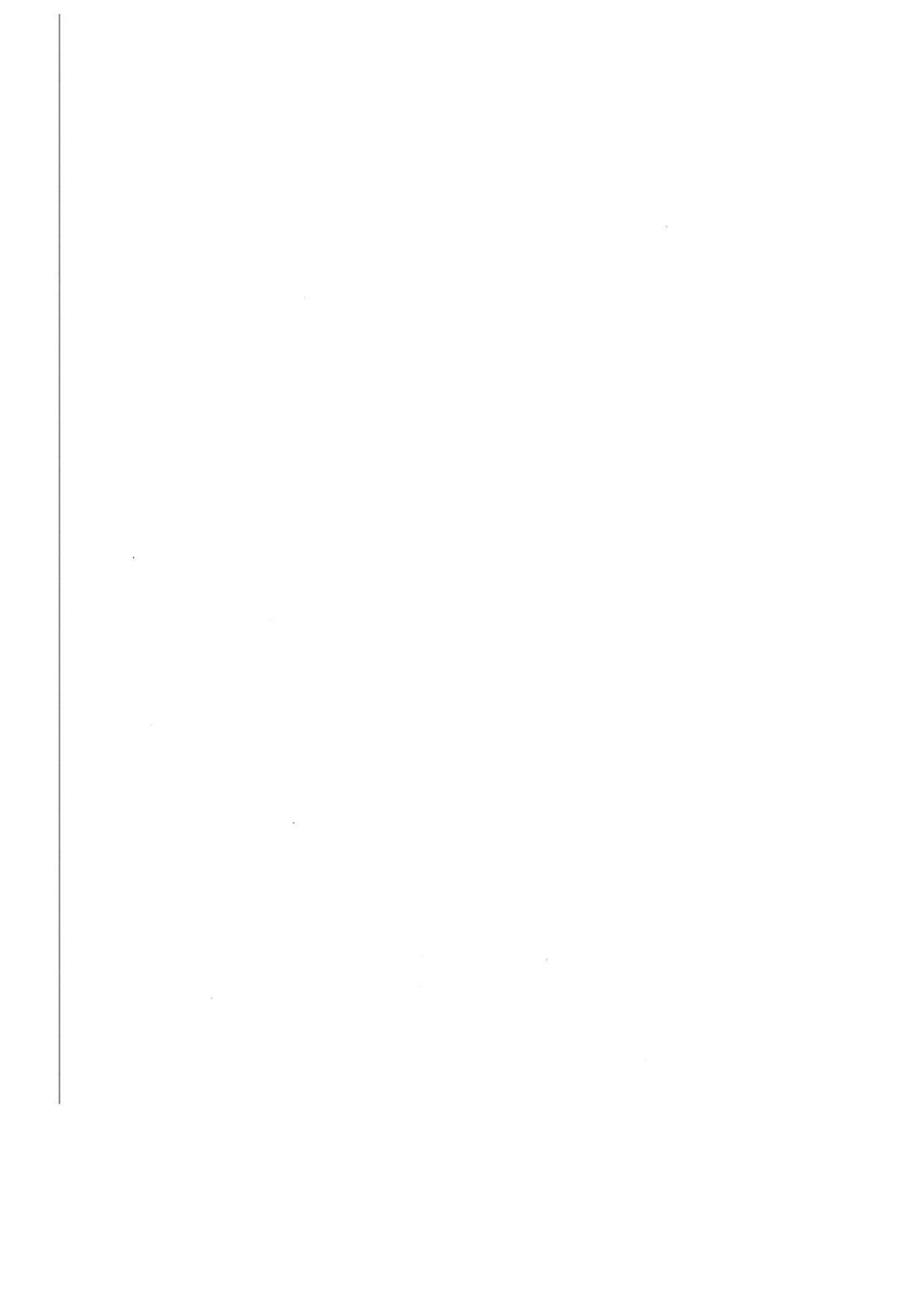


Parte III  
Dossiê Padre AntônioVieira



# Categorias metafísicas e teológico-políticas em Vieira

João Adolfo Hansen\*

## Resumo

O trabalho trata das redefinições da teologia moral, principalmente as relativas à vontade e à liberdade humanas, feitas pelo jesuíta Francisco Suárez em *De legibus* (1612) e *Defensio Fidei* (1613). Política e juridicamente, a doutrina da vontade suareziana afirma a tese da preeminência da lei sobre o direito, associando-a ao conceito moderno de soberania em que o pacto social pressupõe a vontade do povo expressa no ato em que se aliena do poder, declarando-se súdito. A comunicação propõe que os textos de Vieira glosam essa interpretação teológico-política da vontade para confirmar a presença universal da luz natural da Graça nas leis positivas do Império Português.

Palavras-chave: Antônio Vieira; Sermões; Obras proféticas; Tempo; História.

No esplendor da era Bush, o modo menos fútil de falar de Antônio Vieira continua sendo o histórico. Para situar sua prática no seu campo histórico, trato de seus sistemas de representação, a metafísica escolástica e as redefinições da teologia moral feitas por Francisco Suárez em *De legibus* (1612) e *Defensio Fidei* (1613), principalmente as relativas à vontade, à liberdade e aos fins do homem. Elas fundamentam seu imaginário infinitista e especificam os modos como confere sentido político aos eventos, relacionando vontade individual, livre-arbítrio e sujeição, lei positiva, lei natural e bem comum.

Fórmulas como “corpo místico do Reino”, “corpo místico do Estado do Brasil”, “corpo místico do açúcar”, “cabeça do Reino”, “cabeça do corpo místico”, “união das vontades”, “bem comum” dos textos de Vieira e outras representações luso-brasileiras do século XVII significam a comunidade dos homens que transferem o poder ao rei num ato de sujeição como a vontade subordinada de “um único todo unificado”, como diz Suárez, um “corpo místico”. A transferên-

\* Texto recebido em setembro/2007 e liberado para publicação em outubro/2007.

\* Universidade de São Paulo.

cia é regulada pelo modelo jurídico da escravidão: “quase alienação” (*quasi alienatio*).<sup>1</sup> Duas referências se fundem nelas. Uma é teológica, o “corpo de Cristo”, a hóstia consagrada pela Eucaristia; por extensão, a *respublica christiana*, o corpo da Igreja. Outra é jurídica, oriunda da doutrina da *corporatio*, a corporação romana, e da noção medieval de *universitas*. Na doutrina católica do poder, as fórmulas pressupõem a definição do terceiro modo da unidade dos corpos do comentário do Livro V da *Metafísica* aristotélica feito por Tomás de Aquino: unidade de integração que não exclui a multiplicidade atual e potencial. É o modo correspondente ao corpo humano, definido como integração de membros como instrumentos da alma.<sup>2</sup> Unidade do corpo, pluralidade dos membros, diversidade das funções das diferentes partes dele são os três modos de definição do corpo humano com que Tomás de Aquino propõe a integração de suas partes num todo harmônico como a ordem que é instrumento para a alma, seu princípio superior. Com o termo *caput*, relaciona as metáforas “cabeça” e “corpo” ou “cabeça” e “membros”, como parte superior ou mandante e partes inferiores ou subordinadas. Por analogia, as metáforas significam outros objetos como corpos. Analogicamente, significam a Igreja como *corpus Ecclesiae mysticum* e *corpus Christi*, a sociedade como *ordinata multitudo* e o homem como *corpus naturale*.<sup>3</sup> Transferido para a esfera política, o termo “corpo” mantém o significado da analogia teológica, determinando que a cabeça, sede da razão de Estado, é proporcionalmente, para o súdito individual, o que Deus é para o mundo. Escolasticamente, a semelhança dos homens com Deus não se acha apenas no homem individual; porque o homem é naturalmente social, a semelhança se acha na sociedade regida pela razão de um só homem, o rei, cabeça do corpo político do Estado. Doutrinariamente, o rei está no reino assim como Deus está no mundo e a alma está no corpo. Princípio regente da sociedade, o rei é sua razão suprema, dirigindo-a para integrar todas as suas partes e funções como harmonia ou ordem.

