O Homem e a História no Pensamento de Vieira.

Um Estudo da Consciência Possível (III).

Luis Palacin

O século XIX tem sido chamado o século da história. Mas o mesmo poderia dizer-se, e talvez até com maior razão, do século XVIII e do século XX. Na realidade, cada uma destas três épocas culturais marca um período, um momento conjuntural, dentro do grande trend do desenvolvimento do historicismo como uma das características fundamentais de nossa cultura.

É verdade que Meinecke, o grande historiador do historicismo (1), buscou e encontrou suas raízes no século XVI. Através dos relatos dos descobridores, viajantes e missionários, a fechada civilização da Europa medieval tomou conhecimento da existência de tantos outros mundos culturais independentes e irredutíveis, e o que poderia parecer superficialmente uma literatura de divertimento — como as projeções da ciência — ficção hoje — acabou produzindo, paulatinamente e insensivelmente um choque mais profundo na relativização dos valores, que o próprio descobrimento da insignificância de nosso planeta através da teoria heliocêntrica e da afirmação do espaço infinito (2), no século XVII.

Mas estes germes, acumulados durante dois séculos, só haveriam de irromper sob o signo do historicismo na época da Ilustração. O barroco, época de crise, teve seu interesse todo voltado para a procura de valores absolutos: por isso só se interessou pela história, num sentido pragmático: como repositório de exemplos para a confirmação das grandes verdades. (3).

O iluminismo, porém, aberto a todas as inovações, animado por um otimismo em relação a suas realizações e potencialidades que hoje nos pode parecer um tanto ingênuo, é a primeira época histórica que rompe com o passado como norma, e se lança decididamente para o futuro. Nesta empresa coletiva de construção do mundo, seu interesse múltiplo pela história adquire também um caráter pragmático: demonstrar a supremacia do presente, ajudar a remover mediante a crítica os obstáculos para o progresso. Assim o interesse pela história fica definitivamente vinculado à ideologia do progresso, interesse que elevado à categoria de mito projeta seu domínio sobre todos os âmbitos da cultura contemporânea, desde o século XVIII até nossos dias.

Aqui se insere outras das características fundamentais do pensamento atual, que tem sua origem também no iluminismo a afirmação da autonomia do homem, e sua glorificação como construtor do progresso histórico.

Esta tendência levada até as últimas consequências, obrigaria a Marx e Nietzsche a negar não só a existência de Deus, senão inclusive sua possibilidade como imcompatível com a dignidade do homem, imprimindo uma marca característica na ala mais radical do ateísmo contemporâneo.

Poderia parecer que estas duas linhas de força da evolução do pensamento atual, a historicidade do homem e seus valores, e a afirmação de sua autonomia e grandeza, significam um rompimento definitivo com as verdades fundamentais da mensagem cristã, enquanto exaltam o temporal e transitório sobre o perene da revelação, a ação da criatura sobre os desígnios do Criador. De fato, porém, não é assim. A valorização da temporalidade, e consequentemente do progresso, a exaltação da autonomia humana na transformação do mundo, características de nossa civilização, têm suas origens nas primeiras páginas da Bíblia e constituem uma das exigências originais do cristianismo como religião.

É, contudo, também certo que durante longas épocas estas virtualidades da mensagem cristã foram consideradas como dissolventes por largos setores da opinião dentro da Igreja, e como opostas a outras verdades tidas como absolutas.

Na realidade, neste jogo de preferências na afirmação — às vezes com exclusividade e intolerantemente — de um aspecto ou outro da doutrina há por baixo uma rede sutil, mas fortíssima, de comprometimentos sociais e políticos, constituindo um verdadeiro inconsciente coletivo, que condiciona a visão da realidade.

Este estudo pretende analisar estes condicionamentos num caso concreto: o pensamento de Vieira sobre a evolução histórica e o papel do homem na transformação da realidade.

CRISTIANISMO E HISTÓRIA

Como o pensamento de Vieira quer se todo cristão é necessário considerar, ainda que seja sumariamente, as relações da mensagem original cristã com o tema objeto de nosso estudo.

À primeira vista poderia parecer da essencia da concepção religiosa do mundo e da vida a negação do valor da temporalidade. Buscando sempre o absoluto, que é por definição imóvel e por conseguinte intemporal, o pensamento religioso parece ser levado por seu próprio peso a ignorar, ou pelo menos menosprezar, o mutável histórico, tanto a nível do indivíduo, — que sob a forma do trivial cotidiano constitui a trama de toda a vida humana —, como a nível social, nessa confusa e suja ganga de contradições, que impelem para a frente a humanidade.

De fato, como ignorar totalmente a realidade em que vivemos se torna impossível, as religiões, como interpretações do mundo, se vêem forçadas a introduzir uma dicotomia: a situação de nossa vida na intersecção de dois tempos irreconciliáveis, o tempo, todo essência, sem mudanças, do eterno, e o tempo do acidental, o tempo da história. O tempo eterno, majestoso e impassível, abre o começo e encerra o fim, mas também faz suas irrupções neste breve parêntese de trânsito, que é nosso tempo; Mircea Eliade estudou estas constantes do pensamento religioso, que se manifestam espacial e temporalmente na contraposição do sagrado e o profano. (4).

O sagrado, como manifestação do divino e eterno, não pode ser assi-

milado pela história, terreno do contingente, mas encontra sua expressão simbólica no mito. (5)

O cristianismo, porém, se apresenta, sob este aspecto, como ruptura total com esta concepção da religião. É a primeira religião não mítica, mas histórica; a primeira religião para quem o tempo da história é seu próprio tempo.

O cristianismo, com efeito, tem sua origem ligada a um fato histórico, documentado no espaço e no tempo: o nascimento, vida e morte de Jesus Cristo. Alicerçado sobre um fato histórico, o cristianismo inaugura também uma concepção linear do tempo histórico, que supõe uma superação tanto da dicotomia sagrado/profano do tempo religioso, como do tempo fechado e repetitivo da filosofia grega (6). As grandes etapas da história da humanidade se realizam dentro do tempo humano e pelo esforço humano, significando um avanço constante rumo a um fim. Assim da criação e da queda arranca o tempo da promessa, que se desenvolve penosamente durante milênios, com a preparação sempre progressiva da vinda do Redentor: e com a redenção inaugura-se o tempo do reino, também dinânico e aberto para o futuro, que há de durar até o fim dos tempos.

Esta forma aberta de considerar o tempo – é dizer o significado do esforço do homem na construção da sociedade –, e a doutrina, igualmente original, da unidade essencial do gênero humano forneceram ao cristianismo os elementos para superar a estreita compartimentalização da história helenística, fechada no tempo curto do presente ou no espaço reduzido da própria nação, e elevar-se até a concepção da história universal. Não é, pois, casual que Orósio, já no século VI acometesse essa empresa, tão superior a suas possibilidades, de escrever uma História Universal.

Resumi até aqui muito brevemente as virtualidades que o cristianismo oferecia para o desabrochar de uma concepção histórica do homem. Estes são resultados da investigação contemporânea, motivada também neste caso, como em tantos outros de redescobrimento de significados ocultos no passado, por afinidades espirituais do presente. (7)

Estas virtualidades, contudo, haveriam de permanecer latentes até que a mudança do clima cultural iniciado no Renascimento e favorecida pelo desenvolvimento econômico e científico as levasse pouco a pouco a abrir-se no historicismo. Até então outros condiciona-

mentos sociais do pensamento pesavam tão fortemente sobre o âmbito cultural, que impunham uma visão estática, isto é, a-histórica, impedindo a compreensão da natureza evolutiva de todos os aspectos sociais. (8)

Sem entrar numa análise destes condicionamentos, o que nos levaria demasiado longe de nosso propósito, poderíamos indicar como alguns dos mais ponderosos: a influência da filosofia grega, já desde a época patrística mas com caráter preponderante desde o início da Baixa Idade Média, filosofia voltada toda para a compreensão das permanências e não das transformações; a aliança com o poder imperial numa época em que o problema capital da política era não a ampliação, mas a conservação do recebido; a regressão durante a Alta Idade Média à ruralização completa da vida social, com seu aparente imobilismo; o fechamento da cristandade ocidental sobre si mesma, como um mundo acabado e autosuficiente, uma vez concluída a assimilação de saxões e eslavos.

