

## **“GOVERNO” E “POLÍTICA” NO PORTUGAL DE SEISCENTOS** **O olhar do jesuíta António Vieira(\*)**

*Pedro Cardim*

No vasto património literário legado pelo padre António Vieira não é difícil encontrar passos onde o jesuíta faz referência ao processo político do seu tempo. Nesses escritos, Vieira demonstra uma irreprimível apetência por opinar e por dissertar acerca do desenrolar dos acontecimentos, advertindo e aconselhando os seus amigos, e não se coibindo em denunciar, por exemplo, os ministros que considera pouco idóneos. Critica asperamente e por vezes com violência o modo como a governação estava a ser conduzido e, em certas passagens mais ousadas da sua obra, o jesuíta chega mesmo a recriminar o próprio monarca pela sua conduta indevida e pelas consequências desse mau comportamento para a situação do reino.<sup>1</sup>

Nascido em 1608, ao longo de toda a sua vida António Vieira manteve uma relação intensa com a palavra, tanto oral como escrita. Essa relação com a palavra poderá ter sido propiciada pelo colégio jesuítico de Salvador da Bahia, onde efectuou a sua formação inicial. Porém, a primeira manifestação da eloquência de Vieira são os sermões proferidos durante os ataques neerlandeses ao Brasil, em meados da década de 1630. O intenso apelo da palavra está também presente na actividade cortesã de Vieira enquanto pregador régio de D. João IV, após a revolta de 1640, ou durante as suas andanças pelo norte da Europa, como enviado diplomático dos Bragança. O mesmo sucede no quadro da sua actividade missionária no Maranhão e no Pará, na década de 1650, ou aquando do seu regresso ao reino e dos seus problemas com a Inquisição, nos anos de 1660.<sup>2</sup> Dez anos mais tarde, na sua estadia em Roma como representante do regente D. Pedro, Vieira continuou a manter uma febril relação com a palavra, escrita e oral, e mesmo nas últimas décadas da sua vida, passadas no Brasil, jamais deixou de pregar e de escrever. À data da sua morte — ocorrida em 1697 — o jesuíta deixava uma obra volumosa, composta por uma série de volumes de sermões, mas também por dezenas de cartas e por um número muito significativo de pareceres e de arbítrios dirigidos a diversos reis, membros da família real, dignitários da Igreja e da aristocracia.<sup>3</sup>

Em todos esses escritos Vieira dedicou bastantes linhas ao que hoje designamos por “política”, e isso mesmo não tem escapado à atenção daqueles que estudam o Portugal do século XVII. Importa notar, contudo, que os trabalhos dedicados a esta temática têm quase exclusivamente sublinhado aquilo que alegadamente constitui o “pensamento de Vieira”, as “ideias” de Vieira sobre a situação política do seu tempo, partindo do princípio de que na obra do jesuíta é possível encontrar formulações consistentes, sistemáticas e originais sobre esse tema.

É justamente essa premissa que gostaríamos de questionar no início do presente ensaio, movidos por duas ordens de razões. Antes de mais, porque basta confrontar os textos de Vieira com as mais representativas obras de “teoria política”

daquele período, para percebermos que o entendimento do jesuíta está longe de ser inovador. Pelo contrário, ele é altamente tributário dessa literatura, a qual Vieira certamente conhecia bem.<sup>4</sup> Em segundo lugar, a noção de que existe um “pensamento político” específico do inaciano é algo de bastante questionável, porque uma leitura mais atenta dos seus escritos revela que eles carecem de originalidade, não estando isentos de contradições, encontrando-se o jesuíta longe de revelar um “ideário político” coerente e sistemático.

Este ensaio assenta, pois, no pressuposto de que é pouco pertinente procurar nos escritos do jesuíta única e exclusivamente uma interpretação inovadora da política do seu tempo. Em alternativa, parece-nos preferível e muito mais produtivo encarar os escritos de Vieira enquanto testemunho, enquanto vestígio textual do modo como a sensibilidade deste homem foi reagindo às vicissitudes do processo político do seu tempo. Através dos seus escritos é possível aceder ao vocabulário convocado por Vieira e entender o modo como o jesuíta manipulou os recursos conceptuais que estavam à sua disposição.

Já se vê que estas opções implicam reconsiderar a utilização dos escritos de Vieira enquanto fonte para a compreensão do fenómeno político coetâneo. Nos textos do jesuíta valorizamos não tanto a sua originalidade, mas sim, e em vez disso, a sua expressividade. Do nosso ponto de vista, o valor dos seus testemunhos textuais decorre do facto de eles terem sido produzidos por alguém que sempre revelou uma grande apetência não só por protagonizar a política, mas também por dar sentido a essa intervenção. E, para além disso, trata-se de textos que foram escritos por uma figura que manteve sempre uma relação extremamente intensa com a palavra, tanto escrita como oral. Como tal, pela sua riqueza e expressividade, constituem um legado valioso e incontornável para a história da cultura política do século XVII.

### **Governar: tutelar e amar**

Como acabámos de sugerir, as considerações tecidas por Vieira acerca da situação política do seu tempo apresentam alguns traços de originalidade, mas, como se verá mais adiante, não se pode dizer que se trate de algo radicalmente diferente daquilo que era o discurso mais típico daqueles anos. Na verdade, o olhar e o entendimento do jesuíta encontram-se profundamente enraizados na maneira coetânea de pensar e de conceber a comunidade e o seu governo, e é precisamente a esse enraizamento que iremos dedicar os próximos momentos deste artigo.

Um exame aprofundado dos escritos de Vieira exige, logo à partida, a elucidação do vocabulário que foi convocado pelo jesuíta, começando pela acepção coetânea da própria palavra “política”. A respeito desse vocábulo, podemos distinguir diversos âmbitos de significação: antes de mais, o termo “política” tinha a ver com a vida em comunidade e com o governo da cidade, da *polis*. Esta acepção era a mais corrente nos escritos que a Grécia Antiga dedicou à vivência em grupo no quadro

urbano. Nos textos doutrinários da época moderna este termo continuava a ser utilizado — sobretudo em escritos que faziam uma releitura de obras como a *Política* de Aristóteles ou os tratados ciceronianos sobre a vida na cidade —,<sup>5</sup> mas o seu uso quotidiano, com a acepção que actualmente lhe atribuímos, era bem mais raro. Vieira, por exemplo, só pontualmente recorre ao vocábulo "política" para denotar a arte de lidar com os assuntos de governo.

Na época em que Vieira viveu a palavra "político" era mais comumente utilizada como adjectivo, qualificando aqueles cuja conduta se caracterizava pela extrema cortesia, bem como pela habilidade no modo como se relacionavam com as outras pessoas no mundo palaciano. Podia também reportar-se à eloquência de palavra e ao desempenho corporal galante, qualidades especialmente valorizadas nos círculos cortesãos. De resto, Vieira foi várias vezes qualificado como um homem "político", provavelmente devido à habilidade e à destreza com que se movia no palácio real.

Por fim, em certos casos "política" qualificava, ainda, um determinado estilo de comportamento. Era uma palavra que designava a actuação governativa orientada pela *necessidade* e que não tinha em conta os padrões da religião, da moral e da justiça. Por outras palavras, denotava uma conduta governativa "secularizada", desligada da moral e da religião. Entendida neste sentido, a acção política, esse "pestífero licor de la policia profana..."<sup>6</sup> de que falava Francisco Manuel de Melo era caracterizada por pragmatismo, por artificialismo, por voluntarismo e pelo desprezo pelas razões morais, jurídicas e religiosas. Durante este período, estas concepções foram associadas aos escritos de figuras como Cornélio Tácito, Nicolau Maquiavel ou Juste Lipse.<sup>7</sup>

É importante sublinhar que, na documentação portuguesa dos séculos XVI e XVII, o vocábulo "político", enquanto categoria que designa a acção de criação e de manutenção da ordem dentro de um determinado território, está pouco presente,<sup>8</sup> e tal pode ser explicado pelo facto de o campo discursivo sobre a vida comunitária e a sua ordem se encontrar, então, profundamente imbricado nas outras dimensões do social, pelo que não fazia sentido distinguir o comportamento político dos demais gestos quotidianos. Estamos perante uma civilização que ainda não reconhecia autonomia discursiva ao âmbito político,<sup>9</sup> e António Vieira participa deste entendimento das relações comunitárias, pois, como adiante veremos, também ele não reconhece, em princípio, uma autonomia do político. Como seria de esperar, o seu olhar sobre a comunidade e o seu governo acaba por ter muitos aspectos em comum com o olhar que era então dominante no Portugal de Seiscentos, porque, afinal, as bases de construção discursiva eram as mesmas.

Mas que bases eram essas?

Antes de mais, o aspecto mais saliente prende-se com o facto de, em vez de "política", se falar, sobretudo, em "governo", denotando este termo a arte de reger, a actividade de conduzir um grupo de pessoas com vontades e com comportamentos diversificados. De resto, mais do que em "fazer política", falava-se sobretudo em "governar", em "governação" e em "governança", e todos estes vocábulos designavam a actividade de manutenção da ordem, sublinhando que tal deveria ser feito através de uma acção dissuasora, mediante certas interdições e através dos

bons exemplos e dos bons comportamentos.<sup>10</sup> Na continuidade da tradição moral Antiga, fundada em Sócrates, em Platão, em Aristóteles e em Séneca, o entendimento cristão do “governo” sempre associou esta actividade à condução das almas, ao governo do corpo e ao controlo da vida afectiva e moral. No entanto, “governar” podia referir-se, igualmente, à direcção que o rei-pastor levava a cabo sobre aqueles que estavam à sua guarda, uma actividade de tutela que tinha por finalidade o “bem comum”.

A esta finalidade terrena a tradição cristã adicionou um objectivo transcendental: graças à sua natureza passível de ser aperfeiçoada, acreditava-se que os homens, desde que fossem bem governados, poderiam aproximar-se da beatitude e da salvação. Para que este projecto de salvação fosse concretizado, era fundamental que o governante tivesse as qualidades adequadas para desempenhar esse difícil trabalho de harmonização das vontades frequentemente dissonantes, e é justamente por esse motivo que, na literatura medieval e moderna, encontramos tanta preocupação pelas qualidades pessoais do príncipe. Entre os textos dedicados a essa temática destacam-se os inúmeros “espelhos de príncipes”<sup>11</sup>, escritos que, mais do que de política e de poder no sentido que actualmente atribuímos a estes termos, nos falam de disposições interiores e de traços do temperamento daquele que estava fadado para governar, proporcionando verdadeiros catálogos das virtudes que os governantes e os seus conselheiros deviam possuir. O governo assentava, essencialmente, nas relações pessoais estabelecidas entre os que nele interviam, e assim se percebe porque é que as qualidades morais das pessoas envolvidas no processo governativo estiveram no centro das atenções de todos os que reflectiram sobre a condução da comunidade.

Ao longo do seu percurso histórico, o conceito de “governo” foi incorporando outras actividades: denotou também a arte de conter os homens, a arte de descobrir a justa medida, e, ainda, o trabalho de moderar o ímpeto de uma colectividade ou de tutelar essa mesma colectividade. Uma coisa parece certa, no mundo católico “governar” sempre possuiu uma forte ligação à condução pacífica e à actividade de manter e de repor a ordem, só muito gradual e tardiamente admitindo traços directamente ligados à “política profana”.

Nas considerações que tece sobre a actuação do rei ou dos seus ministros, o jesuíta António Vieira faz eco da semântica que acabámos de enunciar. Fala sobretudo de “governança”, e não tanto de “política”, um facto que uma vez mais nos recorda que estamos de algum modo longe do significado actual de política, distância essa sentida, desde logo, no que diz respeito ao vocabulário. De facto, durante o século XVII, palavras como “governança” ou “governo” eram muito mais frequentes do que o vocábulo “política”, o qual, como vimos, registava até uma utilização relativamente localizada. Para Vieira, a *governança* designava a condução da comunidade, uma condução que assentava no pressuposto de que a pessoa a quem era confiada essa tarefa reconhecia a capacidade racional, o arbítrio livre daqueles que por ele eram conduzidos. Logo, era um trabalho muito diferente da *dominação*, uma actividade própria de tiranos, ou seja, de governantes com más qualidades pessoais e que não reconheciam aos seus subordinados qualquer direito, tratando-os como se fossem animais ou escravos.

Outro aspecto importante é o facto de esta prioridade concedida às capacidades pessoais dos governantes ter contribuído para que, durante muito tempo, a política fosse encarada como uma actividade inseparável das principais esferas discursivas acerca do comportamento e das relações entre as pessoas: a moral, por um lado, e a justiça, por outro. Desde há muito que estas duas áreas vinham desenvolvendo uma reflexão aprofundada e sistemática sobre as razões da conduta humana, assim como sobre o modo de organizar a interacção entre as pessoas. Tratava-se de saberes muito antigos cujo objecto eram as razões do comportamento dos seres humanos, tanto na esfera doméstica como no domínio extra-familiar, e como tal, diziam também respeito aos gestos que tinham relevância para o processo governativo. Foi precisamente no quadro desses saberes que, desde os tempos mais ancestrais, as relações entre as pessoas foram pensadas e discutidas, e dessa intensa reflexão resultou um conjunto de modelos de comportamento que prescreviam padrões de conduta e estabeleciam uma determinada ordem comportamental, pertinente tanto para os governantes como para os governados.