Nos séculos XVI e XVII, os juristas católicos juntam a noção de *corpus mysticum*, o “único todo unificado” da vontade coletiva, à de *respublica*, doutrinando com ambas a noção de corpo político para combater as teses do poder político de Maquiavel e Lutero. Em Portugal, a noção de “corpo político” é fundamental na centralização do poder monárquico e na conceituação de “bem comum”.<sup>4</sup> O en-

<sup>1</sup> Cf. Francisco Suárez, *De legibus*, lib. 5, cap. 4, n. 11: “Talis translatio potestatis a republica in principem non est delegatio sed quasi alienatio, seu perfecta largitio potestatis quae erat in communitate”.

<sup>2</sup> Santo Tomás de Aquino, “Lectio 3 ad Corinth. XII”. (“quia eius perfectio integratur ex diversis membris, sicut ex diversis animae instrumentis; unde et anima dicitur esse actus corporis organici, idest ex diversis organis constitutis”).

<sup>3</sup> Santo Tomás de Aquino, *Summa theolog*, III, 9, VIII, a.I.

<sup>4</sup> Desde setembro de 1564, quando o rei D. Sebastião ordenou que todos os decretos do Concílio de Trento seriam leis do Reino de Portugal, a doutrina foi ensinada nos colégios brasileiros da Companhia de Jesus e nos cursos de Direito Canônico e Civil da Universidade de Coimbra.

sino da Companhia de Jesus na Universidade de Coimbra e nos colégios do Estado do Brasil e do Estado do Maranhão e Grão-Pará divulga então os tratados de Francisco Suárez, *De legibus e Defensio fidei*, e de Giovanni Botero, *Della raggion di Stato*, recorrendo à noção de *corpus mysticum* para significar a vontade popular unificada como corpo político que se aliena do poder no pacto de sujeição. Doutrinado por Suárez segundo o modelo jurídico da escravidão ou *quasi alienatio* da comunidade que transfere o poder para o rei, o pacto determina as maneiras como as três faculdades escolásticas que constituem a pessoa humana – memória, vontade, intelecto – devem ser e agir como faculdades subordinadas. Na doutrina, o corpo individual do súdito deve ter representação adequada, evidenciando que sua memória, sua vontade e sua inteligência se integram nos corpos das ordens sociais como uma forma subordinada da hierarquia corporativa do “bem comum” do Estado. Nas representações dessa subordinação, não existe nenhuma noção de subjetividade psicológica, de progresso, de autonomia crítica. Nas práticas sociais desse tempo, a posição do *eu* é, imediatamente, a de uma subordinação visível da vontade, da memória e do intelecto às formas do todo social objetivo como livre-arbítrio que parece paradoxal para a experiência iluminista, pois é liberdade definida como subordinação. Subordinação dos apetites individuais à unidade estóica da tranqüilidade da alma dada a ver, ouvir e ler nos signos espetaculares da Luz do Deus católico; subordinação da tranqüilidade da alma à concórdia pessoal em relação ao todo dada a ver, ouvir e ler pelo aparato do poder, que lança mão das artes como instrumentos do aperfeiçoamento da alma; por decorrência, subordinação da vontade, da memória e do intelecto à paz individual e coletiva que decorrem da subordinação das partes e do todo do corpo político ao ditado divino da Igreja defendido pela Coroa. As representações põem em cena a autoridade de ambas as instituições, que as legitimam. Nos tempos, lugares e práticas do século XVII, não há “opinião pública”, mas população subordinada à unidade do “bem comum” garantida pelos dispositivos centralizadores e repressivos da Coroa e, sempre, plebe, que “murmura” contra os excessos das instituições, em representações que repõem as categorias da representação. Assim, nos discursos do Império português do século XVII, a fórmula “corpo místico” significa principalmente, como diz Suárez, que todos os membros individuais e estados sociais são capazes de ser considerados, do ponto de vista moral, como um único todo unificado.

Pertencer ao corpo político do Estado implica a imediata responsabilidade pessoal para com todos os demais homens partes dele, o que se realiza moralmente pela órdia ou a coincidência da vontade coletiva quanto ao fim pacífico do corpo político, o bem comum. Como pode ser imposta à força, a concórdia coletiva não basta, se também não houver concórdia de cada um consigo mesmo.

Deve-se reduzir à unidade comum da “tranqüilidade da alma” estoíca a diversidade dos apetites individuais que concorrem na situação social de concórdia (FERROL, 1957, p. 215 e ss.). As paixões devem ser evitadas; mas, porque são inevitáveis, devem ser controladas. Logo, o modo de união mais perfeito do corpo político do Estado é a *paz*. Como *conformitas* e *proportio* dos apetites, a paz é “a tranqüilidade da ordem”.<sup>5</sup> Como diz Saavedra Fajardo: “Es el imperio unión de voluntades en la potestad de uno; si éstas si mantienen concordes, vive y crece; si se dividen, cae y muere, porque no es otra cosa la muerte sino una discordia de las partes”.<sup>6</sup>

No século XVII ibérico, a *virtus unitiva* do amor subordinado do “bem comum” é traduzida com a metáfora estoíco-aristotélica da “amizade”, como se lê no mesmo Saavedra Fajardo (1976, v. 2): “En las repúblicas es más importante la amistad que la justicia; porque, si todos fuesen amigos, no serian menester las leyes ni los jueces; y aunque todos fuesen buenos, no podrian vivir si no fuesen amigos”.