Sob a pressão permanente destas influências, foram reintroduzindo-se na cultura medieval, eminentemente eclesiástica, como se fossem expressões necessárias do próprio cristianismo, alguns dos arquétipos do antigo pensmento religioso: a oposição sagrado profano, com a consequente desvalorização do profano, e sua transposição insensivelmente para outra dicotomia mais abrangente e igualmente terminante, a oposição temporal/eterno; a sacralização das instituições, a começar pela própria instituição eclesiástica, como expressão unívoca da vontade divina; a concepção da verdade una e única, constituída assim quase inevitavelmente em dogma imutável.

Se estes aspectos podem ser todos facilmente detectáveis na tradução medieval da cultura cristã, não podemos, contudo, deixar de considerar que nunca passaram de tendências, sem chegar a constituir-se em normas inquestionáveis. E seria igualmente verdadeiro considerar todos estes longos séculos, que encerramos sob o epígrafe nivelador da Idade Média, agitados e empurrados incessantemente para a autosuperação por esse espírito fáustico, que constitui, segundo Spengler, a essência mesma da civilização ocidental.

Um balanço da cultura medieval tomando como ponto de referência as resistências à transformação histórica da sociedade nos levaria a constatar um equilíbrio entre o pensamento filosófico-teológico essencialmente conservador — apesar da efervescência das escolas e disputas —, expressão adequada de uma sociedade senhorial, e o

dinamismo da técnica, da arte e das próprias instituições políticas e inclusive religiosas.

Com o renascimento, este dinamismo a pleno vento do capitalismo comercial, dos descobrimentos geográficos, da constituição do Estado moderno, parece romper o equilíbrio. O breve otimismo da época face ao futuro se traduz num interesse novo pela história. (9)

Mas na realidade não se trata ainda de uma transformação profunda, senão de uma floração temporã; a crise de inadequação entre as novas aspirações, ou "utopias", e as possibilidades de evolução rápida das instituições não tarda em manifestar-se em todos os campos. Desde a religião, a moral e a arte, até o campo social e econômico com meio século de defasagem.

O TEMPO E O PROGRESSO HISTÓRICO EM VIEIRA

Nestas circunstâncias, o século XVII é a última prolongação — e portanto a mais conflitante — do tempo antigo, em que o novo e o velho, o fluxo e refluxo de tradição e progresso ainda se compensam; (depois, em poucos anos, e antes de que ecloda a grande revolução Atlântica já se terão iniciado três ou quatro outras revoluções, que iriam modificar profundamente em todos os aspectos a vida da humanidade: a revolução da produtividade agrícola, a explosão demográfica, a revolução intelectual do iluminismo e a revolução industrial.

No aspecto tecnológico, na expansão comercial e cultural, os progressos eram evidentes; significavam, sem dúvida, um espaço aberto para o futuro. Com orgulho, embora sem ignorar a ambiguidade dos progressos tecnológicos num mundo socialmente estacionário, escrevia Campanella em 1602: "O se soubesses o que dizem acerca desta nossa época (que em cem anos tem dado mais trabalho à história que os quatro mil precedentes)... Que mais livros se fizeram nesta última centúria que nos cinco milênios anteriores; e inventaram-se essas maravilhas que são a bússola, a imprensa e o arcabuz, grandes indícios da unidade do mundo... advirá numa grande monarquia nova, com reforma das leis e das artes. Surgirão novos profetas e haverá uma grande renovação em todas as coisas. Para os cristãos tudo isto resultará muito proveitoso, mas há que começar por derrubar e limpar antes de edificar e plantar de novo". (10)

O futuro, contudo, não aparecia tão promissor tomando como ponto de referência a unidade religiosa fragmentada, as guerras de religião tão acervas, as lutas civis, as revoltas sociais, os sintomas já evidentes da próxima recessão econômica.

Estas experiências dolorosas levavam à maioria a aferrar-se ao passado como norma suprema, e a condenar a inovação como um perigo social. Assim, neste momento de perplexidade se afirmavam as soluções autoritárias: na política, o chamado absolutismo, na religião, dogmatismo e intolerância, no social, revigoramento das concepções senhoriais.

Ninguém expressou mais claramente que Montaigne os agravos latentes na negação dos conservadores a todas mudanças: "Nada acaba mais um estado que a inovação; a mudança dá unicamente lugar à injustiça e à tirania. Quando se estraga uma peça, pode-se consertá-la; impedir que a alteração e corrupção natural a todas as coisas nos leve muito longe de nossos começos e princípios. Mas querer refundir tão grande massa e trocar os alicerces de tão grande edifício cabe àqueles que apagam para emendar, que querem corrigir os defeitos particulares por meio de uma confusão universal e curar as doenças mediante a morte". (11)

Essa opção entre a situação recebida e a transformação política e social, que a época revolucionária e pós-revolucionária a partir do século XIX, tornou obrigatória e muitas vezes dolorosa, começava já a apresentar-se para os pensadores e homens de ação desde o Renascimento.

Como Montaige, Vieira percebeu claramente os vícios do presente, mas como ele se recusava a aceitar uma terapia que se lhe afigurava mais perigosa que a própria doença. As experiências negativas lhe bloqueavam a consciência.

Em outro ensaio analisei este condicionamento na compreensão do homem e da sociedade. (12). O presente estudo pretende mostrar como a pressão da atitude conservadora, que se impôs na igreja a consequência da reforma, e em Portugal por causa da decadência, impediam a Vieira — apesar diríamos de si mesmo — a compreensão do processo histórico de criação de novos valores e o papel do homem na edificação de seu mundo.

Poucos autores nos transmitem tão ao vivo como Vieira o impacto

traumático que supôs para a Igreja a reforma e as guerras de religião. Suas referências à reforma e os reformadores evocam inequivocamente o clima de guerra; esse tipo de propaganda cegamente emocional, vazado na extrema simplificação e radical oposição das diferenças, que tende a reduzir as pessoas e opiniões do adversário aos mais grotescos estereótipos.

De acordo com este sistema de simplificação redutora, para Vieira todas as religiões não cristãs, e muito especialmente as confissões protestantes, tiveram origem nos vícios de seus fundadores: "qual é o fundamento ou motivos por que os homens se dividem em tantas seitas? Não há dúvida que se cavarmos ao pé, e lhe buscarmos as raízes, acharemos que todas se semearam nos vícios, e deles brotaram e nasceram. Primeiro se depravaram as vontades, e depois se perverteram os entendimentos. Epicuro era delicioso, Mafoma era torpe. Lutero e Calvino eram relaxados da sua profissão, e depravados em tudo... Pois, se estes homens podiam fartar a bruteza dos seus apetites sem agravo nem mudança da fé, por que a mudaram tão cegamente, e formaram seitas bárbaras e tão novas?. Aqui vereis como não há entendimento tão depravado e tão cego, nem erro tão irracional e tão atrevido, que ditasse ou admitisse jamais que a vida não havia de concordar com a fé. A vida, diziam todos, necessariamente há de concordar com a fé: nós não queremos mudar a vida, senão continuar em nossos vícios; que faremos, logo? Não temos outro meio senão trocar os mesmos extremos, e mudar a fé..." (13)

Esta única razão, a depravação dos costumes, parece-lhe, sem mais, suficiente para explicar o cataclismo religioso que foi a reforma, afetando a nações inteiras com milhões de indivíduos: "Com eles escureceram o lume da razão e da fé e cegaram e levaram brutalmente após si tanta parte do mundo setentrional, e nações do norte, uns enfeitiçados do doce veneno da liberdade, sem obediência de mandamentos, sem continência da carne, sem confissão de pecados, e sem necessidade de boas obras: outros, sujeitos por força e violência das armas, seguindo, como manadas de brutos sem razão, a ceguira de princípes inconstantes, covardes e afeminados, que por isso sobre cabelos de mulheres traziam na cabeça as coroas." (14)

Na explicitação de seu princípio de que "todas as heresias nasceram dos vícios", (15) Vieira chega aos limites da mais cega unilateralidade quando se trata de Lutero e Calvino: "Lutero e Calvino, e os outros que eles levaram após seus erros criam em Cristo mas porque não creram a Cristo, já não creem nele. Impugnam e negam o evan-

gelho, porque não creram ao Evangelho. Deram-se soltamente aos vícios e pecados, e porque os não quiseram confessar, negaram o sacramento da confissão; largaram a rédea a torpeza e sensualidade, e, porque não quiseram guardar continência, negaram a castidade; entregaram-se as demasias e intemperanças da gula, e, porque não quiseram ser sóbrios, negaram o jejum e a penitência; seguiram em todo a largueza e liberdade da vida, e, porque não quiseram obrar bem negaram o valor e necessidade das boas obras. Enfim, deixada a lei de Deus como fiéis, e a da razão como homens, fizeram outra, que eles chamam religião, na qual só se crê o interesse e se obedece o apetite". (16)

