

POLÍTICA, RELIGIÃO E DIREITOS HUMANOS NO SÉCULO XVII: VIEIRA, LOCKE E BAYLE

BRUNO CARDOSO REIS *

Iremos neste artigo desafiar o mandamento para construir um bom discurso que Vieira declara no Sermão da Sexagésima (1655): os oradores devem falar de uma só matéria. Pois iremos analisar várias matérias - conceito de *poder legítimo*, de *tolerância* religiosa, e de *escravatura* - em três autores distintos: *Vieira, Locke e Bayle*. O que implicou que o próprio esforço feito para contactar directamente com fontes relevantes de cada um dos autores teve de partir de estudos realizados por investigadores especializados em cada uma dessas figuras. A nossa análise tem um ponto de partida que se pode considerar ser o mais natural e específico da História: o de pensar a partir de relações temporais¹. Neste caso o que nos chamou a atenção foi uma certa contemporaneidade de pensamentos e acções no campo político de António Vieira (1606-1697), John Locke (1632-1704) e Pierre Bayle (1647-1706). Apesar de essa contemporaneidade em muito se dever à grande longevidade de Vieira - quando Bayle nasceu, Vieira já tinha 41 anos e Locke 15; e apesar dos distintos locais de nascimento, diferentes línguas e confissões cristãs em que se educaram pareceu-nos que uma comparação se justificava. Eles viveram em realidades distintas, mas, ainda assim, todas elas parte de uma

* Mestrando de História Contemporânea na F. L. L. Bolseiro Praxis XXI.

¹ O que não deve, no entanto, significar inconsciência aos perigos de uma raciocínio simplista do tipo *post hoc, propter hoc*: porque um acontecimento sucede a outro, tal não implica naturalmente que o primeiro seja causa do segundo; ou, porque dois fenómenos coincidem temporalmente, tal não implica que estejam associados de uma forma significativa.

realidade mais genérica - o Ocidente cristão -, partilharam também a fama de precursores dos direitos humanos. Qual o sentido histórico de tal afirmação, e de que forma essa qualificação se pode aplicar a estes três pensadores é a questão que nos propomos como eixo da nossa análise comparativa.

Um ponto comum, indiscutível e bem concreto, a Vieira, Locke e Bayle, é que os três conheceram bem a Holanda. Vieira deslocou-se aí em missão diplomática nos anos de 1646 e 47. Bayle foi aí que viveu exilado até à sua morte, a partir da Revogação do Édito de Nantes que forçou os protestantes como ele a saírem da França². Locke exilou-se também nos Países Baixos durante a década de oitenta quando, com o seu protector o Conde de Shaftsbury, foi forçado a sair de Inglaterra pelo rei Jaime II. Locke e Bayle conheceram-se por essa altura e mantiveram desde então relações cordiais o que não significou um completa coincidência de pontos de vista³. Vieira nunca conheceu pessoalmente qualquer dos dois e, tanto quanto sabemos, nem sequer intelectualmente. O que não significa que não tivesse uma ideia do tipo de ideias defendidas por um e outro. Os três conheciam, portanto, a Holanda, mas faziam dela uma avaliação bem diferente. O que tem certo significado, embora, claro está, não encerre a questão. Vieira considerou esse país, usando uma imagem típica do paroxismo barroco, um «frio e alagado Inferno»⁴. Enquanto que quer Locke, quer Bayle o viram como um lugar de acolhimento, um santuário providencial, um oásis de tolerância. Não se deve, de forma apressada concluir daqui que as críticas de Vieira fossem determinadas pela existência nesse país de liberdades excepcionais para a Europa de então, que os dois pensadores protestantes apreciaram e de que beneficiaram. Havia outras realidades na Holanda em relação às quais Vieira, essas sim, não podia deixar de ser especialmente sensível e crítico, por exemplo: os católicos terem a sua liberdade religiosa seriamente limitada; a Igreja católica ser frequentemente atacada

² Isto depois de uma conversão curta e polémica ao catolicismo.

³ R. Klibansky, «Préface», *Epistola de tolerantia*, J. Locke, ed. biling, Paris, PUF, 1967, p. XXVI ss. Seguimos o texto latino dessa edição, mas traduzindo-o. Quando o consideramos necessário, indicamos entre parêntesis as expressões latinas traduzidas.

⁴ Faremos da seguinte forma referência a *Sermões*, Edição Princeps [E. P.], Off. Miguel Deslandes et al., 14 vols: E. P., III, p. 483. Modernizaremos sempre a ortografia.

pela imprensa aí radicada; esse Estado ser um perigoso inimigo de Portugal, especialmente no seu querido Brasil⁵. E, para alguém como o jesuíta luso-brasileiro habituado ao calor tropical ou ao sol de Portugal, até o clima devia ser, de facto, desagradável. Para avaliar de forma mais rigorosa a relação de Vieira com a Holanda há que acrescentar, ainda, que ele se mostrou disposto a copiar quer o modelo holandês de gestão do comércio colonial⁶, quer a tolerância para com os judeus e cristãos-novos. Mas, se como ele mesmo dizia, até com o diabo se aprende, porque não com os inimigos deste mundo?

Com a preocupação de não forçar nem as semelhanças, nem as diferenças, iremos procurar aprofundar um pouco o sentido da contemporaneidade de três figuras tão ricas quanto Vieira, Locke e Bayle, e da sua caracterização como precursores dos direitos humanos através dos três temas: do poder legítimo, da tolerância e da escravatura.

I. O poder legítimo

É neste campo que as diferenças são mais importantes, elas começam nas próprias modalidades de discurso usadas por cada um dos autores para expor as suas concepções de poder, e são profundas quanto às concepções de poder.

I.1. Em Vieira

Ele surge como o pregador português por excelência, num período de enorme centralidade do Sermão. Foi a grande estrela portuguesa daquele que era - *volens, nolens* - o grande espectáculo da época⁷. O

⁵ Cf. João Francisco Marques, «A paranése patriótica de Vieira no Brasil filipino e primórdios da Restauração», *Brotéria. Cultura e informação*, vol. 145 n.º 4/5 (Out./Nov. 1997), p. 277 ss.

⁶ Passa a defender essa opção junto do rei a partir do seu regresso da Holanda e obtém a criação da Companhia do Maranhão, em 1649, com capitais de cristãos novos.