Porque proporcionavam um vasto repositório de imagens exemplares para a conduta quotidiana, a moral e a justiça constituíam, no fundo, fontes de disciplina comportamental. E a difusão destas imagens não se limitava aos círculos mais eruditos. Na realidade, ao serem publicitadas através da catequese, da pregação e do próprio trabalho quotidiano de socialização, tais concepções eram objecto de uma divulgação muito alargada. No fundo, definiam regras para o relacionamento entre as pessoas, pessoas essas unidas ou não por laços de parentesco, situadas ou não no mesmo estrato da hierarquia social, gerando modelos de conduta padronizada.<sup>12</sup>

A moral e a justiça foram, portanto, os dois principais pilares em que assentou a reflexão Seiscentista sobre a política, produzindo concepções que, como veremos, se encontram ainda muito distantes daquilo que é característico da racionalidade política actual.

### Uma política moralizada

A moral constituiu, desde sempre, um universo discursivo com fortes implicações na conduta das pessoas. Porém, o seu potencial preceptivo incrementou-se ao longo dos séculos XVI e XVII. Na realidade, nessa altura a moral converteu-se num domínio onde era praticamente impossível separar as concepções profanas das questões religiosas, sobretudo desde que as *Éticas* de Aristóteles, incorporadas na teologia cristã, passaram a estar na base da pedagogia moral católica. Aristóteles e, séculos mais tarde, Tomás de Aquino, bem como a generalidade dos autores católicos, associaram o aperfeiçoamento pessoal ao exercício voluntário e activo da virtude, à prática dos bons hábitos tanto em momentos de solidão como no decurso da vida em comunidade.<sup>13</sup>

Importa sublinhar que esta concepção de vida como palco de virtudes se

estendeu à prática governativa, a qual também devia estar orientada para a mesma finalidade de aperfeiçoamento pessoal. Desta preocupação resultou um minucioso retrato fenomenológico daquele que deveria ser o comportamento ideal dos protagonistas da cena governativa, e acabou por ser com base nesta casuística moral que foi avaliada boa parte da conduta das pessoas, incluindo as que protagonizavam o processo político.<sup>14</sup>

Como assinalámos, estamos perante uma cultura que raramente pensava as funções de comando de uma forma abstracta e totalmente desligada da dimensão concreta do comportamento, e o próprio Vieira revela familiaridade com este imaginário, sobretudo quando evoca a clássica divisão tripartida da moral. Assim, refere-se ocasionalmente à *monástica* (que se reportava ao domínio da relação do indivíduo consigo mesmo), à *oeconomica* (das relações no interior do núcleo familiar, matriz da vida comunitária) e, ainda, à moral *política* (respeitante às relações estabelecidas no espaço exterior ao círculo doméstico, como acontecia no governo da cidade; aqui, virtudes como a prudência ou a justiça estavam em destaque). Para muitas das suas prédicas, o jesuíta convoca elementos destas três áreas da moral, mostrando conhecer bem a literatura onde os seus preceitos se encontravam sistematizados.<sup>15</sup>

Quanto à ética monástica, Vieira, tal como muitos dos seus contemporâneos, revela alguma admiração pela vida recolhida, isolada, no “deserto”, ou seja, longe da vida comunitária e das vaidades mundanas.<sup>16</sup> São recorrentes as suas exortações para um esforço de conhecimento pessoal interior, e o jesuíta chega por vezes a encarar o mundo palaciano como um antro de vícios prejudicial à católica finalidade de auto-aperfeiçoamento.

Porém, ao mesmo tempo Vieira demonstra acreditar que é possível exercitar a virtude no meio mundano, e é essa a convicção que atravessa a maior parte dos seus sermões, subscrevendo, aliás, as recomendações do francês François de Sales e dos seus seguidores, divulgadas em Portugal pela mão de figuras como António Pires Galante, que traduziu e fez publicar o famoso livro *Corte Sancta...* (Lisboa, Domingos Lopes Rosa, 1652), do gaulês Nicolas Caussin.<sup>17</sup>

No tocante à moral *oeconomica*, numa boa parte dos seus escritos Vieira faz eco da clássica analogia entre o governo da comunidade e o governo da casa, muito frequente na literatura da época. Tal como o rei era considerado um pai no seu reino, o pai costumava ser encarado como um rei na sua casa, e a relação entre pais e filhos, entre rei e vassallos, era também aqui representada como uma ligação que implicava deveres e obrigações homólogos. Este dispositivo conceptual — então denominado por *oeconomica*, o saber ligado ao governo da casa — revelou-se muito importante para a esfera política, desde logo porque a imbricação da família na actividade governativa era então muito mais profunda do que sucede hoje. Para além do núcleo familiar ser por todos encarado como a célula básica da vida comunitária, os laços de parentesco constituíam o principal elemento identitário, e conduzir uma família e governar a república eram saberes decorrentes de uma mesma exigência, de uma mesma qualidade, de um mesmo princípio ético e político.<sup>18</sup>

Importa também notar que muitas das descrições do universo doméstico retratam as relações entre os seus membros como algo que se aproximava da relação

de serviço, prescrevendo obrigações e deveres tanto para o pai como para a mãe, mas também para os filhos e, ainda, para os criados. Para além do lugar que ocupava no seio da moral *económica*, a noção de serviço encontrava-se também presente nos debates acerca das relações extra-familiares, à qual se reportava a moral *política*. Na literatura moralística dos séculos XVI e XVII, tanto da lavra de eclesiásticos como de leigos, deparamos com um tratamento extremamente detalhado sobre esta temática, e com descrições não poucas vezes minuciosas de toda a casuística do laço que unia o servidor ao seu senhor. Nesses textos, o laço de serviço costumava ser antes de mais representado como uma relação afectiva entre duas pessoas, e não como o "frio" cumprimento dos termos de um contrato de trabalho. Era uma ligação cujo fundo tinha de ser afectivo, sob pena de não funcionar. "El criado que no siruiere a su amo con amor, mal seruirea...", afirma o espanhol Miguel Yelgo em *Estilo se servir a Principes...* (Madrid, 1614).<sup>19</sup> Idealmente, portanto, tal vínculo devia ser semelhante a uma ligação entre amigos, devendo por isso ser pautado pela confiança inter-pessoal, materializada na troca afectuosa de favores e de dons.<sup>20</sup>

Também o jesuíta António Vieira nos deixou alguns exemplos deste *sui generis* entendimento das relações de serviço. No *Sermão de S. Roque* de 1652, por exemplo, faz eco deste modo de encarar o laço entre senhor e servidor, apresentando o serviço como uma relação essencialmente amorosa, declarando que "mandar sem amor e servir sem afecto é próprio de bestas, e não de homens".<sup>21</sup> Mais adiante, o jesuíta concretiza: "Entre o senhor que manda, e os súbditos que servem, há a mesma diferença que entre o coração e os sentidos...".<sup>22</sup> Trata-se de um vínculo concebido organicamente, onde a solidariedade e a afectividade entre as partes ocupam um lugar de destaque.

Como se pode verificar, estamos muito longe da racionalização e dos laços contratuais, afectivamente desinvestidos, que regem a conduta da moderna burocracia ou as actuais relações laborais. Entre os principais valores que norteavam esta relação de serviço representada como uma ligação entre amigos, cumpre destacar os seguintes: da parte do senhor esperava-se virtudes como a liberalidade, a magnificência, a memória e a gratidão; quanto ao servidor, era suposto demonstrar fidelidade e sacrifício. Cabe aqui frisar que estes atributos, para além de sublinharem a espessura afectiva da relação, eram também importantes focos de disciplina, pois previam padrões comportamentais repletos de deveres e de obrigações, os quais não estavam isentos de implicações religiosas.

É este entendimento das relações extra-familiares que predomina na literatura seiscentista, literatura essa que teve na afeição um dos seus temas mais recorrentes.<sup>23</sup> "Do amor do senhor nace a obediencia do subdito...", pode ler-se num tratado para servir de base à educação de um príncipe português, impresso em 1644.<sup>24</sup> Quanto ao padre António Vieira, no *Sermão da Terceira Quarta-feira da Quaresma* evoca uma outra imagem muito corrente: apresenta Deus como o supremo exemplo do senhor grato e liberal, por ser aquele que tudo deu aos homens, um acto de dar, uma dádiva que é muito mais segura e estável do que a graça de qualquer príncipe terreno.<sup>25</sup> Como se pode constatar, o discurso moralístico remetia constantemente para a tradição cristã, e desse modo incrementava o seu carácter consensual.

Para além desta articulação com o discurso religioso, a moral das relações de

serviço inscrevia-se num universo onde pontificava uma lógica de honra e de reputação, como se sabe, áreas extremamente caras para a sensibilidade da aristocracia seiscentista, ainda muito marcada pelo imaginário feudal do *auxilium et consilium*.<sup>26</sup> É que, não obstante o facto de o serviço ser representado como uma relação de amizade desinteressada e afectuosa, essa ligação era marcada por uma troca obrigatória de benefícios, obrigatória porque a relação afectiva implicava partilha, e a acção de partilhar encontrava-se regulada pela obrigação *antidoral* de dar, de receber e de restituir. Dentro dessa lógica, o incumprimento dessa obrigação acabava por ser um acto desonroso. A amizade virtuosa implicava prestações entre as partes, gerando dívidas morais, as quais deviam ser prontamente pagas, porque “lembrar a Grandes, os serviços, que se lhes fizerão, he dar lhes com huma bala nos peytos...”, escreve Raphael Bluteau ao definir “Serviço”, no seu *Vocabulario Portuguez & Latino*.<sup>27</sup>

De tudo isto resultava um conjunto de preceitos que estruturavam o funcionamento desse vínculo simultaneamente afectivo e de serviço, preceitos esses que ecoam em muitos dos escritos de António Vieira dedicou à situação governativa. O jesuíta afirma, diversas vezes, que a amizade virtuosa era a única relação verdadeira e permanente, implicando solidez e confiança. A amizade virtuosa envolvia o benefício, ou seja, o desejo de fazer bem aos outros, e de partilhar os seus bens com o amigo. A amizade verdadeira tinha a sua forma mais pura e perfeita na caridade, uma relação muito valorizada pela tradição cristã, pois era fruto do afecto por Deus, totalmente desinteressada dos bens terrenos, visando a salvação. E neste amor por Deus, nesta aproximação de Deus mediante o amor do próximo, a figura de São Roque era sem dúvida um dos exemplos mais celebrados, por representar a concretização cabal da amizade desinteressada que não visava nem o prémio nem a utilidade individual.

Outro dos principais atributos da amizade virtuosa era a fidelidade, e a ressonância política e religiosa desta qualidade foi habilmente explorada por Vieira: à confiança absoluta na palavra de Deus correspondia, na Terra, a confiança plena na palavra do senhor, do príncipe, pois era isso que conferia coesão à comunidade. Em contraste, a rebelião, a traição, a quebra da confiança e da fidelidade constituía, para a sensibilidade da época, o mais horrível dos delitos, equivalendo aos crimes de impiedade e até de parricídio.

Para além da sua valência disciplinadora, as imagens que temos vindo a referir tinham a virtualidade de estruturar o modo como as pessoas encaravam, descreviam e avaliavam os acontecimentos. O jesuíta António Vieira constitui, uma vez mais, um óptimo exemplo do que acabámos de dizer. Todo o *Sermão da Primeira Sexta-Feira da Quaresma*, pregado no Convento de Odivelas em 1644, é dedicado à temática do amor, da amizade e da relevância política destes vínculos afectivos, enumerando as categorias a que recorria para avaliar a conduta dos seus contemporâneos. Vieira identifica as “leis da amizade”, a “força do amor”, a ordem do amor, e adverte para os perigos decorrentes do afecto desordenado. Afirma o jesuíta que “o amor ordenado é caridade, e o amor desordenado, ainda que a desordem seja, ou pareça leve, nem é caridade, nem é amor, é ódio” — um claro aviso para os falsos amigos, para os adúladores do rei e para os pretendentes, ou seja, aqueles que fingiam ser amigos, praticando uma amizade “desordenada”.<sup>28</sup>



Como temos vindo a assinalar, o elemento afectivo constituía uma propriedade fundamental da relação de serviço, fosse ela entre aristocratas, entre eclesiásticos ou entre o monarca e um dos seus servidores, pois acreditava-se que somente o afecto era capaz de gerar confiança entre as partes envolvidas. Quanto aos servidores, o serviço de qualidade concretizava-se, por exemplo, no bom conselho, na exaltação do senhor — mas comedida, para não se converter em adulação —, na reverência e na honra, gestos e atitudes que, no fundo, poderiam também ser encontrados nas amizades mais virtuosas.