A esta luz, qualquer condenação, qualquer insulto parece ficar estreito: "monstros tão horrendos" (17), "filhos da serpente infernal", (18) "blasfemos precitos" (19), "sentina de hereges" (20) "torpe e brutal (que) concorda mais com a brutalidade do bárbaro". (21)

Desta condenação, total e inapelável, participal igualmente — tal é o clima de guerra — os que se mostram inclinados à análise racional e à tolerância. Por isso Erasmo, símbolo da atitude conciliatória, é considerado junto com Fabro e Zwinglio entre os "monstros com nome de cristãos" (22) e "saídos do inferno", ao mesmo título que Lutero e Calvino. (23)

No tempo largo, a recusa de diálogo com o novo haveria de levar a um empobrecimento sempre crescente. Vieira é bem significativo a este respeito. Sua erudição do mundo clássico e da escolástica medieval e moderna é imensa. São centenas os autores que cita. Mas dos dois grandes renovadores de seu século, Descartes na filosofia e Galileu no pensamento científico, não faz uma única menção, ele que se gabava de ter uma mente aberta às correntes européias. (24)

Por outra parte, tudo conspirava para tornar a religião oficial algo muito distante, sem intercâmbio vital com a vida religiosa do povo: a ênfase hierarquica da reforma tridentina, a ordem social nobliárquica, o desprezo dos letrados pela plebe, a experiência de proliferação de certas seitas populares de caráter anárquico-revolucionário no tempo da reforma.

Vieira observa a este respeito: "As muitas razões que a Igreja Católica tem e teve desde seu princípio para no Ofício Eclesiástico, como também nas Escrituras Divinas, na missa e nas formas dos Sacramentos, não usar das línguas vulgares, senão da latina, se reduzem princi-

palmente a duas: a primeira, pela majestade das coisas Sagradas e culto divino, que nos ouvidos e entendimentos dos rudes podia perder parte da reverência e estimação, e ficar exposto a muitas interpretações, não só indignas, mas erradas. A segunda, porque sendo a Igreja Católica uma só..." (25)

Nestas circunstâncias, a doutrina, cristalizada em dogmas, elevada em seu esplêndido isolamento sobre as contingências históricas, podia aparecer como a formulação intemporal e imutável da verdade eterna. A religiosidade popular, porém, evoluira por si mesma independentemente sob a pressão dessas mesmas contingências.

A decadência acentuava cada vez mais o elemento emotivo da religião — desvinculado de qualquer conteúdo dogmático e moral — como uma função catártica. Assim, descreve Vieira uma cena para ele óbvia pela sua repetição corriqueira: "Corre-se neste passo uma cortina, aparece a imagem do Ecce Homo: eis todos prostrados por terra, eis todos a bater nos peitos, eis as lágrimas, eis os gritos, eis os alaridos, eis as bofetadas". (26)

A ostentação, o luxo, o ambiente de festa e ócio, próprios da corte nobiliárquica da restauração, exaltavam fora de toda proporção no culto a tendência do barroco para o grandiloquente e sensual: "Eu tenho visto a maior parte da cristandade da Europa, comenta Vieira entre a aprovação e a censura, e em nenhuma, entrando também nesta conta a mesma Roma, está o culto divino exterior tão subido de ponto, e cada dia mais... Em nenhuma parte do mundo é tanta a cobiça de adquirir, como em Lisboa a ambição de gastar por Deus. Que igreja há nesta multidão de tantas, em um dia de festa, que se não pareça com a que viu descer do céu S. João: Tanquam sponsam paratam... O ouro e os brocados, de que se vestem as paredes, são objeto vulgar da vista; a harmonia de coros, suspensão e elevação dos ouvidos; o ambar e almiscar, e as outras espécies aromáticas que vaporam nas caçoulas, até pelas ruas descendem muito ao longe, e convocam pelo olfato e concurso. É isto terra ou céu?" (27)

Mas seria difícil traçar a linha divisória entre estas demonstrações e a pura apropriação mágica do exercício religioso — a vertente em sombras sempre solicitadora da indigência humana. A esta conclusão tinha, sem dúvida, chegado Vieira como manifesta reflexão tão amarga, escrita ao correr da pena numa carta a seu amigo Duarte Ribeiro de Macedo: "A este propósito — os supostos milagres de um frade de Lisboa, Frei Antônio das Chagas — me referem um caso

galantíssimo, e é que um novo ermitão, por evitar desserviços de Deus tomou à sua conta fazer um oratório debaixo dos arcos do Rossio, concorrendo a esta piedade muitas esmolas que despendia com os presos e outros pobres. Mas, como este fervor se fosse esfriando comprou quantidade de velórios, que despende como relíquias dizdendo que são tocados no Padre Frei Antônio das Chagas, com que grandemente tem ressuscitado a devoção, concurso e esmolas. Assim resgatavamos antigamente o ouro na Cafraria, e imos qualificando o nome que não sem razão, nos chamam de cafres da Europa. Não crera tal cousa se me a não referira pessoa digna de fé, e este é o estado a que tem chegado o eclesiástico e secular da nossa terra". (28)

Sobre este fundo preto, não resultava difícil destacar os gloriosos exemplos de outros tempos: "tendo a nossa nação não só ilustrado o mesmo Oriente, mas assombrado gloriosamente o mundo, com tão façanhosos exemplos de religião, de valor, de generosidade, de verdade de constância e desinteresse..." Tanto mais que estes fatos, por serem de um passado longínquo, já tinham sido purificados pelo tempo de todas suas asperezas, e todas as dubiedades inerentes a qualquer presente.

O mesmo contraste doloroso entre o passado e o presente-futuro se apresentava no terreno da grandeza nacional, a segunda das grandes paixões da vida de Vieira — depois de Deus, o rei; a religião, a pátria (29): "O grande império que os portuguêses fundaram na Índia, sem arrogância nem afronta das outras nações, se podia chamar monarquia, com tantos reinos e reis sujeitos e tributários. Em tempo de el-Rei D. Manuel teve o seu aumento; em tempo de el-Rei D. João, o III... o seu estado; e de muitos tempos a esta parte padece a sua declinação". (30)

Inextricavelmente entretecida com esta experiência da decadência nacional se apresentava para Vieira a memória dos próprios fracassos como homem de ação na polica e como missionário; a perda do favor com D. João IV e a fuga para as missões; a expulsão do Maranhão e do Pará; a desgraça na corte e a prisão e condenação por parte do Santo Ofício; o desterro em Roma, o segundo "desterro" da Bahia. (31)

Todos estes fatos da pequena crônica individual se lhe afiguravam a Vieira magnificados, como provas irrefutáveis no grande processo das causas da decadência nacional, motivados como eram pela inca-

pacidade dos dirigentes: "não posso deixar de confessar a V.Sª, escrevia do desterro de Roma em 1674 a seu amigo Macedo, que a desatenção com que a nossa terra me trata em grande parte pode ser nascida das mesmas causas cujos efeitos choramos. Em mim não havia naquele tempo, de que V. Sª se lembra, mais que o mesmo zelo, que ainda dura e só se acabará com a vida; mas não havia os anos, experiência e notícias do mundo, com que no particular puder pregar desenganos, e no comum aconselhar conveniências. Mas quem há lá que haja de entender estas nem aceitar aqueles? Afirmo a V.Sª que, devendo-me envergonhar muito de haver na nossa terra traidores, mais me envergonho de haver tantos ignorantes... A América, hoje faz duzentos anos, não estava tão longe do mundo como nós estamos. Tirada a fé, em que também temos muito que aprender, pudera-se ir pregar a Portugal o uso da razão. E quer V.Sª que eu, e eu que V.Sª, sejamos ouvidos." (32)

A partir desta experiência vivida da crise religiosa da decadência nacional e do fracasso de suas próprias iniciativas, Vieira se apresenta como um dos exemplos mais significativos do desencanto barroco. Todos os grandes temas do desencanto se dão cita na sua obra: o mundo como aparência — teatro, sonho, espelho —, a vaidade de todos os bens, a incomunicabilidade humana e a insatisfação, a natureza trágica do amor, a vida social como inferno, o poder despótico do tempo, o triunfo do mal sobre o bem, e o triunfo definitivo da morte.