⁷ O próprio Vieira o refere ainda que de forma crítica: «os ouvintes vêm a pregação como Comédia; e há pregadores que vêm o púlpito como comediantes», «Sermão da Sexagésima», *Sermões*, t.1, Porto, Lello, 1951, p. 34. O termo Comédia é utilizado aqui como sinónimo do teatro em geral, e não apenas do teatro especificamente cómico. Esta acepção do termo mantém-se no francês (E.g. *Comédie Française*).

confronto entre oradores, dada a enorme popularidade da parenética, originava até a formação de «partidos»⁸. Mas se o sermão estava então no centro da vivência da religiosidade, esta estava no centro da vivência da sociedade. Esta centralidade do religioso na sociedade, cuja organização política era legitimada primeira e primordialmente em termos sagrados, resultava numa impregnação mútua que os sermões expressavam. Ou seja, os sermões tinham um grande impacto na sociedade, mas também a sociedade e os seus problemas mais concretos, nomeadamente os políticos, tinham um grande peso na parenética.

Essa centralidade do religioso e a sua interligação com o político expressava-se também no facto de os clérigos surgirem a desempenhar todo o tipo de funções «civis»: ministros, conselheiros, diplomatas.⁹

Uma separação completa entre o campo do religioso e o do político, sendo sempre difícil de conceber em termos absolutos, era então apontada pelos pregadores, católicos ou protestantes, como exactamente o contrário daquilo que era desejável para o bem comum¹⁰. Mesmo se esse organicismo, assente numa comunidade de fé, também colocava grandes problemas numa Europa que, a partir da Reforma, era cada vez mais atravessada por diversas correntes religiosas. Ou seja, num modelo social organicista e num modelo político confes-

⁸ O que por vezes originava tensões sérias que preocupavam as autoridades eclesiais e estatais que chegavam a sentir-se forçadas a intervir. Talvez a mais famosa destas «guerras» de pregadores, em Portugal, tenha sido precisamente entre Vieira e o dominicano frei Tomás.

⁹ Os próprios cargos eclesiásticos eram nos países protestantes vistos como parte do Estado. Mas, mesmo nos Estados católicos, pelo peso dos soberanos na escolha dos responsáveis a situação era, na prática, semelhante. O Tribunal de Consciência e Ordens foi a corporização institucional que ilustrou eloquentemente o quão rotineiro e normal isso podia ser considerado. Este ponto merece, no entanto, maior discussão. E parece claro que algumas das reservas que Vieira encontrou no interior da Companhia de Jesus, tiveram a ver com os riscos que alguns dos seus confrades viam no excessivo comprometimento político de Vieira, e para mais, apoiando medidas controversas. E, ele mesmo, por vezes, parece reconhecer algum valor a estas objecções, e afirma-se condicionado no seu protagonismo político pela sua qualidade de eclesiástico. Cf. *Cartas*, III, J. Lúcio de Azevedo (ed.), Lisboa, IN-CM, 1971, p. 572 ss.

¹⁰ Um tema recorrente nos sermões era o do perigo do afastamento do povo e do rei (e dos seus conselheiros) dos preceitos da fé. Tal era a causa geralmente apontada das grandes e pequenas crises.

sional punha-se a questão de como lidar com a diferença religiosa. E surgiram então respostas, em termos de reflexão e de prática política, que se afastavam da ortodoxia mais vulgarizada, da aplicação estrita da máxima *cuius regius eius et religio*. Foi o caso, em graus e com argumentos diversos, dos três autores que analisámos.

Mas, regressando especificamente a Vieira, ele é exemplo dessa impregnação entre religioso e político. A qual, aliás, não negava e via como natural. De tal forma que, de acordo com um plano de publicação por ele elaborado, um dos volumes da edição *princeps* da sua Parenética foi intitulado *Sermões políticos e morais*. Se havia algo de original em Vieira não era o seu carácter político, mas sim o alto grau de tensão, mas também de convivência, entre, por um lado, o sonho e esperança do Quinto-Império, e, por outro, a sua enorme vontade de agir no concreto. Ou seja, de um pragmatismo que, não sendo de forma alguma destituído de princípios, estava numa relação complexa, tensa mas também rica, com eles ¹¹.

Quanto à escatologia veiriana, a verdade é que toda a forma de utopia tem um sentido político ¹². No caso de Vieira, a «sua» utopia não pretendia ser mais do que a re-apresentação da promessa bíblica do Reino de Deus na Terra. Ainda assim, ele inova, dentro de certos limites. Não, quanto aos fins últimos que são os evangélicos (como eles os entendia), mas sim quanto aos meios de lá chegar. De facto, o profético jesuíta concebeu uma missão divina para Portugal, comparável à de Israel para o Antigo Testamento, assente no sebastianismo de raiz bandárrica ¹³. O messianismo sebástico insere-se, por sua vez, num arquétipo - o do Salvador - que é também ele profundamente religioso e político ¹⁴. Com uma marca essencial neste caso, que é a do nacionalismo. Estes aspectos político-religiosos de nacionalismo messiânico estão todos eles bem presentes em Vieira. Pelo

¹¹ Como refere R. Cantel, *Prophétisme et Messianisme dans l'oeuvre d'Antonio Vieira*, Paris, Eds. Hispano-Americanas, 1960, p. 141-42: «Au moment où son imagination semble l'éloigner le plus des réalités, son sens pratique n'est jamais loin de se manifester.»

¹² Pois, na medida em que consiste no apresentar de uma sociedade ideal alternativa destaca, por essa via, os aspectos da sociedade *real* considerados como negativos.

¹³ R. Cantel, *op. cit.*, passim, refere sobejamente este aspecto.

¹⁴ No sermão que em 1642 prenuncia na celebração do aniversário de D. João IV afirma biblicamente: «Salus nostra in manu tua est».

menos até aos últimos anos da sua vida, altura em que revestiu o seu messianismo de uma espiritualidade cada vez mais acentuada¹⁵.

Ora, se não há dúvida que foi o brilho de Vieira como pregador que logo lhe granjeou a atenção geral, quando desembarcou em Portugal a seguir à Restauração, estamos também convencidos de que, não deixou de pesar muito, no acesso franco e na grande influência que depressa alcançou junto do rei D. João IV, a sua capacidade de canalizar esse sebastianismo - o grande motor do nacionalismo português durante todo o período filipino -, através da sua eloquência, no sentido pragmático da consolidação da Dinastia brigantina¹⁶.

¹⁵ Também é verdade que então a sua influência política tinha sido muito substancialmente reduzida, e alguns dos seus maiores empenhos, em termos de alteração da realidade nacional, tinham sido gorados. Não excluimos um amadurecimento puramente pessoal de Vieira no sentido de um afastamento da sua Esperança Escatológica do mais simplesmente político e do mais estritamente nacional. Levando a uma maior espiritualização do seu discurso ilustrado pela *Clavis Prophetarum*, cuja edição está presentemente a ser preparada pelo P.^o António Lopes, s. j. Mas, parece-nos que há elementos exógenos - impossibilidade e inutilidade de uma acção concreta junto do centro decisório e consolidação da independência nacional - que não poderão ser afastados, à partida, da compreensão dessa mudança. Aliás ponderar estas não implica que consideremos essa inflexão vieiriana como fruto de uma opção fria e consciente, mas mais como uma opção natural quando, simultaneamente, Vieira viu assegurada a independência do país e se desiludiu com o rumo que este seguia.