Porém, estes bons serviços, estes serviços virtuosos, deviam ser prestados de forma desinteressada, sem expectativa de recompensa alguma. "Ni ay mas loable memoria que la del bien reciuido. Ni mas apacible oluido, que el bien que auemos hecho..." , escreve Alonso de Barros na sua recolha de *Proverbios morales...* (Madrid, Luis Sanchez, 1598).<sup>29</sup> E Vieira não se esquece deste aspecto fundamental, falando mesmo num "prémio mental", afirmando, no *Sermão da Terceira Quarta-feira da Quaresma* (1669), que a boa acção se pagava a si mesma, mesmo quando aqueles que dela beneficiavam não a pagavam, sendo disso o melhor exemplo, uma vez mais, o próprio Jesus Cristo. O jesuíta insiste não só no desinteresse mas também na absoluta ausência de cálculo, pois era dessa disposição interior que dependia a honra do gesto benevolente, da acção honrada: "As petições havemo-las de fazer, como quem não sabe o que pede; e os despachos havemo-los de aceitar, como quem só sabe o que dá..."<sup>30</sup>

A qualidade do serviço dependia, portanto, do afecto, do amor que ligava as duas partes, e quanto mais confiança existisse entre o senhor e os seus servidores, melhores eram os efeitos dessa ligação. De acordo com Vieira, os súbditos portugueses cumpriam muito bem este preceito: "já disse uma rainha de Castela que os seus serviam como vassalos, os nossos como filhos..."<sup>31</sup> Para além disso, quanto mais afecto existisse, maior era a obrigação de remuneração dos benefícios, e a essa obrigação nenhuma das partes escapava, nem sequer o príncipe, sob pena de a sua reputação e honra ficarem irremediavelmente manchadas. No fundo, também o monarca se encontrava vinculado a essa obrigação de dar — uma obrigação *antidotal*, como assinala António M. Hespanha.<sup>32</sup> "Os benefícios obrigam", assevera Vieira no *Sermão de São Roque* (1652), pois entre amigos tem de existir "correspondência".<sup>33</sup>

Como se pode constatar, estamos a falar de uma concepção de política vincadamente moral, repleta de alusões aos sentimentos e aos afectos — e desafectos — que caracterizavam os seus protagonistas. E apesar desta insistência em aspectos que pertencem ao universo das intenções, dos estados de alma, falamos de um conceito de política que, para as pessoas do século XVII, era muito pouco abstracto, sendo normalmente discutido ao nível das qualidades pessoais e concretas de todos aqueles que nela intervínham.<sup>34</sup> Um ambiente onde serviço e comprometimento afectuoso se combinavam, e onde a linguagem afectiva era parte integrante, e até fundamental, da cultura política coetânea.

É precisamente à luz destes pressupostos que devemos interpretar alguns dos mais frequentes tópicos do discurso coetâneo. Era comum dizer-se, por exemplo, que o bom príncipe era aquele que "amava" a "república", e que a melhor

prova desse amor era aproximar-se dos seus membros, escutá-los em conselho e auxiliá-los como se fosse um “pai” a amparar os seus “filhos”. Nas petições dirigidas ao rei, em contrapartida, a palavra “pai” era constantemente utilizada pelos seus subscritores, sucedendo-se também as declarações de “fidelidade eterna” e as demonstrações de afecto. Por outro lado, dizia-se que o príncipe se “sacrificava pela comunidade”, abdicando da sua dimensão privada para servir a “república” sua amada.<sup>35</sup> Por fim, a relação entre o príncipe e o reino era frequentemente concebida como um ininterrupto fluxo de *benefícios*, de *graças* e de *perdões*, gestos que eram típicos de uma relação onde a dimensão afectiva estava sempre presente, resultando um circuito de gratificações dotado de um importante papel integrador. Não por acaso, o frade beneditino João dos Prazeres afirmava, no final de Seiscentos, que as primeiras e principais qualidades do príncipe deviam ser as de “Amante, Amado, e Animoso”.<sup>36</sup>

Importa notar que em todas as imagens que acabaram de ser referidas a relação entre os senhores e os vassallos é invariavelmente equiparada a uma ligação com uma base afectiva. Tal significa, em primeiro lugar, que a tópica amorosa ajudou os coetâneos a pensar as relações comunitárias. Mas significa, também, que as obrigações implícitas a tais laços amorosos estavam presentes no relacionamento entre senhores e vassallos.

António Vieira, participante deste universo de referências, deixou-nos excelentes exemplos do modo como este vocabulário era manuseado, alguns deles tivemos já a oportunidade de apresentar. Todavia, vale a pena confrontar, uma vez mais, as palavras do jesuíta. Em 1652, desde o púlpito da Capela Real de Lisboa, declarou que “só se pode servir a quem vê o coração”,<sup>37</sup> afirmando que o melhor exemplo desta disposição de alma era dado por Deus, que também mandava e servia os homens de um modo afectuoso e por amor a eles.

O padre Vieira também faz eco deste imaginário afectivo no seu *Sermão de São Roque*, pregado na Casa Professa da Companhia de Jesus, em Lisboa, corria o ano de 1642, onde discorre acerca da fiscalidade — um tema cheio de actualidade, já que, pela mesma altura, as Cortes discutiam o montante do subsídio a conceder à Coroa para financiar o esforço de guerra contra as forças de Filipe IV. Equiparando o tributo à dádiva entre amigos, afirma que a fé consiste em liberalidade nas mãos, e acrescenta que “adorar, e não oferecer, quando o príncipe está em necessidade, dobrar os joelhos, e não abrir os tesouros, não é vício de avareza, é crime de infidelidade. Fé, e liberalidade são virtudes sinónimas; e quem está duvidoso no dar, não está firme no crer”.<sup>38</sup> Um pouco mais adiante, Vieira apresenta uma série de analogias entre as “ofertas” fiscais ao príncipe, e as ofertas de Jesus Cristo, demonstrando que o léxico afectivo marcava uma forte presença no discurso sobre a fiscalidade.

Em suma, a dimensão moral encontrava-se no centro da reflexão sobre as relações entre as pessoas. Estava ligada a uma vasta e ancestral tradição doutrinal que desde há muito reflectia sobre a ordem que era subjacente à interacção comunitária, sobretudo no que toca à predisposição para ajudar o próximo, o dar e receber inerentes ao vínculo de serviço. Daqui resultavam padrões morais de conduta, envolvendo obrigações que conferiam ao discurso sobre o governo da comunidade

um carácter vincadamente normativo. Resultavam igualmente modelos comportamentais com uma vastíssima ressonância no mundo seiscentista, e que muito influenciaram a maneira de apreender, de categorizar e de avaliar o processo político desse tempo.

### A justiça configura a política

À semelhança do que sucedeu no campo da moral, também o mundo jurídico discutiu, de um modo exaustivo, a interacção no espaço exterior à família. Não podemos esquecer que o universo jurídico constituía, então, um dos principais — senão mesmo o principal — campo de reflexão sobre a comunidade, a sua ordem e o seu governo. Os juristas apresentavam-se amiúde como os verdadeiros especialistas no saber que pensava a dinâmica social, e da sua produção doutrinal resultaram algumas das mais consistentes e sistemáticas reflexões coetâneas sobre o modo de organizar as relações entre as diversas partes que compunham o corpo político.

Essa influência jurídica estendia-se até aos sectores mais elevados da hierarquia social. Como é bem sabido, o próprio ofício de reinar estava assimilado à actividade de “fazer justiça”, e a imagem do rei que governa como se de um juiz se tratasse é extremamente recorrente na literatura deste período.<sup>39</sup> A este respeito, Vieira não é nenhuma excepção, pois, como de seguida veremos, também ele reconhece que a justiça regulava aspectos importantes da relação entre o monarca e os diversos corpos que estavam sob a sua jurisdição.

Porém, de que concepção de justiça estava Vieira a falar? E de que modo ela assumia relevância para o processo político?

Devemos ao historiador italiano Pietro Costa<sup>40</sup> uma das mais sugestivas chamadas de atenção para o tema da centralidade da justiça, e em particular do conceito de *iusdictio*, na cultura jurídico-política dos tempos modernos. Costa mostrou que toda e qualquer a actividade do poder era então pensada como uma acção destinada a resolver um conflito entre esferas de interesses, conflito esse que a autoridade resolvia “fazendo justiça”. O termo *iusdictio* constituía, assim, a palavra que designava o poder na linguagem jurídico-política coetânea, facto que, para lá de testemunhar o papel matricial da justiça na configuração da política, apontava para um determinado entendimento do exercício da autoridade, onde predominava a natureza arbitral e a imparcialidade, mas também um exercício da autoridade que, nas suas manifestações, estava sempre vinculado aos conteúdos da justiça e às formas do juízo.

Como recorda Jesus Vallejo,<sup>41</sup> “jurisdição” era fundamentalmente o poder que se qualificava de “público” e legítimo, sendo que “público”, nesse contexto, era um termo que remetia para a zona de interacção exterior ao âmbito doméstico ou familiar. Contudo, tal não significava que no âmbito familiar não existissem relações de poder. Assinalámos atrás que existiam laços de poder, mas também deveres e obrigações, dentro da família, embora fossem de um teor muito diferente. As

relações domésticas não eram entendidas jurisdicionalmente, e o discurso que as explicava, a disciplina que as regulava — a *oeconomica* — não estava submetida aos condicionamentos discursivos e disciplinares que marcavam presença na esfera jurisdicional.<sup>42</sup>

Cabe aqui recordar o contraste entre a *coertio* — ou seja, o poder privado exercido no interior da célula familiar e orientado para a conservação de bens particulares — e a *iurisdictio*, o poder próprio de que detém um poder extra-doméstico, orientado para o “bem comum”, ou seja, para a realização da justiça. Ainda segundo J. Vallejo, o poder jurisdicional consistia em dizer o direito e em estabelecer uma equidade terrena, tendo sempre como referência uma equidade superior, que se situava acima do direito, de presença e vigência indisputada e objectivamente existente. Tratava-se do direito procedente da vontade de Deus, inalterável pelo homem, porque indisponível. Nesse âmbito o autor da “Justiça” seria Deus, cabendo ao ser humano a autoria do direito.

A Justiça constituía, assim, uma entidade objectiva superior e prévia ao direito; quanto ao direito, era como que uma derivação sua, e aos poderes terrenos competia, fundamentalmente, “declarar o direito”. Devido ao seu carácter omni-compreensivo, durante um período multissecular esta matriz jurisdicionalista modelou o exercício da autoridade. Os sucessivos príncipes “administraram julgando” e “governaram julgando”, exercendo um verdadeiro governo por magistratura, respeitando sistematicamente a forma do juízo e perseguindo objectivos inerentes ao transcendental conceito de Justiça que acabámos de apresentar: o governante-magistrado era chamado não propriamente para criar ou para transformar, mas sim para manter uma ordem prévia e que o transcendia.<sup>43</sup> Nesse âmbito, a forma de actuação dos príncipes em pouco se distinguiu da técnica da magistratura, uma vez que procediam segundo mecanismos que tinham uma natureza essencialmente judiciária.

Perdurou, portanto, uma estreita homologia entre o “poder de julgar” e o “poder de comandar”. Claro que os jurisconsultos conheciam a diferença entre a *iurisdictio* — o governo tutelar, respeitador da forma do juízo — e o *imperium* — o poder de comandar e de constrangir, a acção de dirigir um colectividade de um modo activo e interventor. Todavia, a cultura do Antigo Regime sempre resistiu tenazmente a estabelecer uma separação concreta entre o poder imperativo e a capacidade jurisdiscente. Os historiadores Luca Mannori e Bernardo Sordi assinalam que durante quase toda a época moderna a *iurisdictio* continuou a ser encarada como o cerne da actividade política, enquanto que o *imperium* foi visto, apenas, como uma mera subarticulação interna e secundária, correspondendo, no fundo, aos casos nos quais a função de dizer o direito podia ser exercida com um maior grau de liberdade e de autonomia por parte do príncipe.<sup>44</sup> Desse modo, no núcleo central do dispositivo político-administrativo continuaram a predominar magistrados, cuja função previa não só o *ius dicere*, mas também o *aequitatem statuere*. A finalidade era manter, mais do que modificar.

No quadro deste entendimento da actividade jurisdicional, a jurisprudência distinguiu, como é bem sabido, três principais esferas, das quais decorriam três áreas de actuação relevantes para qualquer ser humano, incluindo a pessoa do

monarca. Antes de mais, a justiça *comutativa*, ligada à manutenção da ordem social, do *status quo* no seio da "república", ou seja, à defesa dos direitos e dos privilégios de cada uma das partes envolvidas em transacções. Depois, a justiça *distributiva*, que estabelecia o modo como o governante devia distribuir os bens entre as várias partes da comunidade. Por fim, a justiça *vindicativa*, que dizia respeito ao castigo daqueles que rompiam com a ordem.

António Vieira conhecia bem esta tripartição, e também ele afirma, frequentemente, que por estas três esferas passava uma parte importante do trabalho do governante. A justiça configurava a relação entre o rei e os vassallos, uma relação que, como vimos, era concebida não tanto como um vínculo de dominação, mas sim como um laço de comprometimento entre as duas partes. À luz deste entendimento jurídico a realeza costumava ser encarada, antes de mais, como um ofício, como um cargo que implicava determinadas obrigações, entre as quais pontificava a noção de que o rei devia *servir* a "república", ou seja, a ele competia satisfazer as necessidades da comunidade.

Assim, no decurso da sua actividade, ao monarca cabia, antes de mais, administrar a justiça, e caso não o fizesse podia ser responsabilizado por isso. Aliás, não podemos esquecer que uma das piores críticas que se podia então lançar contra um governante era a acusação de "injustiça", um termo sempre escutado cada vez que a conduta do príncipe não obedecia à "forma" judicial. Para este olhar marcadamente jurídico, o monarca constituía não propriamente uma figura onnipotente e desligada do corpo social, mas sim uma peça solidária do mecanismo social, cuja condução era concebida como uma actividade de tutela e de colaboração com as partes intervenientes na governação da "república", e não como um régio exercício de dominação individualista e executiva. Uma vez que cada uma das partes do corpo social era titular de uma determinada jurisdição, cada uma delas tinha direitos e, por conseguinte, uma determinada capacidade política.<sup>45</sup> No dizer de António de Sousa de Macedo, "o poder não he titulo para mandar, he sò ministro da Justiça"; e esse mesmo jurista sustenta que "esteja em balança igual a soberania do Principe com o direito dos Vassallos".<sup>46</sup> O direito não subordinava; em vez disso, atribuía a cada um o que era do seu direito, e colocava cada um na posição que era a sua.<sup>47</sup>

Este ponto merece algum destaque, pois relaciona-se com uma das fundamentais crenças em que assentava a ordem política daquela época. Na realidade, aos subordinados, aos governados assistia uma determinada capacidade jurídico-política que todos deviam reconhecer — a começar pelo monarca —, a qual devia ser tomada em conta durante o exercício do governo. Tal capacidade traduzia-se na titularidade de direitos e de privilégios que, no quadro da interacção social, deviam ser preservados. No essencial, à autoridade régia cumpria zelar para que isso acontecesse.