Algumas das páginas mais belas de Vieira são as inspiradas diretamente por este desencanto, como o sermão da primeira dominga de advento sobre a passagem do tempo, e a oração fúnebre nas exéquias de D. Maria de Ataíde, sobre as sem-razões da morte face à juventude e à beleza, verdadiras gemas da literatura universal. (33)

Não há dúvida que a *pose* do desengano tem não pouco de concessão ao gosto do tempo e ao gênero parenético. Assim podemos interpretar a contraposição beleza-caveira carregada de barroquismo: "Olhai para um corpo morto, e aí verás o que amas: aquela corrupção, aquela deformidade, aqueles horrores, aquele ferver de bichos, aqueles ossos meio descarnados, aquela caveira enorme, feia, medonha" (34). O mesmo poderíamos pensar de certos desenvolvimentos inflados pela retórica, como a consideração dos bens oferecidos "ar, vento, sombras, cores aparentes" — a Cristo pelo demônio nas tentações: "O que mais pesa e o que mais luz no mundo são as riquezas. E que coisas são as riquezas, senão um trabalho para antes, um cuidado para

logo e um sentimento para depis?... Que coisas são as galas senão um engano de muitas cores; cabelos de Absalão que pareciam madeixas, e eram laços. Que coisa é a formosura senão uma caveira com volante por cima?... que coisa são as delícias, senão o mel da lança de Jonatas?... Que coisa são todos os passatempos da mocidade, senão arrependimentos depositados para a velhice?... Que coisa é a fama senão uma inveja comprada?" (35)

Mas a insistência contínua no tema parece persuadir uma convicção profunda. E não faltam declarações que trazem inequívoco o cunho autobiográfico. Aos últimos anos de vida se refere esta constatação tão desoladora: "Esta sentença – que a mais poderosa coisa do mundo é a verdade – segui eu, e tive por certa muitos anos, porque com este grande conceito da verdade na cabeça me nasceram nela as cãs em todas as partes da Europa. Porém, depois que passando a este mundo novo, vejo de mais longe o velho, tenho achado por experiência que muitas vezes mais poderosa é a mentira que a verdade. Não se pode dizer isto sem escândalo da razão e horror da mesma natureza, mas não se pode negar. E por que? Porque a mentira é criada e acreditada, e a verdade não tem fé nem crédito; a mentira escusa os culpados, e a verdade não pode defender os inocentes; a mentira é absoluta sobre suas palavras, e a verdade condenada sem ser ouvida; a mentira profana sacrilegamente a religião e o sacerdócio e à verdade não lhe vale sagrado; enfim, a mentira, que deveria ser pisada, traz debaixo dos pés a verdade, e a verdade de quem se diz que nada sobre tudo se vê tão saçobrada e afogada da violência, que nem respirar pode". (36)

Mais categórico, num homem tão apaixonada pela ação e pela vida, é este elogio da morte: "Em suma, que os maiores homens do mundo, em todos os estados do gênero humano, ou com fé, ou sem fé, ou na lei da natureza, ou na escrita, ou na da graça, sempre desejaram mais a morte do que estimaram a vida, e sempre em suas aflições e trabalhos apelaram do pó que somos sobre a terra para o pó que havemos de ser na sepultura." (37)

A partir desta consciência dolorosa do presente, se configura um estado efetivo que tende a identificar inconscientemente mudança com decadência, principalmente decadência moral. Este juízo subjacente aflora repetidamente nas pequenas observações ocasionais. Assim quando comenta carnalmente: "Capa diz, e não manto, porque já então os trajes e vestidos dos homens começavam a se ir afeminando, e passando às mulheres" (38); ou quando afirma repetidamente:

"Antigamente escandalizavam os pecados e edificavam as virtudes: hoje as virtudes escandalizam, e queira Deus que os pecados não edifiquem." (39)

Esta contraposição antes-hoje, sempre em detrimento do presente, constitui assim um verdadeiro arquétipo na lógica da história para Vieira.

Não é, pois, de estranhar, que em virtude desta perspectiva, o presente apareça como uma grande decadência ou uma soma de decadências: na política, na religião, na moral, na humanidade. Um lugar de confluência de todas as corrupções: "este miserável século", "século corrupto", verdadeiro inferno dos que nele vivem. (40)

Esta percepção do presente histórico como decadência e consequentemente do futuro como ameaça, com a recusa de ambos tanto racional como afetivamente, parece que constituem a motivação profunda do pensamento conservador. Creio ser este o caso de Vieira, embora ele se tivesse por um homem aberto a todas as influências como uma experiência européia de seu tempo, um dos poucos dentro do provincialismo arcaico a que regredira Portugal.

Na sua correspondência com os diplomatas e homens de governo de seu partido, transparece cotinamente esta consciência de superioridade pela experiência do conhecimento do estrangeiro. Desde Paris escrevia ao marquês de Nisa, que retornava a Portugal depois de ter sido embaixador em França: "O certo é, senhor, que, como as coisas de França se entendem diferentemente em Portugal, assim das de Portugal não pode haver notícias cabais em França, e ainda no mesmo Portugal receio que as ache V. Exª com dificuldade, porque a gente daquele país, que V. Exª muito bem conhece, poucas vezes julga das coisas com os olhos livres de paixão. Grande mercê faz Deus a Portugal em levar lá a V. Exª; mas entendo que não tem feito menor a V. Exª em ter a V. Exª tantos anos fora de Portugal. Do que V.Exª me diz na sua carta entendo eu que V. Exª está no conhecimento desta verdade; mas as experiências de mais perto ainda hão de confirmar mais a V. Exª nela. Esta é a razão por que se obra menos do que convêm e do que pudera, e não tem tanta culpa as causas primeiras como o mundo lhes imputa; porque com instrumentos contrários só Deus pode obrar, e quando o faz é milagrosa e não naturalmente: Deus nos mude as condições, que enquanto formos portugueses, não sei se faremos coisa digna de tão honrado nome". (41)

Com respeito a sua própria experiência internacional, da qual tanto se orgulhava, escrevia de Roma em 1672:" Há naquele Estado – a Índia – muita falta de gente, porque a que vai da Portugal fica sepultada nas ondas, por desgoverno e desamparo. Todas as nossas cousas são assim; e nem lhes queremos aplicar nem saber os remédios. Embarquei-me, com esta última, trinta e cinco vezes, e sei pouco: que farão os que viram o mar só do Cais da Pedra até Sacavém." (42)

De fato, Vieira adotou e promoveu com entusiasmo as idéias de seu tempo sobre a prática do mercantilismo comercial. Tanto nos sermões, como principalmente nas cartas, insiste continuamente na primazia do comércio como meio de enriquecer as nações. Valha um e exemplo entre muitos: "A razão de as nações sobreditas – Inglaterra, França e Holanda – se empregarem com tanto cabedal no poder marítimo é principalmente a utilidade dos comércios, tendo conhecido todas as coroas e repúblicas, por experiência, que só comerciando se podem fazer opulentas, e que os frutos das terras próprias apenas bastam ao sustento dos naturais. O Imperador e todos os príncipes da Itália interior são pobríssimos; e as riquezas de Veneza, Gênova e Florença, todas lhes vêm de seus portos e comércios..." (43).

Sua atuação no campo da política, como homem de confiança do rei D. João IV, teve como interesse fundamental a fundação em Portugal de Companhias de Comércio, a exemplo das Companhias Holandesas das Índias Orientais e Ocidentais. (44) Neste interesse pelo comércio, especialmente sob a forma de companhias privilegiadas, encontra-se a origem de todas suas divergências com a inquisição pois como meio para atrair os cristão-novos portuguêses exigia segurança para suas fortunas contra o confisco inquisitorial, e proteção para suas pessoas contra as arbitrariedades do sistema de delação anônima. Sua postura, neste ponto, sempre se levantou aberta e nobre sobre a mesquinharia do meio.

Devemos, contudo, notar que se Vieira se julgava em plena sintonia com o pensamento e a prática mais avançada de seu século por sua adesão aos preceitos do mercantilismo, e sua rejeição de certos preconceitos, como a perseguição aos judeus, de fato nos dois casos encontrava-se longe da vanguarda. Num século em que Colbert dedicava tanta atenção ao incremento da produção manufatureira, e Severim de Faria escrevia um tratado no mesmo Portugal provando que a decadência da economia portuguêsa se devia à ruina das artes (manufaturas), Vieira sempre apresenta o comércio como a primeira

e quase única causa do enriquecimento nacional. Só uma vez, e de passagem, faz referência às "artes e manufaturas". (45)

Mas não é certamente por estes perfis de doutrina econômica, que somos levados a concluir sobre o caráter conservador do pensamento de Vieira, senão por sua atitude fundamental face à transformação social e à mudança. Como já analisei num artigo anterior, Vieira embora contestasse por injustas e até por desumanas as estruturas básicas da sociedade de sua época (a desigualdade social hierarquizada em estados, a exploração do homem e da mulher, a prepotência política e social dos poderosos), essa condenação não o impedia de aceitar essas mesmas estruturas como inevitáveis e necessárias ao bom funcionamento da sociedade, e ainda mais, como expressão da vontade divina.