¹⁶ A. Vieira «Sermão dos Bons Anos», *Sermões*, t. 3, Porto, Lello, 1959, pp. 315-342 e «Sermão das Exéquias de El-Rei D. João IV», t.15, *op. cit.*, pp. 303-321, em que afirmava que das profecias a respeito de Portugal, a mais difícil já se cumprira (a recuperação da Independência), e portanto todas as outras esperanças para o país não podiam parecer exageradas. Essa Restauração dera-se de forma inesperada e num rei que não era o esperado, apesar de ser o soberano legítimo, e neste sentido fala do Encoberto «a olhos visto». O Encoberto era portanto D. João IV e não D. Sebastião para o qual o sebastianismo providencialmente desviara a atenção do inimigo castelhano. Agora havia que perceber isso e que deixar de esperar o que não fora mais que um fantasma para assombrar espanhóis. Cf. o estudo clássico de João Lúcio de Azevedo, «O Político», *História de António Vieira*, Lisboa, t. 1, Liv.^a Clássica Ed.^a, 1918, pp. 57-194; e a síntese recente Fernando T. da Fonseca, «A man for all seasons: A acção de A. Vieira na conjuntura da Restauração», *Brotéria. Cultura e informação*, vol. 145 n.º 4/5 (Out./Nov. 1997), pp. 303-320. Na mesma revista João Francisco Marques afirma a respeito do dito «Sermão dos Bons Anos» - art. cit., p. 297: «A festa [...] da Circuncisão de Jesus [...] a um espírito [...] traquejado na arte da acomodação da Bíblia aos acontecimentos ocorridos [...] permitia-lhe [...] tirar concludentes e oportunas ilações práticas que se impunham na correlação com as acções do tempo.»

O que não significa que aí - como foi acusação frequente - vejamos apenas frio cálculo¹⁷.

Em todo o caso, e como pregador régio, Vieira não praticava apenas os elogios ou prometia grandes sucessos futuros. Fazia também críticas e indicava alternativas para as dificuldades presentes. E isto no púlpito, ou, directa e pessoalmente, junto do rei. A profundidade das críticas e a ousadia das alternativas propostas são reveladoras da personalidade arrojada de Vieira. Mas o simples facto de as fazer correspondia ao que era esperado do pregador em geral e, para a grande política nacional, especificamente do pregador régio¹⁸. Vieira conformava-se ao modelo do profetismo bíblico que surgia como indissociável da realeza de direito divino do Antigo Testamento, fonte por excelência de modelos para o Monarca cristão¹⁹.

A esta sua concepção do seu próprio papel e do da Igreja Católica corresponde a formulação doutrinária sistematizada de Francisco Suárez (jesuíta espanhol que fora professor em Coimbra). Esta, data do início do século XVII e visava particularmente a situação política e religiosa inglesa: era uma resposta sistemática à reafirmação por Jaime I, rei da Escócia e Inglaterra, do poder supremo do rei de direito divino sobre a Igreja. Suárez defendia, pelo contrário, um conceito de legitimidade do poder que, partindo também da escolha divina, no entanto, se exprimia através do assentimento do povo²⁰; mas do

¹⁷ A capacidade persuasora de Vieira, parece-nos ser, em muito, atribuída ao seu auto-convencimento do que pregava. E o soberano, D. João IV, de uma piedade profunda, dificilmente consentiria numa manobra de fria manipulação.

¹⁸ Apesar de logo a partir do seu primeiro contacto com a corte ter beneficiado do favor do rei, só a partir de 1644 foi oficialmente Pregador Régio.

¹⁹ Se os exemplos de David e Salomão mostravam que o rei escolhido por Deus não era necessariamente sem mácula, também apresentavam como o mais grave dos pecados daqueles que detêm o poder o de reprimir o mensageiro de Deus. Pois o profeta estava encarregado por Deus, justamente, de denunciar os vícios do povo e do rei e de prenunciar os castigos que sobre eles cairiam se não se arrependessem e emendassem. André Neher - «Prophétie et royauté», *L'Essence du profétisme*, 2^e ed., Paris, Calmann-Lévi, 1983, pp. 261-64 - mostra até que extremo podia chegar o papel tutelar que os profetas se atribuíam em relação à realeza vetero-testamentária.

²⁰ Afirma Vieira a este respeito: «os Reis todos receberam o domínio e jurisdição da mão e consenso dos Povos», *Sermões*, IV, p. 215, cit. V. P. Valente, «A Sociedade, o Estado e a História na Obra de António Vieira ...», *Estudos sobre a Crise Nacional*, Lisboa, IN-CM, 1980, p. 172.

povo enquanto corpo de fiéis, i.e., crentes no verdadeiro Deus, confessores da verdadeira Fé tal como ela era ditada pela sua cabeça, a Igreja. Era lógico, partindo dos princípios de que partia que tivesse defendido essa posição: não faria sentido que o verdadeiro Deus se pudesse exprimir através de hereges.

Vieira, ao contrário desse famoso jurista e professor jesuíta espanhol, não parece preocupado em dar uma sistematização doutrinal às suas convicções políticas. Mas a sua acção e as suas palavras neste campo são abundantes e claras. E mostram que o padre português partilhava um quadro político-teológico muito próximo da doutrina elaborada, ou re-elaborada, por Suárez²¹. Tivesse ou não um conhecimento directo deste último²².

O jesuíta português, no entanto, e de forma apenas aparentemente paradoxal revelar-se-ia, acima de tudo, um defensor do papel do rei. Que o Soberano deveria exercer o seu poder de forma moderada e «aconselhada», sem dúvida. Que o seu poder vinha de Deus, e que era pelo amor do povo cristão pelo seu Príncipe que essa escolha providencial se manifestava, sem dúvida. Mas, que o poder real pudesse sofrer alguma limitação legal e em termos institucionais era, para Vieira, inaceitável. Um rei não podia negar a sua natureza e tornar-se vassalo, da mesma forma que não podia tornar-se herético ou cismático. Por outras palavras, o Príncipe cristão escolhido por Deus, através do amor do povo, era um soberano absoluto²³. Esta defesa por Vieira do poder régio não nos parece poder ser devidamente compreendida desligada da sua experiência em dois pontos fundamentais: o de ter sido o rei D. João IV o grande apoio dos seus projec-

²¹ Re-elaboração será o termo mais rigoroso tendo em conta os longos antecedentes destas teses especialmente do tomismo medieval.