Para além de "conservar" o *status quo*, o rei tinha a obrigação de facilitar a justa distribuição de ofícios, aquela que era considerada como uma das principais formas de participação de representantes da comunidade no governo do reino. Ou seja, o monarca devia confiar os cargos de governo àqueles que melhor preparados estivessem para cumprir essas tarefas. À luz deste entendimento da política, os "letrados",

ou seja, as figuras com formação jurídica, eram aqueles que deviam ocupar as mais importantes posições no aparelho governativo. Por fim, o monarca devia julgar e castigar todos aqueles que desestabilizassem ou rompessem com a ordem estabelecida (justiça vindicativa), devendo também tudo fazer para repor a ordem previamente existente.

António Vieira comungava deste imaginário da política como uma actividade modelada pela acção de “declarar o direito”. À semelhança do que sucedeu com grande parte dos seus contemporâneos, o tema da justiça constituiu uma verdadeira obsessão para Vieira, o que revela que o seu conceito de governo estava também marcado por este entendimento “juridizado” das relações comunitárias. Entre os temas mais recorrentes dos seus sermões contava-se, antes de mais, a questão da “eleição” para os ofícios; depois, o tema dos “pretendentes” para os ofícios vagos; refere-se, também, aos “beneméritos” e aos seus direitos; discorre, ainda, sobre os “mal despachados” e sobre os “queixosos”. Significativamente, o jesuíta agrupa todos estes temas na categoria de “política humana”, ou seja, a arte de bem escolher e de bem premiar os servidores.<sup>48</sup>

Para lá destas obrigações, Vieira por diversas vezes afirma que sobre o monarca pesava também o imperativo de escutar o conselho daqueles que eram encarados como os representantes qualificados do reino, entre os quais deveriam figurar, inevitavelmente, magistrados. Como já se vê, tal concepção implicava encarar o conselho que os vassallos prestavam ao rei como um dever, mas também como um direito. Da parte dos vassallos, era um dever inerente à relação de serviço e de entreauxílio que mantinham com o rei, mas também um direito, pois essa relação de serviço assentava no princípio de que os vassallos tinham a capacidade e o direito de participar no processo decisório. Da parte do monarca, este tinha o direito de solicitar a assistência dos seus vassallos para lidar com as dificuldades governativas, mas tinha também o dever de escutar os seus vassallos, sob pena de ser acusado de decidir sozinho, sinal de injustiça e de tirania. O governo tirânico era, precisamente, a antítese do governo por conselho, pois o seu carácter unilateral calava “las bocas a los buenos entendimientos”, escrevia Thomas Cerdan de Tallada no seu *Veriloquium en Reglas de Estado...* (Valência, 1604).<sup>49</sup>

Assim se percebe porque é que a literatura daquele período tantas vezes exorta o monarca a escutar os conselhos, apresentados como órgãos compostos por “letrados”, por juristas profissionais no aconselhamento, experientes na governação, devido à sua antiguidade, e fiéis aos costumes do Reino. Como seria de prever, o conselho e a sua valência governativa constitui outro tema caro a Vieira: o inaciano dedica vários sermões à questão do “bom conselho”, sublinhando a importância das qualidades pessoais dos conselheiros, da rapidez e do contacto directo entre as partes e, ainda, da eficácia prática das decisões tomadas.

Para além disso, a fim de que o conselho fosse de qualidade, acreditava-se que era indispensável a presença física dos conselheiros junto do monarca, uma proximidade da qual decorria um empenhamento da honra das várias pessoas envolvidas. Acresce que a deliberação em conjunto permitia tirar partido da experiência de todos, produzindo desse modo decisões muito melhores do que aquelas que eram tomadas individualmente. Vieira faz eco desta questão, criticando o

conselho escrito, precisamente porque separava, porque distanciava as pessoas, impedindo a deliberação colectiva e suprimindo a componente presencial e afectiva dessa relação consultiva. "Agora se está mais empapelado, mas nem por isso mais bem aconselhado", afirma o jesuíta, com algum desgosto, num sermão integralmente dedicado ao tema do conselho (*Sermão da Sexta Sexta-feira da Quaresma*, Capela Real, 1662).<sup>50</sup>

No fundo, e como sugerimos, governar em conjunto com os conselhos equivalia a reconhecer a capacidade política das diversas partes que compunham a comunidade, e permitir que todos colaborassem no governo, concretizando, desse modo, os meios ordinários e costumeiros de tomada de decisão. Para uma cultura que tanto prezava o costume e os estilos ancestrais, e que tanta repugnância manifestava perante as "novidades" e perante aquilo que saía fora do curso ordinário dos acontecimentos, este governo "colectivo", *participado*, era encarado como a melhor forma de reger a comunidade. E era assim porque, entre outras razões, dessa forma os diversos corpos do reino podiam zelar pelos seus direitos e, ao mesmo tempo, exercer vigilância sobre a actuação do rei. Era isso, fundamentalmente, o que estava em jogo. Tratava-se de um estilo de governação que constituía a melhor garantia contra os excessos e contra as arbitrariedades cometidas pelo monarca ou por alguém do seu círculo, nomeadamente ao nível da atribuição dos ofícios, na distribuição das mercês e na participação no governo.

O rei era então constantemente lembrado de que deveria governar tendo o conselho como seu aliado e orientando a sua acção para o serviço da "República". O monarca servia o reino satisfazendo as suas necessidades e governando sem perder de vista a justiça; os corpos do reino serviam o rei, fornecendo-lhe o seu ajuizado conselho e colaborando na administração do território. Dessa forma, dizia-se, era realizado o "bem comum", ou seja, preservava-se a ordem e reduzia-se ao mínimo a alteração dos equilíbrios sociais desde há muito estabelecidos. No fundo, realizava-se a metáfora do rei-juiz, daquele que distribuía de uma forma judiciosa o que cabia a cada uma das partes, e que, ao invés de mudar, se esforçava por manter e por alterar o mínimo possível, à semelhança do magistrado, o qual, por definição, não criava nada, limitando-se a declarar uma ordem jurídica assumida como pré-existente e onde o titular do poder representa o tutor, e não o criador dessa ordem. Nesse quadro, ao juiz cumpre fundamentalmente trabalhar para manter uma ordem que não foi por ele gerada.

Ainda acerca do universo jurídico, importa destacar um outro aspecto relevante: o exercício da justiça tinha na prudência um dos seus valores mais centrais, e não é de estranhar que, para alguns autores, a prudência fosse a virtude mais indicada para os que governavam, aquela que era mais adequada para a realização do "bem comum". Entre os moralistas de Seiscentos era consensual que a prudência comandava as demais virtudes morais, pois representava a arte de encontrar o justo meio entre as diversas opiniões, para além de constituir o principal indício de auto-controlo, de disciplinamento pessoal. Por isso, entre as diversas virtudes e qualidades recomendadas para o príncipe, a prudência figurava sempre num lugar muito central.<sup>51</sup>

Da centralidade da justiça na arte do governo, e da prudência enquanto

virtude norteadora dessa actividade, resultava um estilo governativo voltado para o costume, para a conservação e para o passado. Como vimos, governar com justiça significava manter, mais do que mudar. Usar constantemente da prudência significava escutar o conselho, rememorar, usar a memória, conservar e actualizar os usos e os estilos antigos. E é justamente este ideário “conservador” que mais frequentemente aparece nos sermões do jesuíta Vieira, saturados de recomendações para que se olhasse para trás, e pejados de inibições face à mudança. São, pois, os preceitos deste governo “juridizado” que Vieira manuseia em boa parte dos seus sermões dedicados à situação governativa.

Importa ter em conta, também, que o domínio da justiça, até ao século XVIII, manteve relações muito estreitas com o plano moral, pelo que qualquer imperativo jurídico nunca esteve isento de implicações religiosas. Bartolomé Clavero e António Hespanha, nos seus trabalhos sobre o universo jurídico do Antigo Regime, têm sublinhado o laço ontológico que então existia entre o direito e a religião, sobretudo através da teologia moral.<sup>52</sup> Tais saberes citavam-se mutuamente e apoiavam-se um no outro, referindo-se e reforçando-se reciprocamente. Para além disso, tinham em comum o facto de serem saberes eminentemente normativos, visando a educação do espírito e o disciplinamento da acção.

Este aspecto é fundamental, pois chama a atenção para o vínculo entre toda esta reflexão e o discurso teológico sobre o comportamento. Importa não esquecer que, para aqueles que viviam nesta época, era problemático ignorar as implicações religiosas de qualquer reflexão sobre a conduta terrena. Um dos traços mais marcantes da época moderna é precisamente o facto de se tratar de um tempo em que a separação de instâncias especializadas (direito, teologia, política) não é pertinente. Os diversos dispositivos de disciplina social eram pensados de uma forma muito integrada, em termos teológico-jurídicos. De resto, chamámos já a atenção para essa ligação entre comportamento e religião, ligação essa que fazia com que todo e qualquer gesto virtuoso no mundo terreno — incluindo o serviço do rei e o dos vasallos — fosse encarado como uma forma de servir Deus. Pela mesma ordem de razões, cumprir os deveres e as obrigações inerentes à justiça, no âmbito de uma relação de serviço, acabava também por contribuir para a salvação, tanto pessoal como colectiva. Isso mesmo foi notado por Vieira, ao afirmar que a “verdadeira pretensão não é terrena, é a salvação”.<sup>53</sup> Como se verá mais adiante, toda esta ressonância religiosa contribuía para cimentar esses padrões de comportamento, tornando-os consensuais e praticamente inquestionados.

### **António Vieira e a “política celeste”**

Foi neste ambiente que Vieira desenvolveu a sua sensibilidade e a sua forma de entender e de pensar a ordem comunitária, acabando por participar de todas as referências que foram apresentadas. Tratava-se de referências quotidianamente aprendidas, através da socialização, o que dispensava, até, o recurso à erudita



literatura teológica e jurídica que continha exposições sistemáticas sobre estas matérias. Para tomar contacto com estas questões bastava consultar, por exemplo, as muitas compilações de máximas que circularam no meio palaciano ibérico a partir de 1550, onde estes preceitos eram expostos de uma forma acessível.<sup>54</sup>

Aliás, no que toca ao governo e à relação entre senhores e servidores, António Vieira parece mesmo preferir os ensinamentos de carácter mais prático, desdenhando frequentemente dos ensinamentos transmitidos pela literatura erudita: "...o político faça-se versado em toda a lição das histórias, e aprenda mais na prática dos exemplos, que na especulação do discurso a resolução dos casos futuros, e a experiência dos passados..." (*Sermão do Terceiro Domingo do Advento, Capela Real, 1644*). A este saber livresco o jesuíta dá o nome de "filosofar", considerando sempre essencial acomodá-lo ao caso concreto, à prática. Além disso, recomenda ao rei o estudo da história, o que aponta, uma vez mais, para um estilo de governo assente na memória e no costume.<sup>55</sup>

Cabe aqui sublinhar um outro aspecto que se encontra amplamente documentado nos escritos de Vieira. Para o jesuíta, era impossível isolar o domínio político das outras áreas da vida humana. É que, como temos vindo a assinalar, as regras que se aplicavam à conduta governativa eram, afinal, as mesmas que regiam o comportamento em todas as demais áreas da existência, o que acaba por confirmar um aspecto que enunciámos logo no início deste ensaio: a fraca autonomia gozada pela esfera política ao longo destes anos. Qualquer reflexão sobre a "política" possuía, então, uma ligação fortíssima com o domínio da justiça, com o campo moral e, através de cada um desses saberes, com o plano religioso, uma articulação omnipresente na literatura daqueles anos, de que um dos casos mais ilustrativos é o livro de António de Sousa de Macedo, uma obra que ostenta o significativo título de *Armonia Política Dos Documentos Divinos com as conveniências d'Estado...* (Haia do Conde, 1651). É neste duplo universo normativo — da moral e da justiça — que radica o léxico manuseado por Vieira no momento de atribuir significado e de explicitar o que ia sucedendo à sua volta, tanto no terreno político como nas outras áreas da existência humana.

A acção governativa possuía fortíssimas ressonâncias religiosas, e António Vieira por diversas ocasiões afirma que a palavra de Jesus Cristo era a principal fonte de ordem, asseverando que a comunidade seria tanto melhor e mais ordenada, quanto mais religiosos fossem os seus membros. Foi isso, precisamente, que levou Vieira a associar as razões da "política terrena" com a ordem que presidia à "política celeste". Do seu ponto de vista, ambas as esferas estavam em profunda interacção, e disso não parecem ter dúvidas nem Vieira nem a generalidade dos seus contemporâneos, para quem o plano terreno era tributário de um ordenamento imutável, mais profundo, mais perfeito e mais universal, cujo artífice era a divindade.<sup>56</sup> Tal explica porque é que o padre Vieira se auto-representa, com bastante frequência, como um profeta, como alguém que intervinha na política, mas numa política que possuía, como vimos, contornos muito diferentes da actual. Trata-se de um domínio onde a marca da providência é fortíssima, pelo que nada melhor do que a competência profética para a explicar, para lhe dar sentido e, também, para a conduzir. De acordo com o pregador, "a verdadeira política é o temor de Deus, o

respeito de Deus, a dependência de Deus, e a amizade de Deus; e a verdadeira arte de reinar é guardar sua lei” (*Sermão da Sexta Sexta-feira da Quaresma*, Capela Real, 1662). Depois desta afirmação, Vieira prossegue com uma advertência: “Não digo que se não leiam os livros; mas toda a política sem a lei de Deus é ignorância, é engano, é desacerto, é desgoverno, é ruína”.<sup>57</sup>

Uma política totalmente submetida aos desígnios divinos — esta é, decerto, a imagem mais recorrente do ideário do padre Vieira, em consonância, de resto, com o vasto número de obras coetâneas que comungavam desse mesmo ponto de vista, de que um bom exemplo é o extenso e consistente retrato da política católica que nos deixou o beneditino João dos Prazeres, em *O Príncipe dos Patriarchas S. Bento...* (Lisboa, 1682-83).<sup>58</sup> Longe de constituir um mero artifício retórico, esta persistente ligação entre política e religião indicia que, na mente de António Vieira, tal como sucedia entre uma parte substancial do público que escutava os seus sermões, não fazia nenhum sentido isolar um plano do outro, pois desde há muito que se entendia a política enquanto fenómeno onde a graça divina tinha inevitavelmente uma palavra a dizer. É também por isso que a palavra “milagre” aparece tão frequentemente nos escritos onde Vieira discorre sobre as vicissitudes da governação.