Premido entre estas duas impossibilidades, a da aceitação de umas instituições que julgava desumanas, e a da negação dessas mesmas instituições que julgava necessárias e sancionadas pela providência, Vieira, recorre como última justificação à compensação que a vida ultraterrena há de oferecer aos injustiçados. Assim faz com respeito aos escravos, e da mesma forma com respeito às desigualdades sociais: "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 todos de mesma natureza. Não se faz agravo na desigualdade de nascer a quem se deu a eleição do ressuscitar. A resurreição é um segundo nascimento com alvedrio... Mas ordenou sua Providência que houvesse no mundo esta mal sofrida desigualdade, para que a mesma dor do primeiro nascimento nos excitasse a melhoria do segndo." (46)

Esta solução de diminuir o valor do presente, enquanto presente, em favor de um futuro pleno e definitivo, é uma das tentações permanentes do pensamento religioso, e encontra sua fundamentação na dicotomia profano / sagrado, ou na mais ampla de tipo secular, matéria / espírito, que se transmuta naturalmente na de temporal / eterno.

Dentro deste lugar-comum universal, o verdadeiramente original no caso de Vieira é que o debilitamento do presente face ao eterno nele conduz a última das possibilidades lógicas: a negação da especificidade do presente, com o consequente negação do tempo.

Uma das constantes do pensamento de Vieira, com efeito, é a de buscar a explicação do presente no passado, e do futuro no presente

através da atualização das profecias. O que poderia parecer um simples artifício retórico — buscar nos fatos e palavras da Escritura símbolos das situações presentes — passa a ser nele pelo emprego constante e, sobretudo, pelo paralelismo absoluto que postula, uma negação da especificidade do presente.

Poderíamos sintetizar em poucas palavras este procedimento tão habitual em Vieira: "Em função do presente, o passado, ao identificar-se com o hoje do sermonista, concretiza-se — logo, o presente ré passado do futuro, Mesclam-se nessa concepção o retrospectivo, a tal ponto ligados que passado e futuro acabam tornando-se uma a mesma coisa. O futuro está contido no passado — futuro retrospectivo. O presente é sempre uma atualização do passado — passado prospectivo". (47)

Todos os sermões constituem aplicações desta forma de considerar o tempo como mera repetição dos mesmos casos; principalmente a História do Futuro, que Vieira considerava a sua grande contribuição ao pensamento. Mas há certas passagens de seus discursos em que a ambivalência destes três momentos evolutivos é afirmada categoricamente.

Assim no sermão de quarta feira de cinzas, pregado em Roma em 1670, o tempo aparece como o reflexo da mesma realidade em dois espelhos diferentes: "Nesta mesma roda natural das coisas humanas, descobriu a sabedoria de Salomão dois espelhos recíprocos, que podemos chamar de tempo, em que se vê facilmente o que foi e o que há de ser... Que é o que foi? Aquilo mesmo que há de ser. Que é o que há de ser? Aquilo mesmo que foi (Ecl. 1,9). Ponde estes dois espelhos um defronte do outro, e assim como os raios do ocaso ferem o oriente e os do oriente o ocaso, assim, por reverberação natural e recíproca, achareis que no espelho do passado se vê o que há de ser, e no do futuro o que foi. Se quereis ver o futuro, lêde as histórias e olhai o passado; se quereis ver o passado, lêde as profecias e olhai o futuro. E quem quiser ver o presente, para onde há de olhar? Não o disse Salomão, mas eu o direi. Digo que olhe juntamente para um e para outro espelho. Olhai para o passado e para o futuro, e vereis o presente. A razão ou consequência é manifesta. Se no passado se vê o futuro, e no futuro se vê o passado, segue-se que no passado e no futuro se vê o presente, porque o presente é o futuro do passado, e o mesmo presente é o passado do futuro". (48)

Este mesmo pensamento é reafirmado no "sermão histórico e panegí-

rico", serão de ação de graças pelo nascimento do príncipe D. João: a experiência da história nos permite prognosticar o futuro através do passado, pois é "aquele espelho inculcado por Salomão, em que olhando para o passado se antevêm os futuros". (49)

Esta lógica tinha-se tornado tão habitual ao pregador que no sermão dos Anos Bons estatui como a mais óbvia das verdades, que nem necessita ser explicada ou provada: "o mesmo é referir o passado que prognosticar e segurar o futuro". (50)

Qualquer situação histórica perde assim seu significado próprio e a história toda converte-se numa imensa charada da ação lúdica de Deus.

Que resta de sólido para o exercício da liberdade humana neste jogo enganoso de reflexos?

O HOMEM E A HISTÓRIA EM VIEIRA

No século de Vieira, sacudido pelas correntes e redemoinhos da Reforma e Contrareforma, o problema de compatibilidade entre a providência e a liberdade do homem não se colocava ainda na necessidade de salvaguardar os direitos da liberdade humana frente à onipotência divina (como fariam os séculos seguintes), senão ao contrário na exigência da afirmação da presciência e absoluta liberdade de Deus, mesmo até o limite da negação de qualquer autonomia do homem. O século XVII é o século de Dordrecht (51) para a Europa protestante, das disputas *de auxiliis* na Europa católica.

É verdade que os jesuítas representaram — não sem risco de ser tachados de heresia — os direitos da razão e liberdade do homem nesta acerba disputa. Dentro desta linha de pensamento, Vieira afirma vigorosamente a autonomia do libre arbítrio: "O leão, mais soberbo, mais feroz, mais indômito, e mais imperioso, criado e coroado entre os monstros da Líbia, é o alvedrio do homem; tão soberbo e senhor, que até ao mesmo Deus, como Faraó, pode dizer não quero; mais esta soberba, quem a humilha, esta fereza, quem a domestica, este senhorio, quem a sujeita? A companhia da graça" (52).

A autonomia do homem se torna quase absoluta nos cinco sermões pregados em Roma na quaresma de 1776 sobre a dignidade da natureza humana. Neles Vieira exalta o homem pela consciência — não diríamos melhor orgulho? — de sua racionalidade, conforme o ideal

estóico: "O maior teatro da natureza racional não é o mundo, é a própria consciência... Valente, generosa, desprezando os perigos, honrado sem fim, não porque sou visto, senão porque sou eu, basta que eu me veja. (53)

É o nascimento do individualismo, que caracteriza o homem dos tempos modernos. Mas seria um erro, em que talvez incorreram alguns dos humanistas mais radicais, penar que se trata de um renascer do homem antigo; é um homem novo, com uma nova dimensão em sua subjetividade, aprofundada cada vez mais pela ação constante de milênio e meio de cristianismo. Hegel colocou por primeira vez esta distinção fundamental, ao contrapor o espírito clássico ao espírito romântico introduzido pelo cristianismo. O homem clássico, no equilíbrio da expressão formal alcançada no auge da cultura greco-romana, poderia ser considerado um ser pefeito no limitado; seu espírito a objetividade; o equilíbrio as relações homem/natureza, corpo/espíriro. O cristianismo rompeu definitivamente, este quadro, ao alargar o âmbito do espírito ilimitadamente. As noções essencialmente cristãs de responsabilidade pessoal, pecado, transcedência e imortalidade do indivíduo, filiação divina, transferiram o peso da existência de fora para dentro, para essa "consciência", que é "o verdadeiro teatro da natureza racional." Assim o cristianismo inaugurou o homem romântico, voltado para a própria subjetividade e devorado pela procura de seu limite: o absoluto; "o espírito adquire assim a consciência de ter em si mesmo seu "outro", sua existência enquanto espírito, e gozar desta forma de sua infinitude e liberdade". (54)

Kierkegaard refere a espiritualização da consciência ao sentimento de angústia e culpa diante do pecado, e à dialética de eu pessoal com o eu infinito de Deus. Noções todas oriundas do cristianismo historicamente.