²² V. P. Valente - *cap. et op. cit.*, p. 153 - afirma a respeito desta proximidade das ideias políticas Vieira relativamente às de Suárez, que este «talvez seja - mas é impossível saber - a sua fonte directa».

²³ «O Rei sujeito à vontade alheia não é senhor. É Rei súbdito, é Rei não Rei.» In *E. P.*, VII, p. 506. V. P. Valente - *cap. et op. cit.*, p. 75 - conclui da análise desta questão em Vieira, que para ele «O poder absoluto é [...] necessário à conservação da sociedade», e a Soberania era, por natureza, sinónima de *pleno poder* na linha de Bodin. E cita a passagem em que Vieira afirma que sociedade onde o poder real não é soberano «não é Reino, é confusão» (ibidem, VII, p. 505). Pode-se encontrar aqui a sintética definição das posições de defesa do direito divino dos reis que Locke procurou combater com a sua defesa da possibilidade de uma liberdade ordenada, e de que o despotismo de direito divino, esse sim, é que institua a desordem.

tos; e o de a independência nacional aparecer como indissociável da existência de um rei natural, sendo o seu poder ainda tão frágil²⁴. Parece-nos ser de realçar que esta apologia do poder real não se afastava fundamentalmente, como poderá parecer, da teoria mais «liberal» de um Suárez. Daí falarmos de apenas *aparentemente* ser paradoxal. Na realidade, a posição de Vieira não significava que o rei pudesse deixar de respeitar os mandamentos de Deus, a lei natural, e mesmo os costumes do reino (as «constituições antigas»²⁵). Bem pelo contrário, o que é tornado claro em várias ocasiões. Por exemplo quando o pregador utiliza a impressiva imagem de que os reis da terra usam a púrpura emprestada do guarda-roupa de Deus, enquanto a este aprouver²⁶. Ou ainda, pelo próprio papel providencial que Vieira reservava na sua Escatologia ao rei de Portugal. Pois este último seria o árbitro supremo no mundo *porque* estava plenamente integrado nos planos divinos. Ou seja: Suárez acentuava os limites do direito natural e da religião face a um rei cismático; Vieira acentuava os poderes de um régio protector, D. João IV, que sabia ser de uma fé profunda e em quem via um instrumento central para a realização do plano de Deus na Terra. A base doutrinal de que partiam era a mesma, simplesmente, não a aplicavam a circunstâncias semelhantes.

Portanto, faz todo o sentido que Vieira não se ocupasse da questão da legitimação e da organização do poder no sentido de potenciar

²⁴ Daí todo o seu contínuo interesse nos casamentos principescos. Cf. R. Cantel, *op. cit.*, p. 16.

²⁵ *E. P.* VII, 506. Noutro passo Vieira afirma também inequivocamente: «A verdadeira política é o temor a Deus [...] e a verdadeira arte de reinar é guardar a sua lei», *E. P.* III, p. 318. V. P. Valente, *cap. et op. cit.*, pp. 176-77 comenta este último aspecto: «nem mesmo a lei positiva pode o príncipe violar consoante os seus interesses. A estabilidade da ordem social requer que os cidadãos tenham confiança na lei e a respeitem, e tal exige [...] que o príncipe seja o primeiro a respeitar as suas próprias leis.» Esta referência torna evidente a filiação de Vieira na longa tradição no pensamento político cristão da apologia da «standing Rule» como forma de combater o poder arbitrário, a qual, através de Locke, se tornará central no liberalismo. E que conduziu aliás ao conceito de uma Constituição escrita com limitações de revisão, à noção de uma *Bill of Rights*, de uma Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão... A este respeito cf. também a nota 40.

²⁶ «Ah! Se os reis e os monarcas considerassem que as púrpuras que vestem lhas empresta Deus da sua guarda-roupa, para que representem o papel de reis enquanto ele for servido!», *História do Futuro*, I, in *Obras Escolhidas*, A, Sérgio e H. Cidade (eds.), vol. IX, Lisboa, Liv. Sá da Costa, 1953, p. 49.

o papel do *populus* no político. Pode-se mesmo presumir que se oporia à transformação do *statu quo* nesse sentido. A representação popular em Cortes não deveria limitar o poder do rei, mas sim, permitir o leal aconselhamento e a denúncia de abusos. Numa situação inteiramente extraordinária de Tirania ou Usurpação - caso da ocupação do trono por uma dinastia ilegítima e estrangeira - as Cortes podiam ser o *instrumento da eleição divina* do Soberano legítimo. Mas, claramente, a assunção pelas Cortes portuguesas de um papel mais marcadamente representativo era algo que não mereceria o seu empenho. E a questão esteve, de certa forma, na ordem do dia, não só com a eleição de D. João IV e do futuro D. Pedro II como regente, com poucos anos de intervalo, como também, com a tentativa de obter do soberano a garantia da periodicidade na convocação de Cortes, assim como com uma espécie de institucionalização permanente através da Junta dos Três Estados²⁷.

Na medida em que estas instituições representativas ou que a ideia de contra-poderes foram elementos fundamentais na institucionalização de determinados direitos políticos, não pode haver dúvidas de que Vieira, ao contrário de Locke, não foi um precursor dos direitos humanos naquela componente dos direitos políticos de cidadania que estes incluem. Há, no entanto, elementos na sua concepção do poder legítimo e na sua acção crítica junto dele que mostram que, apesar da sua apologia do Soberano como detentor de todo o Poder, ele não o considerava, nem ilimitado, nem infalível. Ainda que as suas posições nos possam parecer contraditórias - à luz da matriz liberal de concepção do poder hoje generalizada -, em rigor, o «absolutismo cristão» do tipo do de Vieira não pode ser reduzido simplisticamente ao que nos possa parecer, *a priori*, como o absolutismo. Aliás, as contradições são difíceis de evitar em qualquer espécie de discurso. E o discurso político de todos os tempos parece especialmente vulnerável a elas.

²⁷ Não só a periodicidade não vingou, como a Junta, sem uma verdadeira autonomia face à Coroa, acabou por ser o alibi para a progressiva extinção das próprias Cortes. Cf. P. Cardim «Cortes», *História de Portugal. IV. O Antigo Regime (1620-1807)*, J. Mattoso (dir.), [Lisboa], Círculo de Leitores, 1992, pp. 145-150.