As representações de Vieira pressupõem e dramatizam esses enunciados. Segundo elas, a legitimidade do poder real é acompanhada da sacralidade dos costumes que o próprio rei não pode alterar. No pacto de sujeição, os súditos sempre têm o que dizer, desde que seus pleitos não extrapolem o quadro da lei positiva que reflete a lei natural na regulação da amizade das partes subordinadas. Nas representações, a paz social do corpo político é a perfeita integração de seus membros e funções que combina a concórdia de todos no “bem comum” e a adesão de cada um ao todo por meio do auto-controle da vontade. Tratando da tópica da “vontade”, as representações de Vieira põem em cena a doutrina de Suárez: apesar de terem capacidade inata racional e volitiva para entender os ditames da lei natural inscrita em sua alma por Deus, os homens continuam criaturas manchadas pelo pecado original. Logo, como afirma Suárez: “[...] paz e justiça não podem ser mantidas sem leis convenientes” porque “[...] os homens individuais ordinários acham difícil entender o que é necessário para o bem comum e dificilmente fazem qualquer tentativa para atingi-lo por si próprios” (Cf. SKINNER, 1978, v. II, p. 160). Na definição dos meios de atingi-lo, deve-se evidenciar a conexão da lei natural, que Deus põe nas almas dos homens como a *sindérese* que aconselha o Bem, auxiliando-os a entender os desígnios da Providência para agir corretamente segundo o livre-arbítrio, e a lei positiva, que os homens ordenam para si mesmos para governo da sua comunidade política. Por outras palavras, as leis positivas devem ter a autoridade de leis genuínas, devendo ser compatíveis com a justiça natural fornecida pela lei natural (SKINNER, 1978, v. II, p. 149).

<sup>5</sup> Santo Tomás de Aquino, *Summa theolog.* II-II, q. XXIX, a.1.

<sup>6</sup> D. Diego Saavedra Fajardo. *Corona Gótica*, cit. por Ferrol, 1957, p. 223.

A ação e as obras de Vieira pressupõem esses princípios quando define o tempo como a progressão linear do tempo da ortodoxia católica. Diferentemente da temporalidade progressista do Iluminismo, que elimina Deus como fundamento da história, seu conceito de tempo inclui a história como figura providencialmente orientada. Finito porque criado, o tempo não é perfeito, por isso mesmo exige a participação da vontade dos homens que, no presente, colaboram coletivamente no seu aperfeiçoamento rumo ao dia do Juízo. A idéia de que os homens constroem sua história com a substância do tempo participado pela substância metafísica de Deus faz Vieira postular que há um modelo adequado para tal construção. Já se evidenciou no passado e continuamente retorna no presente, que o espelha, não como simples repetição, pois o tempo não é cíclico como no mito, mas como a presença de uma identidade absolutamente perfeita, Deus, que faz coisas, homens e eventos ser figuras da sua Vontade. Os tempos não se repetem, pois nunca são idênticos, mas apenas espécies semelhantes ou diferentes de tempo criadas pela mesma Causa. Gasto, o passado é um morto, mas a interpretação da sua ruína revela os casos exemplares das repetições da Presença aconselhando a justiça ao livre-arbítrio dos homens.<sup>7</sup> Em suas obras oratórias, epistolares e proféticas, Vieira formula o discurso da história pressupondo tal conceito de tempo. Para ele, a história é um ornato da identidade divina, segundo a oposição complementar de finito/infinito que modula as práticas portuguesas do século XVII.

Quando lê textos como a Bíblia e autoridades canônicas, historiadores e poetas latinos, as *Trovas* de Bandarra etc., interpreta homens e acontecimentos do passado figurado neles e homens e acontecimentos do seu presente, não as palavras, estabelecendo concordâncias analógicas entre uns e outros como antitipos

<sup>7</sup> Vieira pode estabelecer tais relações especulares entre os eventos e seres da Bíblia e as pessoas e os acontecimentos do Império Português porque pensa a diferença deles analogicamente. Cada um dos acontecimentos e cada um dos homens das narrativas da Bíblia, assim como cada uma das pessoas e cada um dos acontecimentos do Império Português, são eventos próprios e pessoas próprias, com pleno sentido histórico em si mesmos. Mas os acontecimentos, como a criação de Eva e a criação da Igreja, e as pessoas, ações e circunstâncias, como os pecados de Salomão com as mulheres estrangeiras e a pregação de Cristo para as nações gentias, convêm analogicamente entre si por meio de Deus, que os orienta providencialmente. Assim, quando recupera a diferença histórica dos eventos e pessoas do texto bíblico, inclui-a no conceito de identidade indeterminada de Deus do qual a diferença deriva como reflexo. Com isso, afirma a historicidade das diferenças temporais e simultaneamente as subordina como diferenças de reflexos, de oposições, de semelhanças e de analogia da identidade divina. Para Vieira, o acontecimento histórico é um reflexo da identidade divina cujo conceito se dá ao seu juízo como diferença reflexiva ou diferença objeto de sua reflexão. Por consequência, as diferenças dos acontecimentos também se tornam predicados na compreensão da identidade divina. E é isso o que caracteriza o seu método: revelar para a vontade de todos os homens do Império como os textos bíblicos são o veículo de acontecimentos proféticos que, ao serem interpretados, ocorrem como predicados da identidade indeterminada de Deus, pressuposta metafísica e logicamente como a lei eterna refletida na lei natural que fundamenta as leis positivas do Império e, desta maneira, a vontade individual e a vontade coletiva no pacto de sujeição que visa a paz do bem comum.

e tipos ou figuras especulares dos futuros contingentes em que o Protótipo, Cristo, vem desde sempre pela segunda vez em glória. A interpretação metafísica do tempo nunca se separa do sentido político da ação, podendo-se por isso mesmo definir as representações de Vieira como dispositivos aplicados para convencer as vontades individuais do Império a se tornarem uma única vontade unificada como o corpo místico de uma nação universalizadora da verdadeira fé.

Repetindo Francisco Suárez, Vieira pressupõe que as vontades individuais dos súditos do Império são participadas pela Vontade da sua Causa Primeira, segundo o princípio escolástico de que *omne agens agit propter finem*, todo agente age por causa do fim, ou seja, deseja a semelhança divina como seu fim último. Jean-François Courtine demonstra que Suárez retoma o enunciado de Tomás de Aquino para associá-lo à idéia de *pura natura*, pura natureza, quando redefine a teologia moral e a teologia política da Igreja Católica contra a tese do direito divino dos reis decorrente da tese luterana da *lex peccati*. Sabendo que os homens são imperfeitos e que seu apetite natural pelo infinito não encontra meios para se realizar no tempo, Suárez põe entre parênteses o fim sobrenatural e recorre ao conceito aristotélico de que todo ser tem um fim próprio inscrito nos limites e nas possibilidades da sua natureza, para especificar o que pode e o que deve ser a ação empírica de homens vivendo um tempo e um espaço históricos. Para essa especificação, propõe que é necessário determinar tudo quanto é positivo na natureza humana, incluindo nessa determinação o auxílio da Providência, para que os homens possam atingir a perfeição da sua pura natureza. Assim, trata da *lex ordinaria*, a lei ordinária, que associa à *potentia dei absoluta*, a potência absoluta de Deus, relacionando-as com a lei eterna e a lei natural, como lemos em *De legibus*:

A potência civil legisladora, mesmo considerada segundo a pura natureza, não tem por fim intrínseco e por si mesma a felicidade sobrenatural da vida futura, mas seu fim é a felicidade natural da comunidade humana perfeita de que sua potência cuida, de tal modo que os civis vivam nessa felicidade, ou seja, em paz e na justiça, e com bens suficientes para a conservação e o conforto da vida corporal, e com essa honestidade dos costumes que é necessária à paz exterior como título da felicidade da república e da conservação que convém à natureza humana. (SUÁREZ, 1612, III, II, 11,7)