Para Vieira, o relacionamento entre as pessoas — fosse na esfera familiar ou na vida extra-doméstica — só ganhava sentido desde que entendido enquanto parte de uma atitude mais geral de aperfeiçoamento escatológico, um aperfeiçoamento que visava servir Deus e contribuir para a aproximação da divindade. Podemos então dizer que o serviço de Deus acaba por modelar o modo como António Vieira concebe o serviço ao Rei, pois, do seu ponto de vista, ambos participavam do mesmo universo normativo. A acreditar em Vieira, o servidor do rei, o conselheiro, deveria possuir algo de profeta, devia ser escolhido em função dessa competência profética. Como muito bem assinalou Margarida Vieira Mendes, o pregador constituía o protótipo do conselheiro ideal desta política católica, por ser uma espécie de intermediário entre Deus e o mundo terreno, situando-se, até, mais próximo de Deus do que do próprio universo secular. Cumpre lembrar que Vieira se apresenta sempre como um pregador que detém a verdade, como aquele que possui a chave para aceder aos mistérios da divindade, como o conhecedor da vontade divina. Cada uma das suas pregações, cada um dos seus sermões — sobretudo aqueles que pregou na Capela Real — constituía, afinal, um conselho de carácter transcendental.<sup>59</sup>

A “política”, por conseguinte, reportava-se a matérias de governo, mas não de um governo estritamente profano, já que a religião marcava profundamente esta cultura política cujo princípio mais fundamental era a aliança entre a política e a piedade, entre a existência virtuosa e a vida em comunidade. Mais do que trabalhar para outrem, o verbo “servir” significava ajudar o próximo, uma ajuda animada por uma benquerença católica; e “governar”, mais do que exercer um domínio activo e interventivo, significava, sobretudo, amar, servir as necessidades dos membros da comunidade, tutelá-los e encaminhá-los, de uma forma benevolente e judiciosa para um destino transcendental, modificando o mínimo possível uma ordem tida como pré-existente e originária de Deus.<sup>60</sup>

Ninguém melhor do que o próprio António Vieira para sintetizar tudo aquilo

que até agora foi exposto. No *Sermão da Sexta Sexta-Feira da Quaresma*, pregado na Capela Real durante o atribulado ano de 1662, o pregador explica que a governação de um rei cristão se reduz aos quatro seguintes pontos: do rei para com Deus (religião); do rei para consigo (temperança); do rei para com os vassalos (justiça); do rei para com os estranhos (prudência). Como se pode constatar, estão ausentes as referências ao poder ou ao domínio absoluto sobre as pessoas. Em vez disso, Vieira faz assentar o entendimento da política em virtudes ligadas ao universo da moral, da justiça e, sobretudo, da religião católica.<sup>61</sup>

### A emergência da "política terrena"

As considerações que António Vieira tece nos seus *Sermoens* espelham bem aquilo que era a leitura dominante sobre a política do seu tempo, concepções essas que acabámos de caracterizar nas suas linhas gerais. Nas suas prédicas Vieira elabora a partir de imagens e tópicos muito correntes no seu tempo, acabando por não apresentar grandes originalidades ao nível doutrinal.

Para além disso, no início deste texto sugerimos que o jesuíta não revela uma marcada consistência de posições. E de facto, ao confrontarmos os seus sucessivos sermões, notamos que, não poucas vezes, Vieira entra em contradição com o que afirmara anteriormente, revelando tudo menos uma posição doutrinal sistemática. É certo que tal oscilação se deve ao facto de as considerações que tece sobre os eventos do seu tempo constituírem, antes de mais, impressões fragmentárias. No caso dos sermões estamos perante peças literárias muito ligadas — "acomodadas", dizia-se então — às circunstâncias em que eram proferidas.

No entanto, ao analisarmos o conjunto dos escritos deixados por António Vieira não podemos deixar de notar que existe uma certa tensão entre, por um lado, as posições assumidas pelo jesuíta em boa parte dos seus sermões, e, por outro lado, aquilo que foi a sua vida e a sua linha de actuação. Enquanto que nos sermões predomina um entendimento católico do universo político, em alguns dos seus escritos mais "privados" deparamos com diversos indícios de que Vieira tinha momentos de descrença no poder configurador da moral, da justiça e da religião, encontrando espaço para pensar a política de uma forma mais "autónoma". Nesses escritos — e referimo-nos, concretamente, a algumas das cartas que trocou com amigos — insinua-se um entendimento da política como um universo informado por regras específicas, autónomas e desligadas dos preceitos da justiça, da moral e até do catolicismo, os três universos discursivos a que atrás fizemos alusão. Dir-se-ia que o padre Vieira encontrou nos escritos vocacionados para uma publicitação mais restrita algum espaço para formular outras interpretações acerca dos acontecimentos que foi presenciando, sendo aí possível escutar os ecos daquele que foi um dos mais importantes debates políticos dos anos em que o inaciano viveu.

É a este tema que dedicaremos a última parte deste artigo.

Até aqui descrevemos um entendimento do governo e da vida comunitária

onde não existia espaço para uma política pensada autonomamente, por ser uma matéria “organicamente” ligada ao triplo universo normativo da moral, da justiça e da religião, uma política modelada pelas específicas obrigações inerentes a cada uma dessas várias esferas normativas. Porém, durante a época em que António Vieira viveu essa ligação estava a sofrer uma lenta mas inexorável erosão, surgindo um número crescente de obras onde as questões governativas começaram a ser encaradas com uma especificidade cada vez mais vincada. Ora também o jesuíta participou deste processo de autonomização do discurso sobre a política, autonomização essa que começou tornar-se visível, por exemplo, no aparecimento de tratados que dedicavam mais espaço a temas como a “razão de estado”, as tecnologias de dominação, a contabilização das forças sob o comando do príncipe, e, ainda, os meios que possuía para se proteger da ameaça representada pelos seus vassalos.

Ao contrário do que sucedia no discurso sobre o “governo”, onde senhor e servidores trabalhavam na estreita colaboração que era própria de uma relação regulada pela moral e pela justiça, com a “emancipação” da “política” os vassalos foram cada vez mais encarados como homens de fidelidade inconstante e como potenciais ameaças contra as quais o príncipe tinha de se precaver. A literatura, por sua vez, começou a dedicar cada vez mais atenção ao tema da “razão de estado”, colocando a utilidade e a conservação da ordem comunitária em primeiro plano, e considerando os aparelhos de dominação em toda a sua especificidade e detalhe.<sup>62</sup> Ao invés de se limitar a um tratamento eufemizado das relações de serviço entre pessoas de diferente estatuto social, começou a falar abertamente das condições de conquista e de preservação do poder, e a olhar para os servidores não propriamente como amigos, mas antes como prováveis rivais contra os quaisurgia buscar protecção.<sup>63</sup>

A tensão entre estas duas formas bem diferentes de entender a política é bem notória na obra do jesuíta Vieira, em especial no modo como concebe a relação entre o rei e os seus conselheiros mais privados. Falamos não propriamente dos tribunais e dos conselhos formalmente estabelecidos, mas sim dos círculos de aconselhamento mais próximos e íntimos, compostos por figuras que naquela época eram habitualmente designadas por “valido” ou “privado”, termos também utilizados por António Vieira. O vocábulo “privado” dá bem conta da natureza íntima da relação que se estabelecia entre o monarca e esse seu servidor, pois tratava-se de uma espécie de melhor amigo do rei, aquele com quem o monarca mantinha uma relação estreita e afectuosa, partilhando com ele os mais sigilosos segredos da governação.<sup>64</sup>

Os privados “são pessoas, que frequentemente praticão com os Príncipes, cofres de suas payxoens, moderadores de seus affectos...”, escreve o polígrafo Francisco Manuel de Melo na década de 1640.<sup>65</sup> António Vieira, tal como muitos outros dos seus contemporâneos,<sup>66</sup> também se interessou pelo tema do “valimento”, e por diversas ocasiões discorreu acerca das qualidades que os validos deviam possuir, recorrendo, uma vez mais, aos *exempla* cristãos, e recordando aqueles que tinham sido os principais validos de Jesus Cristo, com destaque para Lázaro, para Pedro e para João. A esse respeito, aproveita a preceptiva sobre a amizade virtuosa — a que atrás aludimos —, mas desta feita aplica-a à relação entre o príncipe e o seu

valido, enfatizando a dimensão interior, invisível, desse vínculo. Assim, entre as qualidades de alma do valido ideal, destaca a capacidade de ser constante e de nunca mudar, de dizer sempre a verdade, de ser capaz de guardar segredo, de ser humilde e de não esperar grandes recompensas materiais. Por último, o valido deve demonstrar uma entrega total, uma confiança plena e uma fidelidade total pelo seu senhor.

O exemplo de valido que mais inspirou Vieira foi o do apóstolo João, com realce para o episódio em que o discípulo adormece sobre o peito de Cristo: "...não pode haver mais fino nem mais provado amor, que aquele que entrega o coração e fecha os olhos", afirma o jesuíta no *Sermão de São João Evangelista*, pregado na Capela Real, em 1644, no aniversário do príncipe D. Teodósio.<sup>67</sup> Para Vieira, o acto de fechar os olhos simbolizava não só a confiança total, mas também a intenção de não querer ver o prémio, significava amar da forma mais pura, confiando totalmente e abrindo completamente o coração ao senhor seu amigo, sem esperar nada em troca. Em suma, a intensidade da relação entre o rei e o seu valido dependia das "qualidades de amante" demonstradas por cada um dos dois.

Até este ponto a ligação entre o rei e esse "primeiro-ministro" não parece romper com a tradicional concepção de governo. Porém, e como veremos de seguida, a entrada em cena deste tipo de servidores teve importantes consequências para a ordem constitucional.

Viviam-se tempos de mudança, em que alguns reis foram assumindo uma nova postura face à comunidade. Empenhados em tornar mais incisivo e penetrante o controlo que exerciam sobre o corpo social, procuraram incutir mais disciplina no seu oficialato, criando um número cada vez maior de oficiais de carácter comissarial, os quais se transformaram em cargos com um âmbito de actuação muito amplo e com uma duração bem mais alargada. A Coroa optou por criar novos ofícios extraordinários, incumbidos a título pessoal de resolver problemas específicos, actuando em substituição ou em paralelo aos demais magistrados.

Assim, aos poucos os reis rodearam-se de validos, de favoritos, de secretários ou de ministros, figuras que actuavam como apêndices periféricos do conselho do rei, conselho esse que, por sua vez, era, também ele, uma espécie de extensão do monarca, representando, em certo sentido, o próprio príncipe.<sup>68</sup> Tanto os servidores palatinos como os comissários constituíam instrumentos de conhecimento à disposição do centro, e não propriamente instâncias decisórias autónomas. Nesse sentido, as decisões do comissário, tal como as do ministro, eram como que verdadeiras decisões do próprio príncipe.

A opção régia por governar com o auxílio destes dignitários animados por um novo "espírito de serviço" instaurou um regime mais privado de comunicação política e teve sérias implicações no plano governativo, acabando por suscitar um debate bastante aceso. O principal motivo de indignação prendia-se com o facto de o valido constituir uma novidade, uma mudança e uma inovação em relação aos estilos costumeiros de governação, que desde há muito assentavam em modalidades decisórias mais alargadas. Este aspecto, aliado ao facto de muitos destes homens terem conhecido uma ascensão considerada demasiado rápida, fez com que sobre eles tivesse pesado, não raras vezes, a acusação de falta de conhecimento.

Dizia-se, também, que o valido representava a ascensão de acordo com a utilidade e com interesses particulares, e o facto de muitos desses homens terem beneficiado de uma carreira fulgurante sugeria que eram figuras com pouca experiência e com pouco respeito pelos compromissos desde há muito estabelecidos. Pouco respeito porque, afirmava-se, eram homens sem experiência, “sem memória”, sem prudência, e em cuja vontade imperava o interesse particular e o egoísmo, porque eram homens que não representavam “naturalmente” nenhum dos corpos da “república”, nenhum dos interesses naturais da comunidade, desconhecendo, por isso, as condições de realização do “bem comum”. Cumpre não esquecer que quase todos esses validos eram figuras exteriores à grande aristocracia, e a sua falta de nobreza foi frequentemente alvo de reparos.

Para além disso, um outro aspecto não menos importante tinha a ver com o facto de a presença do valido instaurar um certo secretismo nos processos decisórios, impedindo a vigilância sobre a actuação do rei. Uma vez que esse ministro controlava todos os caminhos de acesso ao monarca, ficava anulada a possibilidade de controlar a actuação régia.