I.2. Em Locke

Este pensador político inglês, ao contrário de Vieira, via no Parlamento e no princípio representativo que ele encarnava, o elemento indispensável de legitimação da ordem política. Não pode portanto haver dúvidas de que houve entre Locke e Vieira diferenças fundamentais na concepção do poder legítimo e, como consequência, diferenças não menos fundamentais na forma como cada um via a relação do poder com a religião.

As diferenças entre Locke e Vieira estenderam-se também às modalidades de discurso que usaram. Locke foi educado num ambiente religioso, numa Universidade de Oxford estritamente ligada à Igreja anglicana. Em Inglaterra nessa época, a figura do pregador gozava também de grande prestígio. No entanto, a oratória de qualquer espécie, nunca foi a sua vocação. Manteve-se sempre afastado do seu palco mais natural e destacado em Inglaterra, o Parlamento. Isto apesar de Locke ter exercido grande influência política a partir da Gloriosa Revolução de 1688, e pudesse, com o seu prestígio como o mais importante apologista do novo *statu quo*, ter entrado com facilidade na Câmara dos Comuns²⁸.

O discurso de Locke sobre o político foi pois inteiramente pensado para a escrita e leitura, como uma legitimação bem argumentada do novo *statu quo* pós 1688 que consolidasse intelectualmente essa *Glorious Revolution*. Usou para esse fim essencialmente a modalidade erudita do Tratado, que assentava no discurso escolástico reformado pelo erudição humanista do Renascimento²⁹, através do qual

²⁸ No período anterior à Revolução, estava entre as suas funções como secretário do Conde de Shaftesbury, a de preparar os discursos desse líder político que - quer como membro da Câmara dos Pares, quer como Primeiro-ministro (1671-72 e 1679-81) - teve de fazer numerosas intervenções políticas. No entanto, claramente, não se sentia com vocação para ser ele a proferi-las. E na medida em que beneficiou da influência política que a protecção de Shaftesbury primeiro e depois os seus escritos lhe deram, foi sempre no sentido de lhe ser concedido o exercício de altos cargos administrativos em que a oratória era inteiramente dispensável. Foi o caso da *Comission of Appeals* e da *Comission on Trade, Navigation and Colonies*. Nesta última tinha a responsabilidade de supervisionar todo o comércio e navegação com as colónias inglesas da Coroa. O que inevitavelmente lhe deu um certo conhecimento do peso da escravatura nos empreendimentos coloniais ingleses.

²⁹ Foi o caso da obra central em termos de filosofia política que são *The Two Treatises of Government*....

procurava, pela segurança e vastidão do aparato crítico, reforçar a credibilidade do seu esforço de legitimação da fórmula política «constitucional» inglesa, tão excepcional na Europa da época. O filósofo inglês recorreu também ao discurso epistolar. Este tinha uma grande popularidade na Europa de então e uma grande tradição no Cristianismo e é nesse quadro que se percebe que Locke tenha publicado uma *Epistola de Tolerantia*.

Relativamente às suas crenças religiosas, ainda que Locke tivesse sempre veementemente reafirmado a sua fé cristã, elas apareceram na época como suficientemente indefinidas para motivarem acusações de deísmo e mesmo de descrença. Em análises que procuram ser rigorosas aparece geralmente classificado entre os anglicanos *latitudinários* que consideravam a tolerância e o questionamento como elemento fundamental da própria fé cristã³⁰. Portanto Locke partilhou com Vieira e Bayle uma certa distância - que levantou resistência e lhes criou incômodos - em relação à fé tradicional do seu país³¹.

Quanto à natureza do esforço de legitimação do novo regime inglês que Locke empreendeu, ele passava, desde logo, pela afirmação da distinção entre político e religioso como algo de fundamental, ponto que não era aceite - ou pelo menos essa era a acusação que lhe era imputada - pelo rei inglês deposto, Jaime II, e pelos seus partidários e que Vieira também não aceitava. Aliás o pregador português, de forma coerente com as suas posições políticas e religiosas, deixou do-

³⁰ O protector de Locke, Shaftesbury, era apresentado como exemplo perfeito do anglicano *latitudinário*. É-lhe atribuída a frase paradigmática de que os homens razoáveis («men of sense») partilhavam todos a mesma religião. E interrogado sobre qual ela era, afirmou que os homens razoáveis nunca dizem («never tell»). Por outro lado há obras de Locke que ficaram como marcos dessa sensibilidade, como sejam: *Reasonableness of Christianity* (1695) e *Vindication...* (1696) e *Second Vindication...* (1697) em defesa dessa primeira obra. (Cf. os comentários de R. Polin «Introduction», *Epistola de Tolerantia*, *op. cit.*, p. XLI ss.) Esta era uma sensibilidade religiosa em que a tolerância aparecia como o principal critério de distinção da verdadeira Igreja cristã, cf. *Epistola de Tolerantia*, *op. cit.*, p. 2: «tolerantia, breviter respondeo, hoc mihi videri praecipuum verae ecclesiae criterium.» Ou seja, (e em resposta à pergunta do seu correspondente quanto à sua opinião relativamente à tolerância, Locke começa por afirmar que), nos termos mais sintéticos possíveis, para ele a tolerância é o grande critério que permite distinguir a verdadeira igreja.

³¹ No caso de Locke e Vieira, no entanto, essa diferença não chegou a significar ruptura. No caso de Bayle ela representava primeiro uma corrente de fé, distinta da da maioria dos franceses e depois, a excomunhão da própria comunidade huguenote.

cumentada a sua simpatia por esse príncipe³². Locke, pelo contrário, considerava que o político era, pelos fins como pelos meios, algo de inteiramente natural, humano, deste mundo³³. Os seus fins deveriam ser a liberdade ordenada e a paz justa por meio de leis estáveis consensualmente aceites por uma assembleia representativa do conjunto da comunidade e garantidas pelo poder de coacção do Estado. Quanto ao religioso, para o filósofo inglês, ele tinha por fim único a salvação da alma. E portanto pelo seu fim, mas também pelos meios para chegar a esse fim - que não podiam entrar em contradição com ele - a religião não poderia ser senão uma empresa estritamente espiritual. Nenhuma religião poderia reclamar para si qualquer espécie de relação necessária com a forma de organização do poder neste mundo. A única sanção religiosa de que se podia usar legitimamente era a expulsão dos dissidentes e a ameaça espiritual de que assim ficariam excluídos dos salvos por Deus no Além.