Segundo Suárez, as três espécies de lei – eterna, natural e positiva – são o fundamento da “felicidade da república” baseada no controle dos apetites individuais, na concórdia coletiva e na paz do bem comum. Em *De legibus*, define a lei eterna como “a fonte e a origem de todas as outras leis” (SUÁREZ, 1612, II, Proêmio). Ela é a norma universal, perfeita e imutável, das leis humanas imperfeitas e mutáveis. Manifestando-se no mundo humano por meio da lei natural, como afirma em *De legibus*, X, 1, fundamenta a participação do tempo histórico em Deus. No caso, a lei natural é a luz da Graça divina negada pelos reformados

e maquiavélicos. Contra a heresia, Suárez afirma que ela é imanente na alma humana, fundamentando o discernimento do bem e do mal. Una e idêntica para toda a humanidade, faz todo homem, cristão ou gentio, participar da universalidade do gênero humano (*De legibus*, II,8). A lei natural exprime o fundamento de uma ética, pois ela mesma é a lei ética que determina o que é adequado à natureza humana, manifestando-se na alma como *synderesis*, a *sindérese* ou a centelha da consciência que aconselha o homem a fazer o bem e aborrecer o mal, na definição de Tomás de Aquino.

A lei humana, ordinária ou positiva, deve ser conforme à lei natural (*De legibus*, III,12), pois é parte dela e seu princípio e finalidade é o bem comum. Sendo regulada eticamente pela lei natural, a lei humana obriga os indivíduos a orientar politicamente a demanda e a execução de seus interesses particulares, subordinando-os ao interesse maior do “bem comum”, como também doutrina Giovanni Botero em seu tratado *Della raggion di Stato* (1588). A adequação da ação individual ao “bem comum” fundamenta a legitimidade das leis humanas. Ou seja: pela justiça legal, a lei humana confere ao bem comum valor trans-individual e supra-individual cuja universalidade transcende os interesses das partes individuais. Ou, de outro modo: a lei humana atribui efetividade e eficácia políticas ao poder moral que expressa por participar na lei natural que reflete a lei eterna. Assim, enquanto a lei natural mostra o que o homem deve ou não fazer para ser humano, usando de sua razão e liberdade, a lei positiva tem a função de fundamentar a adequação do comportamento moral e político pela mediação da justiça legal.

Quando analisa a lei ordinária, Suárez a associa politicamente às tópicas do “corpo político” e do “bem comum”, definindo “sociedade” como “corpo místico” de vontades unificadas na subordinação à potência legisladora de um só, o rei. Afirma que a potência civil e o direito civil não se referem à felicidade eterna da vida sobrenatural como seu fim imediato. A potência civil e o direito são apenas naturais e sua natureza não tende para o fim sobrenatural. Mas – postulado absolutamente fundamental na ação de Vieira – a potência civil e o direito devem ser ordenados eticamente, por relação extrínseca, para garantirem as condições da concórdia e da paz necessárias para que todos realizem o fim último da felicidade sobrenatural. Em sua obra e em sua ação, Vieira repete incansavelmente essas determinações. Por exemplo, no sermão de Santo Antônio, pregado em Lisboa em 14 de setembro de 1642, quando o novo rei Bragança enfrenta duas guerras, na Europa e na América:

(...) Quis-nos ensinar Cristo Senhor nosso, que pelas conveniências do bem comum se hão-de transformar os homens, e que hão-de deixar de ser o que são por natureza, para serem o que devem ser por obrigação (...) Se os três estados do Reino, atendendo a suas preeminências, são desiguais, atendam a nossas conveniências, e não o se-

jam. Deixem de ser o que são, para serem o que é necessário, e iguale a necessidade os que desigualou a fortuna. (VIEIRA, 1959)

Suárez escreve **De legibus** contra a tese luterana da *lex peccati*, que afirma a ausência da Graça na alma e a conseqüente falta de discernimento do bem no ato do livre-arbítrio. Politicamente, a tese fundamenta a doutrina do direito divino dos reis enviados diretamente por Deus como sumo-sacerdotes de igrejas que dispensam o Papa para impor ordem à anomia decorrente da falta de discernimento dos homens de suas sociedades. Combatendo-a, Suárez não relaciona a origem do Estado ao pecado original, mas determina que é fundado *ex institutione primae naturae*, por instituição humana. Jean-François Courtine demonstrou magnificamente que essa laicização aparente do conceito de «bem comum» ocorre principalmente em **De legibus**, onde Suárez trata expressamente do que chama de “a verdadeira felicidade política”, determinando que o fim do governo do príncipe católico é garantir as condições para atingi-la. Nesse sentido, afirma que a reunião dos homens em sociedade não decorre apenas do pecado ou da natureza corrompida, mas convém a eles não importa qual seja o seu estatuto, pois contribui para a perfeição (Cf. COURTINE, 1999).

Contra a tese anglicana do rei como Deus na terra exposta do *Basilikon Doron*, do rei James I de Inglaterra, Suárez confirma a tese do poder como instituição humana em **Defensio Fidei**. No Concílio de Trento, sabemos, o cardeal Belarmino decretou, contra a tese luterana da *lex peccati*, que Deus não é causa próxima ou imediata do poder, mas só causa universal ou remota. Belarmino afirma que o poder político dos reis não é concedido imediatamente por Deus por direito divino, mas concedido mediante a vontade da multidão, ou seja, por direito humano. Retomando-o, Suárez afirma que a potência pública é estabelecida por um pacto de sujeição. A afirmação de que a potência pública decorre de um pacto social faz com que logicamente também afirme que a potência pública de príncipes católicos, como o rei de Portugal e o rei de Espanha, não é maior que a das potências pagãs, nem tem natureza diferente delas, como as dos índios da América. Também as sociedades indígenas são estabelecidas por contrato. Esse postulado é fundamental na intervenção de Vieira nas questões relativas às conquistas americanas, à escravidão e aos massacres de índios no Estado do Brasil e no Maranhão e Grão-Pará. Por exemplo, quando classifica os colonos escravistas do Maranhão como hereges maquiavélicos. Nós o lemos repetido na carta que envia em 21 de julho de 1695 para o jesuíta Manuel Luís. Defendendo a liberdade dos índios contra os bandeirantes de São Paulo que então assaltam as reduções jesuíticas do Paraguai, diz:

(...) não duvidei escrever a El-rei, pai de S.M., que tanto podia ele pôr leis aos índios como aos ingleses e franceses; e, querendo-me argumentar depois em contrário, em presença do Marquês de Gouveia, o Conde de Soure, Presidente do Conselho Ultramarino, lhe disse eu que os índios eram mais livres que S.Sas., porque eles ao menos nasceram vassalos, e os índios não, e eram tão absolutos senhores de suas liberdades como das suas terras.<sup>8</sup>

A definição suareziana do Estado como instituição que visa a felicidade temporal e civil dos súditos pressupõe obviamente a doutrina do poder indireto da Igreja sobre os reis para assegurar o bem espiritual dos homens subordinados a eles. Em uma carta de 1659 para o rei D. Afonso VI, Vieira o ratifica, afirmando que “os primeiros e maiores instrumentos da conservação e aumento dessa monarquia são os ministros da pregação e propagação da Fé, para que Deus a instituiu e levantou no mundo”. E no seu texto “Defesa do livro intitulado ‘Quinto Império’”, de 1665-1666, afirma que o Papa e os pregadores evangélicos enviados por Roma que agem na América são “instrumentos imediatos” da conversão do mundo que contam com o apoio de um “instrumento temporal e remoto”, um “imperador zelosíssimo”, que protege os pregadores.