Não é, pois, a universalidade racional o que caracteriza ao homem moderno, como pensaram os humanistas, senão a busca da afirmação individual, que Vieira simbolizou no ímpeto do leão; a tensão, a força e elasticidade, a irrequietude perpétua.

Neste sentido, as obras de Vieira são um testemunho incomparável da explosão do invidualismo moderno; rotas as trevas do preço justo, da condenação da usura, do *moderamine inculpatae tutelae,* da limitação do bem do indivíduo pelo bem comum:"... onde estão... todas as outras cousas que os homens apetecem com tanto ardor? Não apetecem honras? Não apetecem riquezas? Não apetecem dignidades

seculares e eclesiásticas? Não apetecem a saúde, a vida, a sucessão, a posteridade, e tudo o que faz a vida deleitosa e a morte tolerável?" (55)

A vida social torna-se uma exibição de ambições em concorrência: "E se este natural apetite de quererem os homens sempre mais do que podem, nem na soberania dos que podem tudo se farta, que será daí a baixo, desde os maiores entre os grandes até os mínimos entre os pequenos? O oficial pode viver como oficial, e quer viver como escudeiro; o escudeiro pode viver como escudeiro e quer viver fidalgo, o fidalgo pode viver como fidalgo e quer viver como título; o título pode viver como título e quer viver como príncipe". (56)

A cidade, sobretudo a corte, — infernos de cá baixo — aparecem descritos como o lugar da inquietação sem fim:"... vereis se entre tanto tumulto pode haver quietação, entre tanta perturbação sossego, entre tanta variedade firmeza, entre tanta mentira verdade, entre tanta negociação justiça, entre tanto respeito inteireza, entre tanta inveja paz, entre tanta adulação e adoração modéstia, temperança e ainda fé. Vede, sobretudo se tanta sede de ambição e cobiça insaciável pode ter satisfação que a farte ou a modere" (57)

Assim da serenidade racional da consciência estoica temos descido até o tumulto exterior e interior do homem fáustico: "o maior tirano que há no mundo é a vontade de cada um de nós. Os tiranos atormentam por fora, este tirano aflige por dentro". (58)

Há, por conseguinte, uma flagrante contradição no pensamento de Vieira entre o esvaziamento do tempo histórico, reduzido a ser simples repetição de situações passadas, e o dinamismo deste homem dominado pela procura do mais.

A explicação deste hiato lógico deve ser buscada em primeiro lugar na recusa da mudança, essência da atitude conservadora, que Vieira assumiu, apesar de si mesmo, como acima explica mas, em virtude das experiências negativas de sua própria vida. Em segundo lugar na natureza híbrica da sociedade portuguesa do seiscentos. Havendo inaugurado Portugal a expansão ultramarina européia no século XV, assentado um império colonial em três continentes durante a primeira metade do século XVI, o estado, a corte, e a sociedade portuguesa, encontravam-se mercantilizados em profundidade no sentido de dedicar-se a operações lucrativas no comércio de bens e de dinheiro. Mas a estrutura social, política e mental continuava assentada sobre

os privilégios da antiga nobreza, agora tornada palaciana; e a partir da segunda metade do século XVI e durante todo século seguinte, esta ordem, antiga e antiquada, cada vez haveria de tornar-se mais rígida. As atividades produtivas na agricultura e nas "artes" – artesanato e manufaturas – diminuiam, paralelamente ao aumento da população empregada no serviço da nobreza, da igreja, ou simplesmente ociosa. A mentalidade aristocrática de desprezo do trabalho produtivo se estendia a todas as camadas sociais. Estas duas são, segundo Godinho, as causas do atraso de Portugal na evolução para o mundo contemporâneo, durante os séculos XVII e XVIII "Por um lado essa peculiar estrutura em que há uma incrível intumescência das classes não produtoras, o terciário do antigo regime, e uma inesperadíssima contração da população ocupada na produção das subsistências de base. Por outro lado, formas de mentalidade (conexas dessa estrutura) que permaneciam demasiado voltadas para o passado, arcaizantes, só de onde a onde se entrabrindo às tentativas isoladas e sempre frustradas dos estrangeiros. Aos "estrangeiros", a essa minoria que no estrangeiro se enrijara ao contacto com ventos de todos os quadrantes, opunham-se os "castiços", aqueles que, julgando defender valores, defendiam principalmente uma ordem de interesses estabelecidos". (59)

O tumulto do barroco na ostentação, no luxo, na avidez burocrática, que Vieira constatou e verberou tantas vezes, não correspondia a uma verdadeira evolução da sociedade portuguêsa. Sob a agitação superficial das formas o imobilismo ou a regressão." A longo prazo, a sociedade assume por isso esse caráter ambíguo que lhe empresta uma ordem nobiliárquico-eclesiástica assente numa economia mercantilista até a medula". (60)

Ao tempo social desta velha "ordem nobiliarquico-eclesiástico", corresponde o tempo histórico de Vieira repetitivo de situações passadas, esvaziado de toda originalidade. Não se trata de uma mera analogia, mas da lógica não racional, profunda, das atrações e repulsões, que preside a formação das ideologias. (61)

O mesmo curto-circuito lógico, que encontramos entre a concepção do homem e o tempo histórico, voltamos a encontrar, mais patentemente, ao tratar-se da determinação do agente histórico.

Poderia esperar-se, com efeito, que Vieira, que reconhece ao homem como indivíduo o pleno exercício do livre arbítrio, haveria de reconhecer-lhe igualmente o poder de construir livremente seu futuro como coletividade. Isto é, deveria buscar na ação dos homens a expli-

cação da evolução histórica. Contudo não é assim: busca e encontra nos desígnios de Deus a explicação não só dos grandes acontecimentos, que marcam os rumos da humanidade, mas inclusive dos pequenos fatos, que constituem a crônica do cotidiano.

Vieira aceitava, sem dúvida, como um princípio incontrovertível que Deus como causa primeira e senhor do universo é quem decide com absoluta liberdade o curso dos acontecimentos históricos: "Todas as grandes mudanças de estados que se vêem e têm visto neste mundo, sempre vário e inconstante, não são outra coisa que um perpétuo jogo do supremo poder que o governa". (62) Nenhum termo melhor que o de jogo para exprimir o domínio, o descomprometimento, o resultado imprevisível e ilógico — para nós — dos resultados: "De sorte que os quatro famosos impérios do mundo, todos, mais cedo ou mais tarde, se perderam neste jogo, passando de umas nações a outras, sem eles o poderem impedir por nenhuma arte ou força, porque, assim como no outro jogo Xavier foi o que baralhou as cartas, assim neste Deus é o que as ordena, dispõe e compõe como é servido." (66)

Esta ação lúdica explicava para Vieira a incerteza e instabilidade dos destinos humanos, que tanto impressionou ao homem do renascimento e do barroco, e que artistas e escritores simbolizaram, sob mil formas, como o poder despótico da fortuna sobre nossas vidas: "Na roda do hortelão, e nos vasos de barro, que com ela vão dando a mesma volta, não vedes como os vazios descem e os cheios sobem, e logo os vazios se enchem e os cheios ficam vazios? Pois isto mesmo é o que faz — diz a Senhora — não a roda, que vós chamais da fortuna, mas a constante disposição da Providência Divina". (67)

A intevenção da providência em todos os acontecimentos humanos, dirigindo-os para seus fins, é um dos princípios diretores do raciocínio de Vieira. É certo que, matizando um pouco mais, deveríamos distinguir entre o que Deus quer e faz, e o mal que Deus permite para tirar dele maiores bens. Neste caso se encontram as desigualdades sociais, a escravatura, a inferioridade social e jurídica da mulher. (65) Mas em qualquer caso, queridas ou permitidas, estas formas estruturais da sociedade têm o aval divino e desempenham papel importante para o equilíbrio da sociedade. Desta forma fica patente como oa onipresência da Providência onde contribuir para uma atitude conservadora.

Mas não é só nos grandes feitos históricos, ou nas estruturas básicas,

que configuram a sociedade, onde deve buscar-se a intervenção divina, senão em todos os acontecimentos. Falando na festa de Santa Catarina, com ocasião de uma vitória portuguêsa afirma: "Estão dando graças desta vitória cada um ao seu ídolo. Uns à sua ciência militar, outros a sua disposição, outros aos seus socorros, e, confirmando todos isto com certidões, que, ainda que por uma parte não sejam falsas, por outra são blasfemas, pois é verdadeira blasfêmia tirar a Deus o que é de Deus". (65) E noutra ocasião, menos solene, comenta numa carta: "Desejei fazer um sermão ou tratado sobre o caso de Odivelas – uma profanação do Santíssimo –, e ponderar as causas desta permissão em tempo de um príncipe tão pio tão zeloso, tão vitorioso e tão desembaraçado de guerras. A primeiro é para que deste scrilégio público se arguam os sacrilégios secretos. A segunda..." (67)

A mesma concepção está subjacentes na correspondência pecado/castigo, tão usada pelos pregadores da época para explicar os acontecimentos negativos. É um consenso que Vieira aceita pacificamente e emprega como argumento apodítico.