A legitimidade política passava assim, em Locke, do Céu para a Sociedade³⁴. E, de facto, para este filósofo ela nascia tão só do res-

³² Quanto à situação política inglesa não há lugar para dúvidas sobre os sentimentos de Vieira que afirma em 1675: «O atrevimento de Inglaterra é horrendo mas muito natural da fereza daqueles bárbaros. O Duque de York [futuro Jaime II], se perder a coroa de tão má terra, não lhe faltará a do Céu» - carta de 8.5.1679 in *Cartas*, III, Lisboa, IN-CM, 1971, p. 397. E de facto este Duque católico, que entretanto se tornara o rei Jaime II por morte de Carlos II (este era casado com a filha de D. João IV, Catarina de Bragança, facto que reforçava o interesse de Vieira pela situação) veio a ser deposto por via da Revolução de 1688 de que Locke foi o campeão intelectual. O seu afastamento foi justificado precisamente pelas razões que levavam Vieira a apreciá-lo: procurar aplicar a Inglaterra um modelo de governo mais próximo dos Estados católicos do Continente europeu e querer entregar a Igreja Anglicana e o seu estatuto de confissão de Estado à Igreja Católica. As suas iniciativas nesse sentido merecem várias referências na correspondência de Vieira, sempre com simpatia, pois abririam caminho «ao reparo dessa monarquia», como refere em carta de 7.11.1675 (*Cartas*, III, *op. cit.*, p. 334). Pelo que, ainda que não tenhamos conhecimento de comentários de Vieira aos acontecimentos ingleses de 1688, não há lugar a dúvida quanto ao que seriam os seus sentimentos por essa concretização dos seus temores.

³³ Como declara na *Epistola de Tolerantia*, p. 10: «Respublica [...] videtur societas hominum solummodo ad bona civilia conservanda promovendaque constituta.» Ou seja, «A República ou seja a sociedade humana foi formada somente com vista à promoção e conservação dos bens civis.»

³⁴ Ainda que seja certo que Locke continuou a reservar um papel indispensável na constituição dessa Sociedade politicamente organizada à crença religiosa, mas como meio e não como fim último. Ele considerava que uma Comunidade or-

peito pelas leis consensualmente aceites numa comunidade politicamente organizada. A legitimidade da religião, essa estava e devia estar, inteiramente no campo da consciência. Que cada um, em consciência, decida formar com outros uma comunidade de fé, uma Igreja, deve ser expressão de uma ligação inteiramente voluntária. Uma Igreja era, na sua definição, uma «*societas spontanea*»³⁵, portanto, para Locke não havia nada de mais estranho e ilegítimo do que o *compellere entrare*³⁶. O entendimento não podia ser forçado por elementos exógenos a entender o que não entendia, a aceitar o que não aceitava. A verdade só devia e só podia impor-se por si mesma. E não só não necessitava como rejeitava, pela sua natureza mesma, que algo fora de si a fizesse prevalecer³⁷. Mais ainda, afirmava o pensador inglês, a tentativa do Estado impor uma determinada fé, só podia resultar em ameaças perigosas para os seus legítimos objectivos: defender a liberdade e manter a ordem e a paz. Esta posição não era, em

ganizada politicamente como *Trust* não podia dispensar o juramento. E não concebia que os ateus pudessem fazer um juramento válido, ou, pelo menos, que a sua validade fosse aceite pelos crentes. Isto porque os ateus não podiam jurar «Por Deus». E não lhe passava pela cabeça que qualquer outra forma de juramento pudesse ser consensualmente aceite e merecesse igual crédito.

³⁵ *Ibidem*, p. 26. Afirma mais adiante, *ibidem* (p. 50): «Aquelas coisas, respeitantes à igreja e ao culto divino, indiferentes pela sua natureza [em relação ao político] estão situadas fora da jurisdição do magistrado; pois que nessa medida não têm relação com os assuntos civis: na igreja não se trata senão da salvação das almas, por isso não interessa ao Estado nem à sociedade se é usado este ou aquele rito.»

³⁶ Afirma a propósito na *Epistola de Tolerantia*, *op. cit.*, p. 12: «Cura animorum non potest pertinere ad ministerium civilem quia tute illius potestas consistit in coactione.» Ou seja «O cuidado das almas não pode pertencer ao ministério civil porque todo o seu poder consiste na coacção». Vieira afirma o contrário, ver citação nota 25. Para este último como refere Vasco Pulido Valente, *op. cit.*, p. 183: «A função essencial do poder político consiste, assim, em auxiliar a salvação dos súbditos de que é responsável temporalmente.»

³⁷ «Si quis ad animae salutem dogma aliquod vel cultum aplecit velit, ex animo credat oportet dogma illud verum esse [...]; huiusmodi vero persuasione animis instillare poena quaevis minime potest. Luce opus est ut mutetur animi sententia, quam nullo modo foeneratur corporis supplicium.» *Ibidem*, p. 14. Ou seja, «Se alguém quer, para salvação da alma adoptar qualquer dogma ou culto, é preciso que acredite do fundo da sua alma que tal é verdadeiro [...] enquanto que de forma alguma uma penalidade, qualquer que seja, pode instilar nos espíritos uma verdadeira convicção. É necessária uma luz para mudar o juízo do espírito que de forma alguma pode resultar do suplício do corpo.»

Locke, um simples raciocínio abstracto. Era também o produto de uma experiência pessoal bem recente: a da guerra civil inglesa dos anos de 1642-46 e de todos os conflitos que se lhe seguiram, de que a revolução de 1689 era a última manifestação. Ele temia que esses confrontos se tornassem endémicos se alguma medida de separação e tolerância religiosa não fosse aplicada de imediato.

Portanto, para Locke, não só não era necessária uma relação de tipo confessional entre o poder político e religioso como, pelo contrário, ela era absolutamente de evitar. Nas situações excepcionais em que admitia que essa separação não fosse possível, parecia-lhe claro que era ao político, e não ao religioso - como afirmavam Suárez e Vieira -, que teria de caber a primazia. Era político o poder deste mundo. Ainda que esse poder primacial, sobretudo em relação ao religioso, devesse ser exercido com extrema moderação nos meios e apenas quando por via do religioso os seus fins fundamentais estivessem em risco de ser atingidos³⁸. Como cristão Locke acreditava num apelo último para o Julgamento Divino. O espiritual teria desta forma, pode argumentar-se, uma primazia última para ele. Mas, e assim se salva a coerência lógica da posição lockiana, essa era uma crença pessoal e, em todo o caso, essa primazia era inevitavelmente espiritual, ou seja, só se manifestaria plenamente fora deste mundo...