Como é bem sabido, a opção por governar com um valido esteve associada ao desejo de adoptar expedientes governativos mais ágeis e autoritários. Na verdade, a presença destes servidores permitia que a decisão fosse tomada pelo monarca e pelo seu círculo mais restrito, deixando de contar com a consulta alargada dos diversos corpos do reino. A alternativa *individual*, em termos decisórios, acabava por se sobrepor à opção *plural*, corporativa e polissinodal, ficando os conselhos impedidos de exercer a sua actividade vigilante e reguladora. Em detrimento da solução plural, colectiva, aberta a um grande número e necessariamente mais lenta, optava-se por um outro paradigma de acção governativa, caracterizado pelas decisões tomadas em círculos privados, quase secretos, e pelas resoluções vocacionadas para mudar, ao invés de manter — distantes, portanto, dos princípios da justiça comutativa. Resultava um estilo de governação mais ágil e muito mais interventor, com a vantagem de permitir um controlo político acrescido.

Contudo, a sensibilidade coetânea não escondeu a sua repugnância por estas “novidades”, e aqueles que ficavam à margem deste processo não tardavam em manifestar o seu descontentamento. Impedidos de aceder directamente ao rei, afirmavam que, dessa forma, o rei deixava de escutar os conselhos, ficando anulada a capacidade política desses órgãos, bem como a dos corpos sociais que representavam. Alegavam, também, que desse modo a governação se desvirtuava convertendo-se em dominação. Queixavam-se de que o rei estava a fazer tábua rasa dos estilos tradicionais, e que o pragmatismo vingara sobre os princípios costumeiros. Alegavam, em suma, que o serviço do rei se sobrepusera ao serviço de Deus, e que a “política terrena” se desligara da “política celeste”. Não é pois de estranhar que, nestes períodos, se fizessem escutar acusações de tirania dirigidas contra o valido, ou insinuações de que a vontade do rei se encontrava dominada pela do seu ministro privado.

Com a afirmação do valido, o monarca desligava-se do conselho, rompendo com alguns dos mais antigos compromissos que estabelecera com o reino. Para além de tudo isso, o valido escandalizava porque, segundo se dizia, controlava os

tradicionais canais e critérios de selecção, favorecendo o interesse privado e não o interesse comum.<sup>69</sup> Na verdade, o valido foi sempre acusado de bloquear a justiça distributiva, pois controlava os mecanismos de distribuição de ofícios e de mercês, passando estas tarefas a depender não da moral e da justiça, mas directamente da vontade do príncipe e do valido. Por fim, ao dirigir todo o seu afecto para um só indivíduo, o rei acabava por amar menos as demais partes do corpo político, as quais não tardavam em queixar-se pela situação de abandono a que tinham sido votadas.

Como facilmente se percebe, o ressentimento contra o valido costumava ser muito fomentado pela aristocracia, e é ele que motiva algumas das revoltas aristocráticas registadas ao longo de Seiscentos. O "dever de revolta" sentido pelos Grandes da nobreza era algo que, no fundo, tinha por detrás o desejo de reequilibrar uma situação afectada pelo "valimento", tendo em vista restabelecer o *status quo* tradicional.<sup>70</sup> Os protagonistas dessas revoltas palacianas jamais escondiam a sua ânsia por regressar à "liberal concorrência" que fora abruptamente interrompida pelo ministro favorito, uma figura que se caracterizava, precisamente, por procurar monopolizar, em proveito próprio e de um modo prepotente, o mecanismo distributivo da Coroa. À luz da concepção tradicional, o rei, enquanto essencial fonte de cargos, de honras e de mercês, funcionava como princípio de equilíbrio; porém, com a entrada em cena do valido, esse equilíbrio rompia-se, gerando descontentamento entre a elite aristocrática.

O próprio António Vieira experimentou estes períodos de afirmação do "valimento", quer enquanto privado de D. João IV, quer integrando o grupo daqueles que se sentiram marginalizados por um valido. Sob D. João IV Vieira comportou-se como um conselheiro informal, influenciando o arbítrio do rei e separando-o do conselho, acabando por beneficiar muito da confiança que o rei nele depositava. Porém, acabou por ser essa mesma conduta que o jesuíta viria mais tarde a criticar, com extrema dureza, aquando do reinado de D. Afonso VI, numa altura em que proferiu sermões duríssimos acerca do "desgoverno" do monarca e do seu ministro favorito, o conde de Castelo Melhor.<sup>71</sup> Não por acaso, pouco tempo depois a sua voz era calada e impedida de pregar.

Importa notar que as críticas que foram então tecidas por António Vieira são típicas da comoção que era habitualmente provocada pela afirmação do "valimento". Assim, Vieira fala em ofícios mal providos e em distribuição desregrada de mercês; denuncia as recompensas injustas, mal dirigidas, excessivas e fora do controlo; refere-se aos excessivos gastos da fazenda, devido à impossibilidade de controlar a actuação pessoal do rei, do valido e da sua clientela; por fim, insurge-se contra o rompimento da estrita economia da função régia, e contra o incumprimento, por parte do monarca, da sua obrigação em repartir com justiça as mercês e os ofícios. Ou seja, acusa o rei de servir mal a comunidade, fazendo eco de todos os critérios de apreciação oriundos dos universos da moral, da justiça e da religião, aos quais fizemos alusão na primeira parte deste artigo. A incriminação atingia o seu auge quando o rei era acusado de concentrar todo o seu afecto num só indivíduo, deixando de amar o "bem comum" do reino.

Vieira viveu numa época em que se assistiu à lenta, mas inexorável, "

autonomização da ratio política”.<sup>72</sup> Era um tempo em que se começava a desenhar um terreno e um conjunto de tarefas que a Coroa cada vez mais reclamava como da sua exclusiva competência: o governo tendo em vista a ordem e a paz do conjunto do corpo político; a distribuição de honras e de mercês; o lançamento de impostos; a organização de forças militares e de um corpo de diplomatas.<sup>73</sup> À acção desenvolvida nesse espaço exclusivo do monarca tender-se-á a dar o nome de “política”, uma actividade se torna, aos poucos, mais independente dos objectivos da moral. Quanto à “boa ordem”, foi deixando de ser entendida como o resultado de uma actividade de governo meramente judicial, de conservação e de reposição de uma ordem que remetia para um outro ordenamento, superior, pré-existente e de carácter transcendental. A “boa ordem” passou a ser cada vez mais vista como o fruto de um poder terreno, simultaneamente criador e garante da ordem. Foi também nesta fase que o governo começou a separar-se dos fins morais do *regimen*, deixando de visar o aperfeiçoamento ético dos homens. Do governo das almas passou-se, aos poucos, para o comando de “coisas”, levado a cabo por ministros e por comissários, uma mudança que envolveu também o gradual corte com uma racionalidade “finalista” e a emergência de um outro padrão de racionalidade, eminentemente calculatório<sup>74</sup> — passou-se da contabilidade das virtudes para o catálogo das forças.

Muito embora participe do tradicional universo de referências ligadas à “governança”, não podemos esquecer que, ao longo de toda a sua vida António Vieira revelou uma personalidade muito mais voltada para uma conduta política voluntarista, eminentemente pragmática e até mesmo desligada de considerações morais ou de justiça. Demonstrou sempre uma enorme combatividade, revelando um conhecimento profundo das regras em que assentava o “jogo” de influências no palácio real. Alguns dos momentos mais marcantes do seu percurso exemplificam muito bem a postura pragmática do inaciano. Um bom exemplo disso é a sua relação com D. João IV, de quem foi uma espécie de conselheiro privado e principal *amigo*. Durante esse tempo o jesuíta não parece ter sentido nenhum tipo de escrúpulos em monopolizar o favor do rei, comunicando com ele através dos canais mais secretos e privados, sobrepondo-se aos demais conselheiros e aos tribunais, preferindo as decisões expeditas, rápidas, sem o recurso aos morosos trâmites da consulta.

Este e outros momentos da vida de António Vieira transmitem, portanto, um retrato algo diverso daquele que é proporcionado pela obra oratória do jesuíta, o que nos leva a concluir que a intervenção política de Vieira não corresponde exactamente ao que o jesuíta recomendava aos seus ouvintes.

Impõe-se, então, uma questão: como explicar esta dissonância?

Para responder a esta questão é fundamental lembrar que os sermões tinham uma vocação didáctica, o mesmo se podendo dizer do seu regime de publicitação, bem diferente das demais criações literárias de Vieira, como por exemplo as centenas de cartas que escreveu.<sup>75</sup> Os objectivos, os circuitos de divulgação e os públicos a que se destinavam, por um lado, os sermões, e, por outro, as suas cartas, eram diametralmente distintos, o que pode explicar, pelo menos em parte, a dissonância entre uns e outros. Os sermões revelam, sobretudo, um Vieira defensor de concepções jurídicas e ético-católicas da comunidade e do seu governo. Já nas suas epístolas deparamos com um António Vieira muito mais “político”, quer dizer, muito mais



ardiloso e hábil gestor de influências palacianas. Nas missivas surpreendemos um jesuíta "avisado" e atento aos rumores da corte, um cortesão discreto, eficaz manipulador de interesses, e até mesmo um dissimulador. Numa palavra, um Vieira quase sempre protagonista e sempre com vontade de protagonizar e de persuadir o rei e os seus principais ministros, incapaz de ocultar uma indesmentível vontade de poder.

## Epílogo

Até ao século XVIII a política foi encarada como uma matéria que devia ser decifrada com uma chave teológico-jurídica. Trata-se de uma civilização que, desde tempos ancestrais, se fundava e se auto-identificava com a ausência da política *per se*, quer dizer, que recusava conceber a ordem política desligada de uma ordem transcendental. Vigorava, então, aquilo que já foi designado como um "entendimento católico da política".<sup>76</sup>

Contudo, e como assinalámos, tal situação não excluía a existência de certas zonas de tensão e, até, de desestabilização. Na verdade, tais tensões materializaram-se na emergência de soluções mais voluntaristas de governação, desligadas da moral católica e do universo da justiça.<sup>77</sup> A tensão entre, por um lado, uma política assente em valores católicos, e, por outro, uma outra desligada desses mesmos valores, acabou por constituir o principal debate daqueles anos. Não exageramos se dissermos que se travava, no fundo, da contradição entre duas maneiras bem diferentes de ver o mundo.<sup>78</sup> Como escreveu Jean-Frédéric Schaub, estava em curso o processo de dissolução de uma disciplina social que se exprimia em termos da docilidade e da honorabilidade cristãs, ao mesmo tempo que se dava a afirmação de um novo sistema, em que o objectivo era o bem colectivo e a disciplina cívica.

Ao longo deste ensaio procurámos demonstrar que a obra de António Vieira faz eco deste processo, embora não traga nada de profundamente novo a este debate, não sendo contudo por isso que ela deixa de ser relevante para os estudiosos do fenómeno político do Antigo Regime, bem pelo contrário. Como constatámos, os escritos de Vieira são reveladores daquilo que foi o seu entendimento pessoal do processo político daquele tempo, constituindo um excelente testemunho — porque muito bem documentado, devido à riquíssima actividade literária do jesuíta —, do modo como o vocabulário conceptual podia ser utilizado. Um uso quotidiano que concorreu para reproduzir essas imagens e para as tornar duradouras, mas que não excluía a possibilidade de criação, através da adaptação dessas imagens às circunstâncias em que eram convocadas. Uma repetição transformadora, portanto, e a originalidade de Vieira reside, precisamente, naquilo que de pessoal encontramos na utilização que faz de tais preceitos.

Em alguns casos, Vieira reproduz, no essencial, o ideário dominante; noutros momentos, pelo contrário, subscreve um ideário mais "político", entrando em contradição — por vezes flagrante — com o que afirmara em ocasiões anteriores.

Porém, uma coisa parece certa: o seu testemunho é sempre extremamente expressivo, e até o facto de o jesuíta, em muitos casos, não introduzir nada de novo, acaba por ser significativo, pois à história das ideias políticas não deve interessar apenas a emergência de novas maneiras de dizer a política. A permanência de velhas fórmulas ao longo de um período multissecular pode ser um facto bem mais significativo do que a mudança. Como afirmou recentemente Antonio Serrano González, ao brilho das novas palavras e das novas maneiras de dizer a política é preferível, em muitos casos, o estudo do obscuro trabalho de adaptação e de acondicionamento de velhas fórmulas, bem como da actividade de reorganização e de redistribuição, de filiação e de distanciamento face ao que já antes tinha sido dito vezes sem conta.<sup>79</sup> Importa ter presente que o jesuíta, ao seleccionar e ao organizar o material para os seus sermões, activava um processo semi-consciente de explicitação da sua experiência. Nesse sentido, os seus sermões acabam por ser como que “lugares” que preservam as marcas de uma actividade epistemológica, espelham uma determinada ordem discursiva sobre a política daquele tempo.<sup>80</sup>

Foi então Vieira um “político”? Foi Vieira capaz de conceber a “política” como uma actividade separada dos princípios morais e jurídicos do “governo”? Por um lado, somos levados a responder negativamente, sobretudo se tivermos em conta as concepções transmitidas pelos seus sermões. Todavia, e por outro lado, a resposta a esta questão tem de ser afirmativa, sobretudo se considerarmos a trajetória deste padre jesuíta, o qual, por vontade própria, esteve sempre próximo do poder, acabando por ser um dos mais marcantes protagonistas do processo político do Portugal de Seiscentos.