Vieira ratifica Suárez, afirmando que as leis reguladoras do pacto de sujeição são regras de ordenação racional dos súditos ao bem comum. Devem ter a mesma natureza de ordem de razão da lei natural da Graça. Aqui, é absolutamente central a tópica da *vontade*: em seu foro íntimo, todo homem pode acatar ou recusar a lei, por isso mesmo as leis humanas devem demonstrar que são racionais, ou seja, evidenciar que se subordinam à vontade de Deus para serem justas e obedecidas. Quando o demonstram, também evidenciam que refletem a lei natural da Graça como leis legítimas de caráter imperativo. Devem ser obedecidas, pois a obediência ao poder instituído por leis legítimas significa acatar a Vontade divina refletida na lei natural da Graça que evidentemente é Bem. Suárez o diz em *De legibus* I, III, 9: “Pois a própria lei natural é aquela que incide na mente humana para que distinga o bem do mal”. Certamente, a vontade dos homens sempre permanece livre, pois nada pode obrigá-los positivamente a escolher segundo um sentido predeterminado. No entanto, se a lei positiva que regula o pacto de sujeição tem a legitimidade da lei natural, necessariamente deve ser escolhida no ato do arbítrio que é inerente à vontade, pois assim se escolhe o Bem. No plano político e jurídico, a consequência da doutrina da vontade suareziana é justamente

<sup>8</sup> Carta ao Padre Manuel Luís (SJ, de 21/7/1695, p. 666-667). Na mesma carta, Vieira fala da praxe da Relação da Bahia, que seria a mesma dos ouvidores de todo o Estado do Brasil, pela qual o índio a serviço de portugueses que prova ter cabelo corredio (diferentemente dos “etíopes”) é posto em liberdade, sem apelação nem agravo. Cf. a notícia dada em Accioli e Amaral (1925, v. II, p. 141), sobre medidas de Câmara Coutinho referentes à questão indígena discutida na carta de Vieira. O mesmo pressuposto suareziano fundamenta seu “Voto” contra os paulistas interessados na escravidão dos índios para implantar o regime espanhol das *encomiendas* nas minas de Itaberaba.

a tese da preeminência da lei sobre o direito. Como demonstra Courtine no texto referido, a tese se associa intimamente ao novo conceito moderno de soberania no qual o pacto de sujeição pressupõe a vontade unificada do povo expressa no ato em que se aliena do poder, declarando-se súdito de um só.<sup>9</sup>

Toda a ação de Vieira é orientada por essa interpretação teológico-política da vontade com que confirma a presença universal da luz natural da Graça nas leis positivas do Império governado pelos reis Bragança. Quando prega e escreve, ordena o meio material da linguagem como a *evidentia*, a dramatização vívida da presença da Vontade de Deus nas suas espécies criadas. A dramatização satura as formas dos seus discursos não como “barroco”, conceito estético neokantiano e positivista inexistente no seu tempo, mas como exemplificação compendiária da presença universalmente amorosa da Vontade que aconselha a vontade humana a escolher bem escolhendo o Bem. Logo, seus atos de fala e escrita nunca se dissociam da metafísica escolástica e da teologia-política das leis do Império. A metafísica motiva substancialmente o seu intelecto como porta-voz autorizado da palavra de Deus que ilumina e aconselha seu testemunho imediatamente empenhado nos assuntos temporais de sua pátria. Como pressupõe as três definições de lei de Suárez, esse providencialismo é evidentemente político, articulado em sua prática como um dispositivo de poder. Principalmente depois de 1642, quando vai pela primeira vez a Portugal levando o apoio do Estado do Brasil a D. João IV na guerra contra a Espanha, passa a afirmar que é a vontade de todos os indi-

<sup>9</sup> Suárez, sabemos, define juridicamente a transferência do poder como a *quasi alienatio*, a quase alienação que regula a escravidão, entendendo-a como a *largitio* ou transferência pela qual os membros individuais e as ordens sociais que compõem a comunidade abrem mão do poder, declarando-se súditos ou subordinados à potência de um só. Sua definição jurídica do pacto de sujeição repete a definição do terceiro modo da unidade do corpo humano feita por Tomás de Aquino no Comentário do Livro V da *Metafísica* de Aristóteles: “unidade de integração”, que define o corpo como integração harmônica dos membros como instrumento para seu princípio superior, a alma. A unidade do corpo pressupõe a pluralidade dos membros e a diversidade das suas funções como “ordem ou integração subordinada à cabeça por analogia de proporção: *Deus: o mundo:: a cabeça: o corpo*. O *corpus hominis naturale* é termo de comparação com outras coisas pensadas metaforicamente, como a sociedade. A comparação é feita pelo termo *caput*, definindo-se a cabeça como sede da razão. Transferida para a esfera política, a proporção postula que a *cabeça: o corpo:: o rei: o reino*. O rei é definido como “cabeça” ou “razão suprema” do reino que, analogicamente, é “corpo” de “membros”, “partes”, “ordens”. Dirige-o racionalmente como a cabeça dirige o corpo: tem por fim sua harmonia e sua ordem como bem comum. Aqui, novamente encontramos a tópica central em Vieira, o bem comum, intimamente relacionada à tópica da vontade que escolhe os meios para efetuar a concórdia ou a coincidência dos interesses particulares com os interesses do todo unificado. Como pode ser imposta à força, não é suficiente se também não for concórdia da vontade de cada um consigo mesmo. É preciso reduzir os apetites individuais à unidade comum da tranquilidade da alma pelo controle das paixões, o que só se obtém pelo controle da vontade. A finalidade é a paz, o modo perfeito de união do corpo político subordinado ao rei como conformidade e proporção dos apetites orientada pela virtude unitiva do amor do bem comum. Este é a paz social que nasce da tranquilidade da alma irmanada ou aunada, como Vieira costuma dizer, dos indivíduos e ordens do Império. Em todos os casos, a doutrina do pacto determina a boa conduta dos membros do corpo político segundo fins que atendam aos interesses coletivos e individuais. Evidentemente, a doutrina determina a repressão e a destruição de partes do corpo místico que se insubordinam e tendem à autonomia.