Há ainda que comentar a ideia da *moderação* do poder legítimo que surge quer em Vieira quer em Locke. Esta semelhança é, até certo ponto, ilusória. Enquanto em Locke a moderação era de tal forma central nas suas ideias políticas que determinava a forma como concebia a constituição do poder legítimo, em Vieira, o facto de o poder ser exercido de forma moderada era um importante elemento legitimador na medida em que surgia como prova da ausência da Tirania, mas era sobretudo a expressão de uma virtude voluntária e pessoal do soberano. Ou seja, não afectava a forma de constituição do poder, mas apenas a forma como um Soberano todo poderoso o exercia, enquanto que para Locke um poder legítimo tinha de ser um poder legalmente limitado. Limitado por leis aceites pela maioria dos representantes

³⁸ *Epistola de Tolerantia*, p. 78: «Nulla dogmata, humanae societati vel bonis moribus ad societatem civilem conservandam necessariis adversa et contraria, a magistratus sunt toleranda.» Ou seja «Nenhuns dogmas, opostos e contrários à sociedade humana ou aos bons costumes necessários à conservação da sociedade civil, devem ser tolerados pelo magistrado.»

legítimos do conjunto dos cidadãos, as quais deviam ser tão estáveis quanto possível como segurança adicional contra as arbitrariedades³⁹. O Estado tem por fim assegurar a liberdade de todos e castigar os abusos de alguns. A sua legitimidade resultava, para Locke, tão só da cessão pelo conjunto dos cidadãos daquele mínimo indispensável de direitos para gozarem dos restantes em segurança numa comunidade organizada⁴⁰. Por isso o Estado estaria destituído de fundamento a partir do momento em que se arrogasse uma legitimidade própria e absoluta. É o que Locke exprime no conceito de poder como *Trust*. Com a utilização desse termo ele procurava revestir esta concepção política da evidência do *commom sense* invocando a *common law* inglesa que estabelecia duras penas para o *trustee* que utilizasse em proveito próprios os bens que lhe haviam sido confiados⁴¹.

Pelo contrário, como referimos, para Vieira, o Soberano por princípio não devia sofrer limitação aos seus poderes, devia ser um e uno. Mesmo se defendeu a ideia de que o poder vem de Deus *per populum* - na linha da argumentação amplamente invocada pela propaganda portuguesa pela Europa para legitimar da Restauração - esta intervenção popular não era concebida como permanente: uma vez

³⁹ Neste ponto Vieira com a sua defesa das «constituições antigas» como limite ao poder soberano aproximava-se, de facto, de Locke. Ver nota 25.

⁴⁰ E.g. J. Locke, *Two Treatises...*, *op. cit.*, II, 22-23 (pp. 283-84): «*Freedom of Men under Government*, is, to have a standing Rule to live by, common to every one of that Society, and made by the Legislative Power erected in it [...] This *Freedom* from Absolute, Arbitrary Power, is so necessary to, and closely joyned with a Man's Preservation, that he cannot part with it.»

⁴¹ E não *Contract*, pois não existe igualdade de direitos e deveres entres as duas partes, mas antes e como num *Trust*, os governantes devem prestar contas e atender primordialmente aos interesses dos governados. J. Locke, *The Two Treatises...*, *op. cit.*, e.g. II, 156 (p. 371). Cf. os comentários a este respeito de Peter Laslett, «Introduction», *op. cit.*, pp. 114-117. Quanto às concepções de Vieira relativamente às origens da sociedade política e à sua natureza cf. V. P. Valente, *cap. et op. cit.*, Lisboa, IN-CM, 1980, pp. 131-134. Parece-nos curioso como se pode aproximar neste aspecto Vieira de Locke. É um facto que o jesuíta tinha uma visão profundamente negativa da sociedade e da política efectivamente existentes, típica dos messiânicos. Mas a função de ambas na realização do Fim último, acabava por, em parte, as remir; e, sobretudo, as suas noções: do homem como criado livre por Deus, mas feito escravo por outros homens, por um lado; e de que quem manda como servo dos servos, por outro; podem aproximar-se de Locke quando este insiste em que Deus quis o homem livre, e de os governantes têm de se comportar como *trustees* dos governados.

concedido o poder, este cabia inteiramente a quem fosse designado Soberano, ou seja, Vice-Cristo para o temporal⁴². O que Vieira não era, era um absolutista racionalista e laico. O seu «absolutismo cristão» implica limitações morais (ainda que não legais) importantes em relação ao detentor do poder. Para Locke essas limitações morais do poder não eram suficientes ou não eram reais. Sobretudo, a base teológico-política em que assentavam essas posições era, para ele, falsa e perigosa. Como justificação da sua posição de separação tão completa quanto possível entre o político e religioso, ele argumentava precisamente com o que considerava serem poderes arbitrários reclamados pelos soberanos em nome do direito divino⁴³. Daí que o elemento central sobretudo do primeiro dos *Two Treatises of Government* seja a rejeição da imagem tradicional da realeza como paternidade adâmica da *Patriarcha* de Filmer, e de que Vieira também era defensor. Para o doutrinador inglês resultava claro que aceitar isso implicaria aceitar uma doutrina da servidão natural, enquanto que para ele os homens eram naturalmente livres por terem sido dotados de razão pelo seu Criador. Nem mesmo Deus quis salvar o homem contra a vontade e entendimento deste. E foi assim, livres, que Ele nos criou. Ora, se o fez, não era certamente para sermos depois totalmente sujeitos a outrém com quem partilhávamos a mesma natureza e como tal muito inferior a Ele⁴⁴. O absolutismo tradicional era assim habilmente apresentado por Locke como culpado daquilo de que ele acusava o liberalismo: impiedade.

O poder paternal era para o liberal inglês, de facto, natural. Mas era também naturalmente temporário, pois destinava-se apenas a

⁴² V. P. Valente, *cap. et op. cit.*, pp. 170-171 - refere-se ao conceito recorrente de Vice-Cristo aplicado aos reis como par temporal do Vice-Cristo papal para o religioso, estando para tal qualificado como Sucessor de Adão (como o Papa o era como sucessor de S. Pedro). Esta noção de uma legitimidade política assente numa sucessão adâmica é precisamente o objecto principal das críticas de Locke nos *Two Treatises...*

⁴³ J. Locke, *The Two Treatises...*, *op. cit.*, I, 3 (p. 142). Em que critica aqueles «who would flatter princes with an Opinion, that they have a Divine Right to absolute Power [...]. To make way for this doctrine they have denied Mankind a Right to natural Freedom».

⁴⁴ J. Locke, *Two Treatises...*, *op. cit.*, I, 4 (p. 142-43): «they tell us, we are all born Slaves [...] as if Divine Authority hath subjected us to the ilimited Will of another.»

suplementar uma razão ainda em formação. Quando este processo formativo terminava, em qualquer tempo e sociedade, passava-se naturalmente da menoridade à maioridade plena⁴⁵. Ou seja, para Locke era evidente que a paternidade não podia ser utilizada como modelo para uma sociedade política de cidadãos adultos⁴⁶. Isso seria atentar contra o próprio plano divino⁴⁷.