## Notas

- (\*) Trabalho realizado no âmbito do Projecto “Ius Lusitaniae. Fontes Históricas do Direito Português (sécs. XIII-XVIII)”, financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia, programa, POCTI/38328/HAR/2001.
- 1 João Francisco Marques, “A crítica de Vieira ao poder político na escolha das pessoas e concessão de mercês”, *Revista de História*, 8 (1988) pp. 215-246; veja-se, também, de Vítor Serrão, “A linguagem da pintura portuguesa proto-barroca e a arte da parenética na obra do Padre António Vieira”, *Oceanos*, 30-31 (Abril-Setembro de 1997), p. 202-214.
  - 2 Acerca do processo inquisitorial de que Vieira foi alvo, consulte-se os trabalhos de Adma Muhana, em especial o recente “O processo de Vieira na Inquisição” in AA.VV., *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa — PPCJ, 1999, pp. 393-407.
  - 3 Para além das várias biografias de António Vieira — entre as quais destacaríamos a de João Lúcio de Azevedo —, é indispensável consultar o estudo de João Francisco Marques, *A Parenética Portuguesa e a Restauração, 1640-1668*, Porto, INIC, 1989, para avaliar devidamente a obra do inaciano no terreno da parenética;

veja-se, igualmente, de José Pedro Paiva (org.), *Padre António Vieira, 1608-1697*, Catálogo da Exposição, Novembro 1997-Fevereiro 1998, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1997; e, ainda, de Aníbal Pinto de Castro, “Os Sermões de Vieira: da palavra dita à palavra escrita” in Margarida Vieira Mendes, Maria Lucília Gonçalves Pires & José da Costa Miranda (orgs.), *Vieira Escritor*, Lisboa, Cosmos, 1997, pp. 79-94.

- 4 O melhor estudo sobre a literatura política de seiscentos, para o contexto português, continua a ser o de Luís Reis Torgal, *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1981-82. Acerca de mesma temática importa consultar, de Martim de Albuquerque, *O Poder Político no Renascimento Português*, Lisboa, ISCSPU, 1968; e também, de António M. Hespanha & Ângela Barreto Xavier, “A representação da sociedade e do poder” in A. M. Hespanha (coord.), *O Antigo Regime (1621-1807)*, vol. IV da *História de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, pp. 121-144.
- 5 Xavier Gil Pujol recorda que estes e outros pensadores da Antiguidade inspiraram o chamado “Humanismo Cívico”, um imaginário da vida urbana bastante difundido nos séculos XV e XVI. Tal imaginário propunha um ideal de cidadão instruído nas virtudes cívicas e que se realizava enquanto ser humano no decurso da participação activa nos assuntos da comunidade — sobre este tema veja-se, de Gil Pujol, “Ciudadanía, patria y humanismo cívico en el Aragón foral: Juan Costa”, *Manuscripts*, 19 (2001) pp. 81-101.
- 6 Francisco Manuel de Melo, carta para Gaspar de Seixas de Vasconcelos, 6 de Dezembro de 1634, in *Cartas Familiares*, ed. Maria da Conceição Morais Sarmiento, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1980, p. 56.
- 7 Sobre o tema consulte-se, para o contexto português, Martim de Albuquerque, *A sombra de Maquiavel e a ética tradicional portuguesa. Ensaio de história das ideias políticas*, Lisboa, Faculdade de Letras de Lisboa, 1974; veja-se também, de Kevin Sharpe & Steven N. Zwickler, “Politics of Discourse: Introduction” in *Politics of Discourse. The Literature and History of Seventeenth-Century England*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1987, pp. 5 segs. Vejamos um exemplo sugestivo do uso dos termos “política” e governo”. Na década de 1640 o marquês de Niza, embaixador em Paris, terá comprado uma edição veneziana das obras de Maquiavel com o intuito de oferecer esse livro àquele que, à data, servia como secretário de estado em Portugal, Pedro Vieira da Silva. Ao oferecer esse volume o marquês manifestou o desejo de que o secretário de estado visse “em cada regra deste livro (...) quam pouco sabem em Portugal de governo, e quanto obrão contra as regras da arte, e que realmente soo a nação italiana naceo politica como se vê em Mazarino e em Richelieu, que inda que frances tinha a alma italiana...” — José Ramos Coelho, “O primeiro Marquez de Niza”, *Archivo Historico Portuguez*, vol. I, 1897, reed. com variantes em 1903, p. 53. Sobre esta temática veja-se, in *genere*, Diogo Ramada Curto, *O Discurso Político em Portugal, 1600-1650*, Lisboa, Universidade Aberta, 1988.
- 8 O teatino Raphael Bluteau fornece uma acepção de “político” que recolhe a generalidade dos significados que acabaram de ser enumerados: “POLÍTICO. Cousa concernente ao governo (...). Homem Político, que sabe bem as leys da

- Política. (...) Hum Politico. Aquelle que sabe accomodar se ao tempo (...). Política dispensação, chamão os Jurisconsultos à que respeyta o bem de toda huma Comunidade. *Política dispensatio*. Política Bemaventurança, chamão os Theologos à que logra o homem, não no seu particular, como pessoa privada, mas no trato commum da gente como ministro publico. (...). — *Vocabulario portuguez e latino...* (Coimbra, Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728), tomo VI, p. 577.
- 9 Cf. Diogo Ramada Curto, *O Discurso Político em Portugal...*, cit., 1988, p. 40.
- 10 Michel Foucault, "Omnes et Singulatim: vers une critique de la Raison Politique", *Le Débat*, 41 (1986) pp. 5-36; Michel Sennelart, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de government*, Paris, Seuil, 1995, pp. 111 segs.
- 11 Acerca desta temática, cf. Ana Isabel Buescu, *Imagens do Príncipe. Discurso Normativo e Representação (1525-49)*, Lisboa, Cosmos, 1996.
- 12 Algumas destas interpretações são tributárias das propostas de António M. Hespanha, enunciadas em dois trabalhos fundamentais: "La Economía de la Gracia" in *La Gracia del Derecho. Economía de la Cultura en la Edad Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993, pp. 151-176; e "La senda amorosa del derecho. Amor y iustitia en el discurso jurídico moderno" in C. Petit (coord.), *Las Pasiones del Jurista*, Madrid, CEC, 1997, pp. 21-71.
- 13 Um hábito adestrado desde a mais tenra idade, como se pode ver no manual do jesuíta Gaspar Astete, *Institucion y Guia de la juventud Christiana. Primera Parte. Donde se trata de como han de enseñar los padres a sus hijos a ser obedientes y temerosos de Dios y de las virtudes mas principales que ha de tener el mancebo christiano...* (Burgos, P. Iunta, 1592).
- 14 Na linha do que recentemente afirmou Pedro Calafate em "Ética, Política e Razão de Estado em António Vieira", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 53 (1997), pp. 375-392.
- 15 Um dos exemplos mais eloquentes dessa literatura é o livro de Diego Enriquez de Villegas, com o expressivo título *Leer sin libro. Direcciones acertadas para el gobierno ético, económico y político. Dirigido al Señor Principe D. Pedro el Felice...* (Lisboa, Antonio Craesbeeck de Mello, 1672).
- 16 Este gosto pelo recolhimento e pela vida eremítica constituía, aliás, um tema central da sensibilidade religiosa ibérica, e teve em frei Heitor Pinto um dos melhores intérpretes portugueses, sobretudo em *Imagem da Vida Christam...* (Coimbra, João de Barreira, 1563), fólhos 310 segs.; sobre o tema, vide Alain Saint-Saëns, *La nostalgie du Désert. L'idéal érémitique au siècle d'or*, San Francisco, Mallen Research University Press, 1993.
- 17 Cf. Zulmira C. Santos, "Da Corte Sancta à corte santíssima em Portugal" in AA.VV., *Espiritualidade e Corte em Portugal*, sécs. XVI-XVIII, Porto, 1993, pp. 205-215.
- 18 Cf. Daniela Frigo, *Il padre di famiglia. Governo della Casa e Governo Civile nella tradizione dell'"economica" tra cinque e seicento*, Roma, Bulzoni, 1985.
- 19 Miguel Yelgo de Vázquez, *Estilo de servir a Principes, con Exemplos morales para servir a Dios...* (Madrid, Cosme Delgado, 1614), p. 16.
- 20 Veja-se, entre muitos outros exemplos, o vasto espaço dedicado à temática da amizade e do amor na obra do jurista italiano Sebastiano De Matienzo,

*Commentationes Selectae Ethicae Politicae, in P. Virgilii Maronis Aeneiden Ex Interpretibus...* (Lyon, H. Boissat & G. Remeus, 1652).

- 21 António Vieira, "Sermão de São Roque (1652)" in *Sermões*, ed. Gonçalo Alves, Porto, Lello & Irmão, 1959, vol. VIII, pp. 86 segs.
- 22 António Vieira, "Sermão de São Roque (1652)" in *Sermões*, ed. Gonçalo Alves, Porto, Lello & Irmão, 1959, vol. VIII, p. 95.
- 23 Veja-se, por exemplo, as *Éclogas* (1605) de Francisco Rodrigues Lobo, onde o retrato idealizado da amizade entre pastores atinge uma das expressões mais elaboradas; consulte-se, também, os escritos dedicados à amizade da lavra de Manuel de Faria e Sousa, Manuel Monteiro de Campos, Cristóvão Godinho ou Francisco de Santo Agostinho de Macedo.
- 24 Francisco da Silva, *Opusculo da Infancia e Puericia dos Principes, e Senhores...* (Lisboa, Paulo Craesbeeck, 1644), p. 82.
- 25 António Vieira, "Sermão da Terceira Quarta Feira da Quaresma (1669)" in *Sermões*, ed. Gonçalo Alves, Porto, Lello & Irmão, 1959, vol. III, pp. 263 segs.
- 26 Cf. Renata Ago, *La Feudalité in Età Moderna*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1994. Sobre este ponto, *vide* também o excelente ensaio de António Camões Gouveia, "A linhagem ou o tempo da memória. D. Francisco Manuel de Melo e o Nobre Seiscentista", *Ler História*, 18 (1990) pp. 3-24.
- 27 *Vocabulario Portuguez & Latino*, vol. 7 (Lisboa, Pascoal da Silva) 1720, pp. 614 segs.
- 28 António Vieira, "Sermão da Primeira Sexta-Feira da Quaresma (pregado no Convento de Odivelas no ano de 1644)" in *Sermões*, ed. Gonçalo Alves, Porto, Lello & Irmão, 1959, vol. II, pp. 279-306. Acerca da temática do amor, consulte-se, também, os vários sermões "do Mandato" pregados pelo inaciano.
- 29 *Proverbios morales...* (Madrid, Luis Sanchez, 1598), p. 57v.
- 30 António Vieira, "Sermão da Terceira Quarta-Feira da Quaresma (Capela Real, 1669)" in *Sermões*, ed. Gonçalo Alves, Porto, Lello & Irmão, 1959, vol. III, p. 263.
- 31 António Vieira, "Sermão da Terceira Quarta-Feira da Quaresma (Capela Real, 1669)" in *Sermões*, ed. Gonçalo Alves, Porto, Lello & Irmão, 1959, vol. III, p. 256.
- 32 A. M. Hespanha, *op. cit.* (1993).
- 33 António Vieira, "Sermão de São Roque (1652)" in *Sermões*, ed. Gonçalo Alves, Porto, Lello & Irmão, 1959, vol. VIII, p. 106.
- 34 Cf. as considerações de Niklas Luhmann acerca do papel desempenhado pelas relações pessoais, principais geradoras de confiança nas sociedades pré-industriais, em *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, 2.ª edição alargada, Estugarda, Enke, 1973.
- 35 Robert Descimon, "Les fonctions de la métaphore du mariage politique du Roi et de la République, France, XVe-XVIIIe siècles", *Annales ESC*, 6 (nov. -déc. 1992) pp. 1127-1147.
- 36 Cf. *Abecedario real e régia instrução de principes lusitanos; composto de 63 discursos políticos e morais...* (Lisboa, Miguel Deslandes, 1692), pp. 1 segs.
- 37 António Vieira, "Sermão de São Roque (1652)" in *Sermões*, ed. Gonçalo Alves, Porto, Lello & Irmão, 1959, vol. VIII, p. 110.
- 38 António Vieira, "Sermão de São Roque (1642)" in *Sermões*, ed. Gonçalo Alves, Porto, Lello & Irmão, 1959, vol. VIII, p. 45.