víduos dos três estados do Império, nobreza, clero e plebe, como reto desejo do Bem, e a liberdade de todos, como escolha voluntária da servidão no pacto de sujeição, que devem ser conduzidas necessariamente por um rei Bragança, que vai realizar o Reino de Deus na terra.<sup>10</sup>

Quando fala e escreve, repondo as redefinições de Suárez sobre as três leis para prescrever o reto direcionamento da subordinação da vontade dos súditos ao bem comum, Vieira pressupõe a autoridade dos textos canônicos aprovados em Trento contra a tese luterana da *sola scriptura*. Obedecendo ao preceito da Companhia, “ser útil”, não separa obra e vida, palavra e ação, pois as orienta como modos complementares de ordenação das três faculdades da alma, a memória, a vontade e a inteligência, que intervêm nas causas do tempo fundamentadas e orientadas por quatro categorias metafísicas e teológico-políticas muito dinâmicas e recorrentes: a identidade indeterminada do conceito de Deus; a analogia e suas espécies, atribuição, proporção, proporcionalidade; a semelhança e a diferença; e o juízo. Como pressupostos metafísicos e operadores dialéticos, teológicos e retóricos da interpretação do sentido da história, são categorias tabulares, simultâneas e complementares. Assim, Vieira pressupõe e demonstra que a identidade de Deus se revela providencialmente no tempo como conselho da vontade dos homens e orientação do sentido da história. Por analogia, ela faz os seres, os conceitos e os signos participar em sua substância metafísica como analogia de atribuição, de proporção e de proporcionalidade. Por atribuição, “Deus é comum para todos os seres”; por proporção, “Deus é a Causa Primeira de tudo”, participando neles segundo graus hierárquicos diversos, do anjo ao mineral. Todos se relacionam uns com os outros por semelhança como efeitos criados da sua Causa e, simultaneamente, todos são signos reflexos da mesma Coisa.

O entendimento dos seres da natureza e dos eventos da história como efeitos e signos fundamenta a interpretação figural da história como alegoria factual com que Vieira estabelece relações de concordância profética entre homens empíricos e acontecimentos empíricos da Bíblia com homens empíricos e acontecimentos empíricos da história do seu tempo.<sup>11</sup> Ao dar conta das matérias, seu

<sup>10</sup> No “Sermão dos Bons Anos”, pregado em 1º de janeiro de 1642 na Capela Real de Lisboa, quando comenta o versículo do Pai Nosso, *adveniat Regnum tuum*, venha a nós o Teu Reino, Vieira profetiza que o rei vivo e presente, D. João IV, dá continuidade ao rei morto e ausente, D. Sebastião, cumprindo a promessa feita por Deus a D. Afonso Henriques na batalha de Ourique. No momento, diz, já veio o Reino que Portugal já foi, mas ainda está por vir o Reino que Portugal há-de ser, o Quinto Império (Cf. VIEIRA, 1959, v. I, p. 315-342).

<sup>11</sup> Vieira estabelece as concordâncias pressupondo que o tempo é análogo de Deus como semelhança e oposição dos eventos, segundo duas operações interpretativas complementares. Por uma delas, inclui todas as diferenças temporais dos eventos e seres que extrai da Bíblia, como as vidas de profetas, reis de Israel e Cristo, na identidade do conceito indeterminado de Deus, afirmando que são conceitos reflexos ou predicados do mesmo. Pela outra, afirma que a única coisa que se repete no tempo é a identidade absolutamente indeterminada de Deus, fora de todo tempo e de todo conceito; logo,

juízo opera por meio das dez categorias aristotélicas do *Organon*, de preceitos sobre a memória e a imaginação do *De anima* e das definições da natureza do signo do *De doctrina christiana*. Ele os opera como a anatomia ou a dialética que faz definições e estabelece predicados, oposições e concordâncias entre os seres, os conceitos e os signos em enunciados retoricamente adequados como verdade, verossimilhança e decoro dos gêneros da sua eloquência, o judicial, o epidítico, o deliberativo, dos gêneros da sua epistolografia, a carta familiar e a carta negocial, e dos seus tratados teológico-políticos, como *História do Futuro* e *Clavis Prophetarum*.

Inventa o discurso como o *uomo universale* de Castiglione: a engenhosidade, a prudência e a agudeza que caracterizam sua discrição decorrem de pensar a verdade e a verossimilhança do que diz como *adaequatio rei ad intellectum*, presumindo que a essência e a existência das coisas, que são entes singulares como seres criados, correspondem à idéia que Deus faz delas em seu Intelecto segundo uma concordância que as faz verdadeiras. Como seu intelecto de homem também é *ens creatum*, análogo à mente divina, realiza adequações do pensamento com as coisas da invenção que, por sua vez, são conformadas com as idéias delas no Intelecto de Deus. A possibilidade de enunciar verdadeiramente decorre de as coisas, os conceitos, os signos e as proposições serem convenientes com a idéia, ou seja, fundamentados e ligados pela identidade divina segundo o projeto da Criação. A conveniência define suas operações intelectuais: fala e escreve demonstrando as semelhanças explícitas e implícitas, próximas e distantes, simpáticas e antipáticas dos graus de participação da coisa, do intelecto, do conceito, da linguagem e do tempo na unidade de Deus. E é sempre o pressuposto da participação do *ens creatum* e da proposição na divindade segundo a analogia de atribuição, de proporção e de proporcionalidade que o faz definir a História e Natureza como espelhos embaçados do divino. Como Tomás de Aquino, pensa determinando semanticamente a significação e o sentido das palavras para espe-

---

afirma que Deus é exterior a qualquer representação, porque é eterno e infinito; mas, simultaneamente, que Deus é sempre um conceito idêntico a si mesmo nos eventos e seres de todos os tempos. Dessa maneira, como foi dito, no espaço e no tempo, os eventos, as coisas e os homens se distinguem em número e passam, porque são finitos; mas o conceito que os cria, fundamenta e orienta é absolutamente sempre idêntico quando se repete em todos eles, infinito. Como se trata do conceito de um ser infinitamente perfeito, Vieira o representa como irrepresentável, ou seja, como absolutamente fora de todo tempo, de toda história e de todo conceito. No texto de *Clavis Prophetarum*, por exemplo, o conceito de identidade divina é sempre referido com as formas da indeterminação – perfeito, absoluto, eterno, infinito. No discurso, a identidade divina é totalmente vazia, ou seja, não tem conteúdo em si, mas é operada como um dos termos lógicos da relação de analogia ou um termo proporcionado aos acontecimentos formalmente diferentes dos quais ela é origem e fim. Assim, sendo distribuídos e hierarquizados segundo a identidade de Deus, os homens e os acontecimentos do Velho e do Novo Testamento e os homens e os acontecimentos de Portugal refletem-se uns aos outros pela relação com o único termo que apresenta um sentido comum a todos eles, a identidade divina, e por isso todos são semelhantes uns aos outros e análogos a Deus. Este é eterno, absoluto e infinito, como conceito sempre idêntico em toda a multiplicidade e a diferença dos eventos.