Assim explica a decadência do império português pelos pecados: "Contudo é certo, que, no caso em que estamos o período ou catástrofe dos reinos e monarquias, e o passarem de umas nações a outras, não depende só da primeira causa, como senhor absoluto, senão também das segundas, como justo juíz... Regnum a gente in gentem transfetur propter injustitias, et injurias, et contumelias e diversos dolos..." (68) E a mesma argumentação emprega com respeito a Castela: "Pergunto, senhores: Por que está Deus irado contra Castela, e a castiga tão rigorosamente? Não há dúvida que por seus pecados, por suas maldades, por suas injustiças, por suas soberbas, por suas incontinências: boas testemunhas somos, como cúmplices um tempo dos mesmos delitos." (69)

Devemos notar, contudo, que este tipo de argumentação cede já algum espaço às "causas segundas", como o mesmo Vieira adverte expressamente no primeiro dos casos acima citados. Tinha, sem dúvida, percebido como era cômodo e perigoso colocar unilateralmente em Deus a explicação dos próprios fracassos.

Desta forma, aplicando seu princípio de que a decadência de todos os reinos e impérios tem início nos maus governos (70), pensa que a causa da decadência de Portugal deve buscar-se não tanto "nas causas primeiras", mas na incapacidade de seus governantes. De

fato é este o artifício usado pela providência para castigar os pecados dos reinos: "Tais costumam ser os ministros que a justiça divina permite, quando quer dar o último castigo aos pecados e destruir monarquias". (71)

É uma maneira sutil de abrir um pequeno espaço à liberdade humana num terreno onde o domínio de Deus é único e absoluto; ou formulado à inversa: esta é a maneira de atribuir à Providência uma espécie de "determinação em última instância", para não ter que negar totalmente a participação humana.

De certo, o problema de onde fica a autonomia moral do homem nestas circunstâncias não se colocava ainda no século XVII, muito mais preocupado com afirmar as prerrogativas da graça e da soberania de Deus. Para Vieira, que interpreta literalmente as expressões antropomórficas do Pentateuco sobre o ciúme de Deus, só a formulação do problema teria sabor de heresia: poucos pecados, com efeito, tão graves, no homem, como o de querer mais do que Deus quer que possa, pois isto encerra uma negação de seu domínio supremo:" porque quererem os homens poder mais do que Deus quis que pudessem toca no vivo de sua própria divindade, destruindo e desacreditando a reta disposição dos seus divinos atributos". (72)

Daqui deduz uma regra que favorece a estabilidade social: "Porque Deus reparte e mede a cada um dos homens a maior ou menor porção de poder que é servido dar-lhe, segundo o conselho secreto e reta disposição de sua sabedoria, da sua justiça, da sua providência, da sua liberdade; e contra todos estes atributos divinos são ímpios os que querem poder mais do que Deus quis que pudessem. Dei-te pouco, contenta-te com o pouco, que é o que eu sei que te convém, e não queiras muito; dei-te muito, contenta-te com esse muito, e não queiras mais, porque nesse mais que desejas está escondida a tua perdição. Não queiras ensinar a minha sabedoria, não queiras acanhar a minha liberalidade, e porque tudo isto fazes quando queres poder mais do que eu quis, não só uma vez és impio, senão muitas vezes." (73)

Aqui vemos formulado em nome de uma visão providencialista da história e da vida humana, um receituário que condiz plenamente com um mundo reduzido e estático, mas não com uma sociedade audaz na busca de transformações. Por isso durante o século XVIII, limiar e forja de todas as revoluções contemporâneas – demográfica, social, econômica, científica – a tarefa primordial empreendida pelos

iluministas foi a de substituir a idéia de providência pela de progresso como pressuposto básico da compreensão racional da história. Até hoje vivemos deste pressuposto.

Mas o que Voltaire e Diderot não suspeitavam é que a noção de progresso, para eles luminosa e unívoca bandeira do esforço universal, é tão comprometida socialmente como a de providência. De que progresso de trata? Se fosse possível dar uma resposta, única válida para todos, isto significaria o fim das ideologias.

NOTAS

*Ver SINTESE,13:1978,p.31-54;16:1979,p.27-46.

1. Cf. F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus,* 1936.
2. Cf. A. Koyré, *From the closed World to the infinite Universe,* Baltimore, 1957.
3. O século do barroco deu um passo definitivo no estabelecimento das regras da crítica documental, principalmente através da obra dos bolandistas e maurinos. O tratado de Re Diplomatica de Mabillon é já uma obra acabada de ciência diplomática. Mas, paradoxalmente, por estar mais voltado para o passado que para o futuro, o barroco não se interessou profundamente pela história: "O barroco teve primeiramente com a história uma relação que se pode designar como um tanto superficial. A história não era, no fundo, essencial para sua visão do mundo, e para suas idéias" Fritz Valjavec, *Historia de la Ilustracion en Occidente,* Madrid, 1964.
4. Cf. M. Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiosen,* Hamburgo, 1957. Diversas obras de Eliade tratam da natureza e significado do sagrado e suas formas de expressão. Podemos citar: *Le Mythe de l'Eternel Retour: Archétypes et Repetition,* Gallimard, 1949; *Traité d'Histoire des Religions,* Payot, 1949: *Mythes, Rêves et Mystères,* Gallimard, 1957.
5. M. Eliade, *Images et Symboles,* Gallimard, 1952.
6. A religião de Israel já era também uma religião histórica, enquanto tinha suas origens em fatos históricos como o chamamento de Abraão e o êxodo, e se orientava para o futuro na espera do Salvador. Para as relações do cristianismo com a história cf. Henrique de Lima Vaz, *Ontologia e História,* São Paulo, 1968.
7. Este processo repete-se continuamente tanto no campo da arte — veja-se o caso do maneirismo, estudado por Hauser, "descoberto" em nossa época, pelas afinidades do presente com respeito à crise do período maneirista —, da filosofia, ciência etc, como no mais amplo da cultura e dos valores. Neste sentido, é um livro exemplar o de Wallace K. Ferguson, *La Rénaissance dans la pensée historique,* Paris, 1950, em que estuda as sucessivas interpretações sobre a essência e causas do renascimento, como consequência das transformações políticas e culturais da própria Europa.
8. Cox destaca a influência que teve o fato dos hebreus serem nômades e portanto desinstalados, para elaborar uma religião de tipo histórico e aberto: "A vida nomádica dos primeiros insrae-

litas propiciava o contexto social para a aparição de uma concepção de Deus que divergia gritantemente das concepções dos vizinhos de Israel. Jeová era um deus da história e não da natureza". Os períodos, pelo contrário, de fixação e adoção de uma civilização agrícola marcam um regresso aos ídolos, como expressão de uma religião local e estática. A mesma oposição se encontra entre a igreja primitiva e a igreja medieval, pos-constantiniana: "Logo a Igreja se acomodou à cultura e teve início um período análogo ao da monarquia na história de Israel. A tentação de formar uma civilização sacra e de reduzir o Evangelho cristão a um culto de Baal não resistiu no período medieval" *A Cidade do Homem,* Rio de Janeiro, 1968, Mobilidade, pag. 62ss.