- 39 Cf. A. M. Hespanha, *Justiça e Administração entre o Antigo Regime e a Revolução* in A. M. Hespanha (coord.), *Justiça e litigiosidade. História e prospectiva*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, pp. 381-468.
- 40 *Vide in genere* Pietro Costa, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Milão, Giuffrè, 1969.
- 41 Jesús Vallejo, "Acerca del Fruto del Árbol de los Jueces. Escenarios de la Justicia en la Cultura del Ius Commune", *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, 2 (1998) pp. 19-46.
- 42 Cf. Bartolomé Clavero, *Temas de Historia del Derecho: Derecho Común*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2.<sup>a</sup> edição revista e aumentada, 1979, pp. 121 segs.
- 43 Cf. P. Cardim, "Religião e ordem social. Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime", *Revista de História das Ideias* (Coimbra) 22 (2001) pp. 145 segs.
- 44 Luca Mannori & Bernardo Sordi, *Storia del diritto amministrativo*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 37 *passim*. Para o contexto português, para além dos muitos trabalhos de António M. Hespanha dedicados a esta temática, consulte-se, também, o recente livro de Maria Fernanda Olival, *As Ordens Militares e o Estado Moderno. Honra, Mercê e Venalidade em Portugal (1641-1789)*, Lisboa, Estar, 2001.
- 45 Cf. Beatriz Carceles de Gea, "La "justicia distributiva" en el siglo XVII (aproximación político-constitucional)", *Chronica Nova*, 14 (1984-85) pp. 93-122.
- 46 António de Sousa de Macedo, *Armonia Política Dos Documentos Divinos com as conveniencias d'Estado...* (Haia do Conde, Samuel Brown, 1651), p. 175.
- 47 Cf. Beatriz Cárceles de Gea, ""Voluntas e iuridictio". Obediencia, ejecución y cumplimiento de la voluntad real en la corona de Castilla en el siglo XVII" in P. Fernández Albaladejo (org.), *Monarquía, Imperio y Pueblos en la España Moderna*, Alicante, AEHM, 1997, p. 668.
- 48 António Vieira, "*Sermão da Terceira Quarta-Feira da Quaresma* (Capela Real, 1670)" in *Sermões*, ed. G. Alves, Porto, Lello & Irmão, 1959, vol. III, pp. 308 segs. Nas polémicas que se seguiram à ruptura entre Portugal e a Monarquia Hispânica, em 1640, encontramos o mesmo tipo de critérios de avaliação do governo, de que um dos melhores exemplos é, certamente, o livro de Fulgêncio Leitão, *Reduccion, y Restitucion del Reyno de Portugal a la Serenissima Casa de Bragança en la Real Persona de D. Iuan IV. Rey de dicho Reyno...* (Turim, J. Pennoto, 1646), pp. 137 segs., 230 segs. e 265 segs.
- 49 *Veriloquium en Reglas de Estado, segun Derecho Divino, Natural, canonico, y civil, y leyes de Castilla...* (Valência, Juan Chrisostomo Garriz, 1604), p. 23.
- 50 António Vieira, "*Sermão da Sexta Sexta-feira da Quaresma* (Capela Real, 1662)" in *Sermões*, ed. Gonçalo Alves, Porto, Lello & Irmão, 1959, vol. IV, p. 228.
- 51 *Vide* Louis van Delft, "Memoria/Prudentia: les recueils des moralistes comme arts de mémoire" in Volker Kapp (ed.), *Les lieux de mémoire et la fabrique de l'oeuvre*, Paris-Seattle-Tübingen, Papers on French Seventeenth Century Literature, 1993, pp. 131-146.
- 52 Consulte-se, entre uma vasta obra que poderia ser citada, de B. Clavero, "Religión y Derecho. Mentalidades y Paradigmas", *Historia, Instituciones, Documentos*,

- Sevilha, 11 (1985) pp. 1-26; também de Clavero, “De la religión en el derecho historia mediante”, *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 15 (1986) pp. 531-549; e, de A. M. Hespanha, o já citado “La senda amorosa del derecho. *Amor y iustitia* en el discurso jurídico moderno”, cit., 1997.
- 53 António Vieira, “Sermão da Terceira Quarta-feira da Quaresma (1669)” in *Sermões*, ed. G. Alves, Porto, Lello & Irmão, 1959, vol. III, pp. 270 segs.
- 54 Um dos melhores exemplos desta literatura é o cartapácio de Juan Rufo Gutierrez, *Las Seyscientas apotegmas...* (Toledo, Pedro Rodriguez, 1596), onde qualquer leitor poderia encontrar dezenas de ditos e de sentenças sobre a amizade, a ética e a justiça que era inerente às relações de serviço no mundo palaciano.
- 55 António Vieira, “Sermão da Terceira Domingo do Advento” in *Sermões*, ed. G. Alves, Porto, Lello & Irmão, 1959, vol. I, pp. 234.
- 56 Veja-se as considerações de Pedro Calafate sobre este tema, em “Expressão da temporalidade em António Vieira” in Margarida Vieira Mendes, Maria Lucília Gonçalves Pires & José da Costa Miranda (orgs.), *Vieira Escritor*, Lisboa, Cosmos, 1997, pp. 196 *passim*.
- 57 António Vieira, “Sermão da Sexta Sexta-Feira da Quaresma (1662)” in *Sermões*, ed. G. Alves, Porto, Lello & Irmão, 1959, vol. IV, p. 235.
- 58 João dos Prazeres, em *O Príncipe dos Patriarchas S. Bento... De sua vida, Discursada em Empresas Politicas, & Moraes...* (Lisboa, João Galvão, 2 vols. 1682-83).
- 59 Margarida Vieira Mendes, “Comportamento profético e comportamento retórico em Vieira” in AA.VV., *I Congresso Internacional do Barroco*, Porto, Reitoria da Universidade do Porto, 1991, vol. 2, pp. 59-71; *vide* também, de António Vasconcelos de Saldanha, “A dimensão política dos escritos messiânicos do Padre António Vieira” in Margarida Vieira Mendes, Maria Lucília Gonçalves Pires & José da Costa Miranda (orgs.), *Vieira Escritor*, Lisboa, Cosmos, 1997, pp. 257-274.
- 60 Sobre este tema, cfr. José Maria Iñurritegui, *La gracia y la república. El lenguaje político de la teología católica y el ‘Príncipe Cristiano’ de Pedro de Ribadeneyra*, Madrid, UNED, 1998.
- 61 António Vieira, “Sermão da Sexta Sexta-feira da Quaresma (Capela Real, 1662)” in *Sermões*, ed. Gonçalo Alves, Porto, Lello & Irmão, 1959, vol. IV, p. 213-238. Anos mais tarde, o teatino Raphael Bluteau, na *vox* “Política” do seu *Vocabulario portuguez e latino*, não só alude a esta imbricação da política na moral e na justiça, mas também à finalidade transcendental dessa actividade: “POLÍTICA: He palavra composta de *Polis*, que em Grego val o mesmo que *Cidade*, & *Itiqui*, que responde ao que chamamos *Ethica*, ou Filosofia Moral, que se emprega na moderação das paixões, & composição dos costume. E assim na sua mais ampla significação, *Política*, he a que às Cidades, republicas, Reynos, & Imperios dá os preceytos do bom governo, assim para o bem dos que mandão, como dos que obedecem. Esta he propriamente a sciencia dos Principes, que são os substitutos de Deos no governo do mundo. O fim principal da boa Política não he a prosperidade temporal dos Estados, mas a gloria de Deos, na administração da justiça, & observancia das suas leys...” — *Vocabulario portuguez e latino...* (Coimbra, Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728), Tomo VI, pp. 576-577.
- 62 Cf. o importante estudo de Xavier Gil Pujol sobre o conceito de “razão de estado”:

- “La Razón de Estado en la España de la Contrarreforma. Usos y razones de la Política” in Salvador Rus Rufino *et al.* (orgs.), *La Razón de Estado en la España Moderna*, Valência, Publicaciones de la Real Sociedad Económica de Amigos del País, 2000, pp. 39-58. A propósito deste tema, Xavier Gil assinala que a despeito de a expressão “razão de estado” ter entrado muito em voga, não deixou de apresentar uma aceção ambivalente. Segundo Gil Pujol, por “razão de estado” entendeu-se sobretudo a aplicação de procedimentos não-ordinários para alcançar a conservação da ordem. Mais ou menos influenciados por Maquiavel, uma série de homens de letras seiscentistas admitiram a instrumentalização da religião pela política, ou conceberam a separação entre uma e outra. Até esse momento a “política” era entendida, sobretudo, como um meio para alcançar um fim transcendente de carácter expressamente religioso, e para Gil Pujol a vulgarização da expressão “razão de estado” terá sido sobretudo um sintoma de que um cada vez maior número de pessoas estava a questionar esse fundo religioso da política. No entanto, o mesmo autor assinala que, ao contrário do que seria de esperar, a expressão “razão de estado” não serviu para designar, por exemplo, nem o governo voluntarista do conde-duque Olivares nem o regime que Richelieu implantou em França. Pelo contrário, a expressão “razão de estado” foi até muito usada por figuras que não se reviam no estilo de governação exercida por Olivares. Diego Pérez de Mesa, por exemplo, na sua *Política o razón de estado* (ca. 1632), tece severas críticas à forma como Olivares estava a gerir as possessões ultramarinas da Monarquia Hispânica. Foram sobretudo expressões como “necessidade” e “reputação” aquelas que mais marcaram os anos de Olivares e de Richelieu (cfr. Xavier Gil, *op. cit.*, 2000).
- 63 Diogo R. Curto, *A Cultura Política em Portugal (1578-1642). Comportamentos, ritos e negócios*, Lisboa, Dissertação de Doutoramento, Universidade Nova de Lisboa, FCSH, 1994 (policopiada) pp. 424 segs.
- 64 Antonio Feros, “Twin souls: monarchs and favourites in early seventeenth-century Spain” in G. Parker & R. Kagan (eds.), *Spain. Europe and the Atlantic World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 27-47.
- 65 Francisco Manuel de Melo, *Aula Política, Curia Militar: Epistola Declamatoria ao Sereníssimo Príncipe D. Theodozio: & Política Militar...* (ed. póstuma, Lisboa, Mathias Pereira da Sylva, 1720), p. 95.
- 66 Veja-se, por exemplo, o livro de Luis de Abreu e Mello, *Avizos pera o Paço...* (Lisboa, Officina Craesbeckiana, 1659, pp. 20 segs.; ou o de frei Francisco do Santíssimo Sacramento, *Epitome Unico da Dignidade de Grande, E Mayor Ministro da Puridade, e de sua muita Antiguidade, & Excellencia...* (Lisboa, João da Costa, 1666). De um modo geral, os autores portugueses que escreveram sobre este tema inspiraram-se em livros espanhóis escritos desde os primeiros anos de Seiscentos, dos quais cumpre destacar a obra de frei Joseph de Laynez, *El Privado Christiano...* (Madrid, Imprenta del Reyno, 1641), alusiva ao privado de Filipe IV, o conde-duque de Olivares. Cfr. Antonio Feros, *Kingship and Favoritism in the Spain of Philip III, 1598-1621*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 118 segs.
- 67 António Vieira, “Sermão de S. João Evangelista” in *Sermões*, ed. Gonçalo Alves, Porto, Lello & Irmão, 1959, vol. IX, p. 233.



- 68 Luca Mannori & Bernardo Sordi, *Storia del diritto amministrativo*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 44 segs.; e P. Cardim, "A Casa Real e os órgãos centrais de governo no Portugal da segunda metade de Seiscentos", *Tempo*, revista da Universidade Federal Fluminense — Niterói, vol. 7, n.º 13 (Julho de 2002) pp. 13-57.
- 69 Cf. Diogo R. Curto, *O Discurso Político em Portugal...*, cit., 1988, p. 50.
- 70 Na linha do que sugere Arlette Jouanna a propósito do *ethos* da nobreza francesa, em *Le Devoir de la Révolte. La Noblesse Française et la Gestation de l'État Moderne, 1559-1661*, Paris, Fayard, 1989.
- 71 Ângela B. Xavier, "*El Rei aonde pôde, & não aonde quer*", Lisboa, Colibri, 1997.
- 72 Olivier Christin, *Les paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVIIe siècle*, Paris, Seuil, 1997.
- 73 Acerca desta temática, cf. o importante estudo de Nuno Gonçalo Monteiro, "Identificação da política setecentista. Notas sobre Portugal no início do período joanino", *Análise Social*, vol. XXXV, 157 (2001) pp. 961-987. Veja-se, também, de P. Cardim, "O processo político (1621-1668)", *História de Portugal*, dir. José Mattoso, vol. VIII, coord. de A. M. Hespanha, *O Antigo Regime (1620-1807)*, Lisboa, Lexicoteca, pp. 233-268.
- 74 Sobre o interesse de Vieira pelo cálculo e pelo comércio consulte-se, *maxime*, de Leonor F. Costa, "O Padre António Vieira e a condenação da caravela. Para a história da Companhia Geral do Comércio do Brasil" in AA.VV., *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa — PPCJ, 1999, pp. 653-676.
- 75 Acerca do legado epistolar de Vieira é imprescindível a consulta do estudo de Maria Lucília Gonçalves Pires, "A epistolografia de Vieira. Perspectivas de Leitura" in Margarida Vieira Mendes, Maria Lucília Gonçalves Pires & José da Costa Miranda (orgs.), *Vieira Escritor*, Lisboa, Cosmos, 1997, pp. 21-30.
- 76 Expressão de Pablo Fernández Albaladejo, explicitada detalhadamente em "Católicos antes que ciudadanos: gestación de una "Política española" en los comienzos de la Edad Moderna" in J. I. Fortea Pérez (ed.), *Imágenes de la Diversidad. El mundo urbano en la Corona de Castilla (s. XVI-XVIII)*, Santander, Universidad de Cantabria, 1997, pp. 103-127. Sobre o mesmo tema, veja-se, de A. M. Hespanha & A. B. Xavier, "A Representação da Sociedade e do Poder", in A. M. Hespanha (coord.), *O Antigo Regime*, vol. IV de *História de Portugal*, dir. de José Mattoso, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, pp. 121 segs.
- 77 Cf. *in genere* o primeiro volume da notável obra de Pietro Costa, *Civitas. Storia della Cittadinanza in Europa. Dalla Civiltà Comunale al Settecento*, Bari, Laterza, 1999; também sobre a temática da separação entre a teologia moral e o discurso jurídico, importa consultar Paolo Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bolonha, Il Mulino, 2000.
- 78 Na linha do que é sugerido por Marc Abélès em *Anthropologie de l'Etat*, Paris, Armand Colin, 1990, p. 141.
- 79 Antonio Serrano González, *Como lobo entre ovejas. Soberanos y marginados en Bodin, Shakespeare, Vives*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, p. 72.
- 80 Compare-se com o estudo do historiador britânico Kevin Sharpe sobre os escritos

de William Drake, um erudito que foi contemporâneo da revolução inglesa da década de 1640 — *Reading Revolutions. The Politics of Reading in Early Modern England*, New Haven, Yale University Press, 2000.