cificar metafisicamente o caráter próprio dos conceitos em realidades diferentes onde estão realizados; com isso, sempre busca logicamente, nessas diversas realidades, a relação do ser divino e da essência dos seres por meio de divisões de gênero, de espécie e de diferença. Seu método de interpretação e de argumentação funde semântica, lógica e metafísica e é o preconizado nos escritos lógicos de Aristóteles: chegar ao conhecimento das coisas simples a partir de coisas compostas; ir do mais conhecido ao menos conhecido. A lógica é mobilizada para ver claro nas coisas, como diz Tomás de Aquino na *lectio 2, 3* do *Periherméneas*. Assim, Vieira lança mão de instrumentos de ordem e delimitação conceituais, gênero, espécie, diferença, para definir claramente o que é mais conveniente. Jesuíta, suas escolhas lógicas são tributárias das suas escolhas doutrinárias que são, antes de tudo, escolhas práticas, calculando o mais oportuno à ocasião; por isso, como sempre afirma, as maneiras de falar devem necessariamente respeitar as relações do pensamento e do ser. “Pregam palavras de Deus, mas não pregam a palavra de Deus”, assim manda para o Inferno os dominicanos do Santo Ofício no sermão da Sexagésima, afirmando destemidamente que o discurso só é justo, no duplo sentido da justeza retórica e dialética e da justiça moral e política, quando é pautado pela *convenientia*. Como a linguagem evidentemente prega muitas peças, confundindo ou falseando o verdadeiro conhecimento, como acontece no sermão dominicano ou no modo como o inquisidor torce suas palavras no processo de Coimbra, a teologia deve interessar-se pelas palavras porque o bom uso delas necessariamente se articula à reta exposição e interpretação do sentido da história e da morte.

Aqui aparece novamente o conceito de tempo de Vieira. Ele é homem da vontade obstinada e pressupõe que o tempo humano ainda não realizou o Reino de Cristo. A atualidade do Reino na identidade indeterminada do conceito de Deus decerto é absolutamente real, mas permanece potencial para a humanidade, que até agora a repartiu de modo incompleto. Ele afirma que, com toda certeza – a mesma certeza anti-judaica com que tentou convencer o rabino de Amsterdã, Menasseh ben Israel – o Messias é Cristo, que já veio uma vez e indicou o que fazer. Logo, também afirma que é a vontade, como desejo do Bem, e a liberdade, como escolha do Bem confirmado por Cristo, que atualizam o reino de Deus na história. Os homens, diferentemente do que dizem Maquiavel, Lutero, Calvino e Melancton, podem contar com a luz da Graça inata ou o conselho de Deus luzindo na consciência como a *sindérese*.

Assim, identidade, analogia, semelhança e oposição do juízo são peças da sua máquina de guerra discursiva que disputa com outras máquinas a verdade da história: tudo que foge desses quatro princípios é monstro, violência da barbárie do gentio tapuia, violência da idolatria do gentio africano, violência maquiavélica

dos coloniais escravistas do Maranhão e dos bandeirantes de São Paulo, violência da Inquisição, violência do nefasto Turco, violência da heresia dos calvinistas do alagado inferno de Flissinga, violência da heresia dos negros de Palmares, violências da corrupção do corpo místico... Como em Leibniz ou Athanasius Kircher, sua máquina de guerra sempre trata de conquistar o finito pelo princípio infinito de identidade, estabelecendo para todas as coisas da natureza e todos os eventos da história o fundamento essencial que é a Razão da Ordem refletida na ordem da razão de Estado e suas leis positivas vividas pelas razões particulares dos súditos nos múltiplos interesses conflitivos do pacto de sujeição.<sup>12</sup>

Segundo Vieira, Portugal é o agente eficaz para realizar a eficiência divina, pois há, desde Tubal e Luso, evidências proféticas que o confirmam. Como discreto ciceroniano, pensa a história como *magistra vitae*, figurando cristãmente os casos da história pátria como exemplos temporais que ensinam a Eternidade; por isso, prevê que o Brasil e o Maranhão e Grão-Pará se incluem na história do futuro pelo comércio das frotas, que desbancarão Holanda, França e Espanha; pela conversão de gentios, que serão exércitos católicos na luta contra os infiéis; e, sempre, pela integração de todas as ordens e estamentos coloniais no projeto boiteriano da paz fundamentada no bem comum que garante a paz útil aos interesses mercantilistas com que a guerra maquiavélica de todos contra todos se extinguirá.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> No caso, os passados já participados por Deus prefiguram, como rastros, vestígios e sombras, a realização futura do sentido providencial da história. E, por isso, Vieira os retoma no ato da pregação dos sermões, na comunicação das cartas e na sua obra profética repetindo, com Cícero, que a história é mestra da vida ou exemplo para a vontade. Os exemplos confirmam a destinação providencial de Portugal e devem ser imitados pela vontade de todos para aperfeiçoar o "corpo místico" do Estado. Alcir Pécora demonstrou muito exatamente que toda a sua oratória é ordenada em torno do *topos* sacramental dessa união das vontades para a qual a presença de Cristo na Eucaristia fornece o modelo: "O sacramento do corpo e do sangue de Cristo é o mais levantado de todos os sacramentos", Vieira não se cansa de repetir (Cf. PÉCORA, 1994). É o que ocorre na composição de *Clavis Prophetarum*, em que aplica lugares-comuns de uma argumentação deliberativa, persuadindo o destinatário de que o Reino de Cristo consumado na eternidade também se há-de consumir no tempo português como um mistério da fé ortodoxa já anunciado em vários momentos passados dos quais sua escrita é um comentário e revelação. No 1º capítulo de *Clavis Prophetarum*, por exemplo, fundamenta a escrita propondo que é necessária a "discussão da verdade do Reino em si". Considera inicialmente que o infinito e a eternidade não se dão diretamente aos sentidos humanos e que, por isso, o "fundamento sólido" do "em si" do mistério é a "Palavra de Deus", simultaneamente matéria do seu discurso e *auctoritas* que fundamenta seu juízo. A escrita é, por isso, um predicado profético da identidade divina. Quando interpreta a vontade de Deus por meio da alegoria factual, Vieira lê e interpreta os homens, as ações e os eventos – não as palavras que os representam – como figuras do sentido que está completado na Eternidade. "Logo, assim como no teatro vemos Agatamuel e Catarina, donzelas puríssimas, representadas por uma jovem torpe, mas bem eloquente, e escrevemos luz com o dourado, sangue com o zarcão, mas a própria neve com o preto, sem desprezar-se a brancura, assim Deus, sem prejudicar-se a inocência e a majestade, delineou o santo no pecador, o filho no mau servo, o melhor rei no pior, enfim, Cristo em Salomão" (*Clavis*, I, 8, Ms. 359, Biblioteca Gregoriana, Trad. do Prof. Dr. Marcos Martinho, área de Língua e Literatura Latina da USP).

