação das elites dirigentes como tinha sido na geração anterior.⁶⁰

Excederia, certamente, os limites deste artigo uma análise mais profunda da mentalidade da Companhia de Jesus em seus aspectos inovadores e conservadores. Mas podemos destacar sua vinculação fundacional à reforma católica, que em Trento tinha feito uma opção decisiva pela hierarquia e o dogma, fechando por mais de três séculos a possibilidade da crítica interna e ameaçando a evolução criadora. A atitude assim assumida, considerada em seu conjunto e a longo prazo, não poderia deixar de ser extremamente conservadora. Por isso, foi uma decorrência fatal que a Igreja se apoiasse nas instituições e classes mais conservadoras: a monarquia absoluta e a aristocracia. Por parte da Companhia, deveríamos ainda sublinhar sua ênfase na obediência e a visão hierárquica da realidade — incluída a realidade física — que a fundamenta.

No mesmo sentido, embora com determinações concretas diferentes, devia atuar a vinculação de Vieira à corte. Desde que chegou a Portugal, no dia seguinte da Restauração, Vieira penetrou na amizade mais próxima de D. João IV, suas ligações com as personagens mais altas do governo tornaram-se permanentes. Mas a Restauração, realizada exclusivamente pela alta nobreza, sem concurso algum popular, confirmou definitivamente a estrutura aristocrática do estado, que desde os dias dos descobrimentos apresentava a contradição interna entre sua orientação mercantil e sua identificação com as classes nobiliárquicas.⁶¹ Os valores aristocrá-

60. Um grande elogio dos jesuítas portugueses pode achar-se em Sermões XXII, p. 208; e um elogio do instituto e em particular do professor da ordem na p. 210. Com respeito a influência do ensino dos jesuítas, escreveu: "O senhor arcebispo último de Lisboa, tão grande português como prelado, e tão grande prelado como douto, dizia que todos os homens grandes que teve Portugal no século passado, saíram do pátio de Santo Antão. Agora o não freqüentam tanto seus netos; depois veremos se são tão grandes como seus avós", Sermões I, p. 291.

61. Cf. V. M. Godinho, Finanças públicas e estrutura do Estado, em Ensaio II, Lisboa, 1968, p. 61 ss. A contradição interna do Estado português, que acabou determinando sua decadência, consistia em que auferindo suas rendas da atividade mercantil em vez de reinvesti-las ou dedicá-las ao fomento das atividades produtivas, repartia o excelente entre o estamento da nobreza. Vieira apontou este fato como a coisa mais óbvia, ao exortar a nobreza a concorrer para os gastos da guerra: "A primeira razão é porque as comendas e rendas da coroa, os fidalgos deste reino são os que as logram e lograrão sempre..." Sermões, XIX, p. 43.

ticos de ostentação, ócio, desprezo pelo trabalho manual e o trato mercantil, tornaram-se os valores de toda a sociedade portuguesa entravando a via para o desenvolvimento.⁶²

Estas influências foram as que marcaram, sem dúvida, o pensamento de Vieira. Requereria um estudo mais profundo descobrir as vinculações diretas e parciais. Globalmente é fácil apontar as constantes do pensamento conservador, que recorrem em seus escritos: idealização do passado e interpretação pejorativa das mudanças, autoritarismo em todos os níveis do social, superavaliação do legal e jurídico sobre o verdadeiramente humano no terreno do direito e da moral, ideologia da honra. Como estes aspectos voltados para o passado se harmonizam na visão do mundo de Vieira com seus delírios visionários constituirá o tema de um próximo estudo.

Podemos concluir que sem sabê-lo, e a pesar de si, Vieira apresenta uma visão do mundo trágica pelo choque entre suas ânsias de renovação e sua incondicional aceitação dos pressupostos do pensamento conservador.

62. Cf. V. M. Godinho, *A estrutura na antiga sociedade portuguesa*, Lisboa, 1971, p. 93 ss.