9. Pierre Chaunu. *A história como ciência social,* Rio de Janeiro, 1976, pag. 46ss.
10. *La Ciudad del Sol,* Buenos Aires. 1963. pag. 105. Campanella, nascido no Reino de Nápoles, o mais atrasado na evolução social de todos os estados de Itália, tinha uma consciência clara do handicap que a estrutura social nobiliárquica significava para o progresso: "O que não acontece entre nós – escreve comparando a abundância da Cidade do Sol com sua pátria – porque dos trezentos mil habitantes que tem Napoles, não chegam a cinquenta mil os que trabalham: e estes trabalham tanto, que arruinam sua saude, enquanto os vagos enfermam igualmente na ociosidade, o vício, a lascívia e a usura, corrompendo por sua vez a outros muitos, aos que têm submetidos à servidão ou reduzidos à maior miséria, e aos que contagiam sua depravação. E desta forma não há quem proveja devidamente às necessidades públicas, encontrando-se a agricultura, o exército e a indústria não deficientemente atendidos, que é como se não existissem", pag. 64.
11. *Essais,* III, IX, Bruges, 1950, pag. 1071.
12. Cf. "O Homem e a Sociedade no Pensamento de Vieira", Sintese, 1979, nº 16.
13. *Sermões,* XIX, pag. 415 ss
14. *Sermões,* XVII, pag. 237
15. *Sermões,* IX, pag. 114
16. *Sermões* III, pag. 204
17. *Sermões,* IX, pag. 56
18. *Ibid.* pag. 90
19. *Ibid.* pag. 79
20. *Ibid.* pag. 99
21. *Sermões,* V. pag. 319. Neste texto, como em outros vários, gentilidade, barbárie e depravação moral aparecem relacionados nu-

ma sequência natural: "A seita do herege torpe e brutal concorda mais com a brutalidade do bárbaro: a largueza e soltura de vida, que foi a origem e é o fomento da heresia, casa-se mais com os costumes depravados e corrupção do gentilismo..."

22. *Sermões,* IX, pag. 73
23. *Ibid.* pag. 62
24. Vieira não podia ignorar a obra de Descartes. O fato de não citá-lo indica a vontade deliberada não só de não aceitar, mas mesmo de não discutir a renovação filosófica que propunha. Ivan Lins encontra uma citação implícita da teoria de Descartes do mecanicismo animal na descrição dos animais no XXVII sermão do Rosário: "Os homens não são feitos de uma só peça, como os Anjos e os brutos. Os Anjos e os brutos — para que nos expliquemos assim — são inteiriços: o Anjo porque todo é espírito: o bruto, porque todo é corpo. O homem não. É feito de duas peças, alma e corpo" *Aspectos do Padre Antônio Vieira,* Rio de Janeiro 1962, pag. 266.
25. *Sermões*, X, pag. 280
26. *Sermões* I, pag. 56. De sua pregação sobre a paixão de Cristo nas sextas feiras da quaresma no Maranhão escreveu: "Sem que nenhma houvesse em que não fosse necessário acudir com remédios a muitos dos ouvintes, uns porque desmaivam, outros porque abafavam de dor e lágrimas". *Obras Escolhidas,* VI, pag. 162.
27. *Sermões,* XIX, pag. 443 Cf. também a descrição do desagravo da corte ao Ss. Sacramento, *Sermões*, XV, pag. 278.
28. *Cartas II,* pag. 168. O mesmo pensamento expressa noutra carta de Roma. "Enfim a nossa Fé tem degenerado em loucura, como dizem com mofa, irrisão e desprezo todas as nações católicas do mundo... O zelo materialmente é muito bom, mas tão indiscreto e tão cego que nenhuma ignorância o pode escusar de gravíssimo pecado contra a mesma Fé..." Cartas II, pag. 10.
29. Entre outras, podemos citar esta declaração: "... estas notícias, não de ouvidas mas de vistas e experiência, mandadas por quem V. Magestade bem conhece que não veio buscar ao Maranhão mais que o maior serviço e maior glória de Deus, e que abaixo dele nenhuma coisa procurou nunca, nem amou tnto, como o serviço de V.M "*Cartas, I*, pag. 161
30. *Sermões,* XVII, pag. 414.
31. Várias vezes se refere Vieira à vida nas colônias — "conquistas" — como um lugar de desterro. De seu retiro à Bahia, nos últimos anos de sua vida, escreveu: "não achando em Portugal em El-Rei, que Deus guarde, a correspondência de afecto que sempre experimentei em seus pais e irmão... me condenei ao desterro deste

Brasil, para nele comutar se pudesse o purgatório" *Cartas* II, pag. 188.

32. *Cartas,* II, pag. 156-7.
33. Sermão da primeira dominga do advento, *Sermões*, XI, pag. 282; sermão nas exéquias de D. Maria de Ataíde, *Sermões* VII, pag. 227ss.
34. *Sermões,* VIII, pag. 346
35. *Sermões,* II, pag. 377 ss.
36. *Sermões,* X, pag. 294 ss. Neste sermão desenvolve Vieira o pensamento de que a necessidade é a última e mais forte explicação das ações humanas, forçando a realizar o que a primeira vista poderia parecer absurdo, repugnante ou impossível. Não suspeitava, porém, que este princípio se aplica igualmente à formação das teorias morais, como é evidente em seu próprio caso.
37. *Sermões,* XIII, pag. 302
38. *Sermões* XVI, pag. 335
39. *Sermões* XI, pag. 372. Igualmente, I, pag. 161; II, 85; XII, pag. 135, XXII, 307.
40. *Sermões,* XXII, pag. 304 ss.
41. *Obras Escolhidas I,* Cartas I, pag. 82
42. O. E. II, *Cartas II,* pag. 99
43. *Ibid.* pag. 104 ss
44. Para a atuação política de Vieira, tal como ele a compreendia, o documento básico é a segunda carta ao Conde de Ericeira, de 23-5-1698, retificando o juízo que o conde fizera de sua atuação como conselheiro de D. João IV. O. E. I. *Cartas I,* pag. 53-76. Com respeito à fundação da Companhia de Comércio diz nesta carta: "O primeiro negócio que propus a S.M., pouco depois da sua feliz aclamação e restauração, foi que em Portugal, à imitação de Hollanda, se levantassem duas companhias mercantis..."
45. O. E. II, *Cartas II, pág. 164-5,* em carta escrita a Duarte Ribeiro Macedo, autor de um tratado "Sobre a introdução das artes". Com respeito às suas opiniões e atitudes em defesa dos cristãos-novos, Vieira expôs sinteticamente sua postura na defesa escrita contra as acusações da inquisição: "A verdade lisa é, que acerca de cristãos-novos, além da perdição de suas almas, me doeram sempre duas cousas: a 1ª a mistura do sangue; a 2ª a destruição do comércio..." O.E. VI, *Obras Várias* IV, pag. 174.
46. Sermões, IV, pag. 297.
47. Francisco Maciel Silveira. *Os sermões de Antônio Vieira,* em Suplemento Cultural do Estado de São Paulo, 25/3/79.
48. *Sermões.*
49. *Sermões, XXII, pag. 54*

50. *Sermões,* XIX, pag. 394
51. O Sínodo de Dordrecht — 13 de novembro de 1618 a 9 de maio de 1619 — reuniu-se para dirimir a disputa entre arminianos e gomaristas sobre o alcance da predestinação. Triunfou a tese de Gomar e seus seguidores, que excluia qualquer atenuação do alcance da predestinação. Cf. Pierre Chaunu. *La Civilisation de l'Europe Classique,* Paris, 1966. *Prédestination et reprobation positive,* pag. 468 ss.
52. *Sermões,* VIII, pag. 200
53. *Sermões,* XXII, pag. 223
54. *Esthétique,* tome II, Paris, 1944, pag. 244.
55. *Sermões,* VIII, pag. 51.
56. *Sermões,* XIV, pag. 197.
57. *Sermões,* IV, pag. 212: pag. 302-3.
58. *Sermões,* XX, pag. 269.
59. Vitorino Magalhães Godinho, *A estrutura na antiga sociedade portuguesa,* Lisboa, 1971, pag. 93.
60. Ibid. pag. 90
61. Pierre Vilar pensa que resulta um tanto artificial, mesmo praticado por grandes autores como Goldman, buscar correspondências estritas entre as grandes obras literárias e a estrutura social de classes, mas que pelo contrário deve existir uma correspondência entre a estrutura de uma época literária e a estrutura global da sociedade donde nasce, cf. *Crecimiento y desarrollo,* Barcelona, 1974. pag. 15 ss.
62. *Sermões,* XVIII, pag. 316.
63. *Sermões* XVII, pag. 410.
64. *Sermões* X, pag. 287.
65. Cf. O *homem e a sociedade no pensamento de Vieira,* Sintese, nº 16, 1979, pag. 39 ss.
66. *Sermões,* XVIII, pag. 366.
67. O.E. II, *Cartas II,* pag. 35
68. *Sermões,* XVII, pag. 414, O. E. II, *Cartas* II, pag. 218ss, com o mesmo argumento.
69. *Sermões,* XII, pag. 237.
70. Cf. *Sermões,* VIII.
71. *Sermões* XIV, pag. 81
72. *Sermões,* XIV, pag. 295.
73. *Ibid.* pag. 296.