<sup>13</sup> Sabemos que é nuclear nos discursos da Restauração o argumento de que era justa a guerra que D. João IV fazia contra a Espanha porque o povo português não havia estabelecido o pacto com os Habsburgos. A tese católica autoriza depor ou matar o rei injusto, o que foi uma razão de Richelieu

## Abstract

This paper concerns redefinitions of moral theology, mainly those related to human will and freedom, elaborated by Jesuit Francisco Suárez in *De legibus* (1612) and *Defensio Fidei* (1613). Both in political and juridical terms, Suárez's doctrine of will affirms the thesis of the preeminence of natural law over positive law, associating it to the modern concept of sovereignty according to which the social contract presupposes the people's will expressed in their act of alienation of power, declaring themselves subjects. The paper proposes that Vieira's texts gloss that theological and political interpretation of will to confirm the universal presence of Grace's natural light in the positive laws of the Portuguese Empire.

Key words: Antônio Vieira; Sermons; Prophetic works; Time; History.

## Referências

- ACCIOLI, Ignacio; AMARAL, Braz do. *Memórias históricas e políticas da Bahia*. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1925, v. II, p. 141.
- AQUINO, Santo Tomás de. "Lectio 3 ad Corinth. XII".
- AQUINO, Santo Tomás de. *Summa theolog.* III, 9, VIII, a.I.
- AQUINO, Santo Tomás de. *Periherméneias*, lectio 2, 3.
- BOTERO, Giovanni. *Da razão de Estado*. Coordenação e introdução de Luís Reis Torgal. Tradução Raffaella Longobardi Ralha. Coimbra, Centro de História da Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra, 1992.
- COURTINE, Jean-François. *Théologie morale et conception du politique chez Suárez*. In: *Nature et empire de la loi. Études suarézienne*s. Editions de l'École des Hautes Études em Sciences Sociales. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1999.

---

ter mandado queimar livros de Suárez em 1614. Principalmente depois da Restauração, em 1660, quando a Coroa portuguesa tenta ampliar o monopólio da violência militar, fiscal e judiciária, a doutrina suareziana do "bem comum" é articulada em dispositivos sócio-culturais de interiorização da violência legal. O providencialismo da doutrina do bem comum dos textos de Vieira visa a centralização do absolutismo monárquico dos Bragança. É útil também lembrar que, para isso, toda a sua obra pressupõe o conceito de "corpo místico" da política católica confirmada no Concílio de Trento. Com os trabalhos de Kantorowicz, Quentin Skinner e Antonio Manuel Hespanha, sabemos que na expressão "corpo místico" convergem duas articulações: uma delas é teológica, o "corpo de Cristo", a hóstia consagrada pela Eucaristia, e, por extensão, a *respublica christiana*, o corpo da Igreja. A outra é jurídica, oriunda da doutrina da *corporatio*, a corporação romana, e da noção medieval de *universitas*, relacionadas à doutrina da *persona publica*, nome dado por Tomás de Aquino à noção jurídica de *persona ficta* ou *persona representata*. Os juristas do Concílio de Trento juntaram à noção de *respublica* a de *corpus mysticum*, fundando com ambas a de *corpo político*. A doutrina do "corpo místico", essencial na centralização do poder monárquico e na conceituação do bem comum, define o estatuto jurídico e político da prática catequética de Vieira no Brasil e no Maranhão e Grão-Pará. Contra os colonos do Maranhão e os bandeirantes de São Paulo, afirma que a escravidão dos índios é ilegal e ilegítima, pois contraria a lei natural e desobedece às leis positivas como heresia maquiavélica que destrói a paz do bem comum. Quanto à escravidão africana, Vieira afirma que sem Pernambuco não há açúcar e sem Angola não há Pernambuco, cabendo aos negros esperar a redenção das almas de seus corpos sofrendores no Céu.

- FAJARDO, D. Diego Saavedra. **Empresas políticas. Idea de un príncipe político-cristiano.** Ed. de Quintin Aldea Vaquero. Madrid: Ed. Nacional, 1976, 2v. Empresa XCI, v. 2.
- FAJARDO, D. Diego Saavedra. **Corona Gótica.** In FERROL, Francisco Murillo. **Saavedra Fajardo y la política del Barroco.** Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1957.
- FERROL, Francisco Murillo. **Saavedra Fajardo y la política del Barroco.** Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1957.
- HESPAÑHA, António Manuel; XAVIER, Ângela Barreto. A representação da sociedade e do Poder. Paradigmas políticos e tradições literária. In: **História de Portugal. O Antigo Regime (1620-1807).** Dir. José Mattoso. Coord. António Manuel Hespanha. Lisboa: Editorial Estampa, 1993. v. 4.
- KANTOROWICZ, Ernst. **Les Deux Corps du Roi.** Traduit de l'anglais par Jean-Philippe Genet et Nicole Genet. Paris: Éditions Gallimard, 1989.
- MATTOSO, José (Dir.); HESPAÑHA, António Manuel (Coord.). **História de Portugal. O Antigo Regime (1620-1807).** Lisboa: Editorial Estampa, 1993. v. 4.
- PÉCORA, Alcir. **Teatro do Sacramento.** A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Vieira. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Campinas: Editora da Universidade de Campinas, 1994.
- SKINNER, Quentin. **The foundations of modern political thought.** Cambridge: Cambridge University Press, 1978, 2v., v. II (The Age of Reformation), p. 160.
- SUÁREZ, Francisco. **De legibus, 1612, Proêmio.**
- SUÁREZ, Francisco. **De legibus, 1612, lib. 3, cap. 2, 11, 7.**
- SUÁREZ, Francisco. **De legibus, 1612, lib. 5, cap. 4, 11.**
- SUÁREZ, Francisco. **De legibus, 1612, lib. 10, cap. 1.**
- SUÁREZ, Francisco. **Defensa de la fé católica y apostólica contra los errores del anglicanismo.** Reproducción anastática de la edición príncipe de Coimbra de 1613. Versión Española por José Ramón Eguillon Muniozgueren, S.I. Con una Introducción General por el Ilmo. Sr. Dr. Don Francisco Alvarez Alvarez, Pbro. Madrid, 1940, 4v.
- VIEIRA, Antônio. **Sermão da Sexagésima (1655).** In: **Sermões.** Porto: Lello & Irmão, 1959, v. I.
- VIEIRA, Antônio. **Sermão dos Bons Anos (1642).** In: **Sermões.** Porto: Lello & Irmão, 1959, v. I, p. 315-342.
- VIEIRA, Antônio. **Sermão de Santo Antônio (1642).** In: **Sermões.** Porto: Lello & Irmão, 1959, v. I.
- VIEIRA, Antônio. **Carta de 1659 para o rei D. Afonso VI.** In: D'AZEVEDO, João Lúcio. **Cartas de Antônio Vieira.** Coimbra, Editora da Universidade de Coimbra, 1918, 3v., v. 1.
- VIEIRA, Antônio. **Carta de 21/7/1695 para o Padre Manuel Luís, SJ.** In: D'AZEVEDO, João Lúcio. **Cartas de Antônio Vieira.** Coimbra, Editora da Universidade de Coimbra, 1918, 3v., v. 1, p. 666-667.
- VIEIRA, Antônio. **Clavis prophetarum, I, 8.** Roma: Biblioteca Gregoriana, Ms. 359.