Em suma Vieira e Locke ora se aproximam ora se distanciam, mas as categorias de base que estruturam o seu pensamento político são basicamente distintas. Em Vieira o elemento mais central e constante da sua vida e obra foi a esperança no Quinto Império como concretização do Reino de Deus na Terra. A realização de uma Unidade perfeita de todos os homens sob um Senhor Absoluto e inteiramente Justo. À luz desse ideal não podia aceitar uma separação entre o político e o religioso como a que defendia Locke como elemento central para se obter a paz civil. Para o jesuíta português as posições do inglês apareceriam como uma ímpia inversão da hierarquia natural e uma negação da paz verdadeira que era o Quinto Império. Mas se Deus era Verdade - uma Verdade que para Vieira era acima de tudo esse plano escatológico - parecia-lhe claro que não podia ser forçado. Daí a sua

⁴⁵ J. Locke, *Two Treatises...*, *op. cit.*, II, 55 (p. 504): «*Children*, I confess are not born in this full state of *Equality*, though they are born to it. Their Parents have a sort of Rule and Jurisdiction over them when they come into the World, and for some time after, but 'tis a temporary one. The Bonds of this Subjection are like the Swandling Cloths they are wrapt up in, and supported by, in the weakness of their Infancy. Age and Reason as they grow up, loosen them till at length they drop quite off, and leave a Man at his own free Disposal.» E mais adiante *Ibidem*, II, 58 (p. 306): «*The Power*, then, that Parents have over their Children, arise from that Duty that is incumbent on them, to care of their Off-spring during the imperfect state of Childhood.»

⁴⁶ Os patriarcas bíblicos não podiam ser considerados modelares, pois, como era evidente no caso de Adão (frequentemente evocado pelos defensores dessas ideias), eles exerciam um duplo poder - paternal e político - num grupo extremamente restrito que era família e sociedade política ao mesmo tempo. Seria má fé ou mau entendimento evocar tão excepcionais circunstâncias como as que existiam no tempo de Adão para modelo obrigatório de toda a sociedade política. O Primeiro Tratado foi escrito por Locke em resposta a Filmer, apologista dos Stuarts, que no *De Patriarca*, segue precisamente esta linha de argumentação, cf. J. Locke, *The Two Treatises...*, *op. cit.*, I, 1-16 (pp. 141-151) e 125 (p. 232).

⁴⁷ J. Locke, *The Two Treatises...*, *op. cit.*, II, 56-57 (p. 305) refere que Deus criou Adão e todos os homens que dele descendem seres racionais e livres. Todos os homens são desta forma Vigários de Adão.

contestação dos meios inquisitoriais - do *compellere entrare* - na forma de lidar com o problema da diversidade religiosa. Este é um aspecto em que se aproxima de Locke, como veremos adiante.

Mas há outros pontos importantes comuns a Vieira e Locke. Ambos aparecem como sumamente preocupados com o problema da paz civil. O que nos recorda que o século XVII foi um período de profunda agitação e enorme instabilidade política, social e religiosa e de graves conflitos armados internos e inter-estatais por toda a Europa. Ambos tinham por isso, para além de outros, um fim pragmático para a sua reflexão neste campo: apoiar uma situação política nova que consideravam mais justa e desejavam fosse estável.

Ambos funcionaram portanto como conselheiros e inspiradores dos mais altos círculos dum poder novo. Daí que outro ponto comum seja, muitas vezes, procurarem um equilíbrio entre, por um lado, um enquadramento mais abstracto e mais geral, forma também de ajudar os políticos a verem para além do estrito horizonte do momento e por outro lado, a necessidade de demonstrar ao poder que os grandes objectivos que lhe eram propostos eram minimamente realizáveis, que valia a pena empenhar-se neles.

I.3. Em Bayle

Bayle viveu uma relação com o poder inteiramente diferente da de Locke e Vieira. Foi um permanente expatriado, totalmente marginalizado em relação aos detentores de poder, o que talvez explique o seu menor interesse pelas questões políticas em si mesmas. Preocupou-se principalmente com a forma como o político se deveria relacionar com o religioso. Essa foi a grande questão da sua vida⁴⁸. A conjugação destes dois aspectos parece-nos, por sua vez, ajudar a explicar a forma predominantemente pragmática e historicista como viu a questão da legitimidade do poder. Visto que as suas ideias tão radicalmente inovadoras no campo da liberdade de consciência religiosa motivaram frequentes acusações contra ele de procurar promover a desordem ou de não se preocupar com as suas consequências em termos de (falta de) ordem pública, Bayle tinha um bom motivo

⁴⁸ Não só no sentido de que foi determinante da sua obra, mas também, da sua vida - foi ela que o forçou a viver grande parte da sua existência e a morrer fora do seu país.

para nas suas reflexões políticas mostrar que isso era falso. Há também que ter em conta que usou como metodologia de base do seu pensamento a crítica histórica. O que se reflecte na modalidade de estruturação do discurso que privilegiou: o dicionário ⁴⁹.

Por tudo isso não é de espantar que a diversidade de formas de poder através da história e nas diferentes regiões do globo, lhe parecesse, tal como a diversidade de formas religiosas, legítima e natural. De facto, considerava que não se podia encontrar um critério absolutamente racional de legitimação do poder, antes este seria legítimo na medida em que se ativesse aos costumes dominantes na região e no tempo em que se situava, na medida em que correspondesse às expectativas generalizadas face a ele ⁵⁰. O cidadão deveria, por sua vez, agir na sua relação com o poder de acordo com os deveres tradicionais na sua sociedade. Cidadania, legitimidade política e Fé, são portanto relativizadas, ainda que, dentro do espírito racionalista que o marca, Bayle não deixe de considerar o Cristianismo e o Absolutismo, não como modelos absolutos, mas sim, como os mais de acordo com o homem racional, ou mais exactamente, de acordo com os preconceitos de um racionalista francês e cristão ⁵¹.

A sua posição face à monarquia francesa que o tinha forçado ao exílio é exemplar a esse respeito. De facto, apesar de ter sido a republicana Holanda a acolhê-lo, sempre se manifestou muito respeitoso da Coroa francesa, ao contrário de muitos dos seus compatriotas aí exilados. O republicanismo seria um dever, mas para os holandeses. Os franceses, mesmo os protestantes agravados pela revogação do Édito de Nantes, deviam continuar a esperar que um rei justo corri-

⁴⁹ Bayle distingue-se, portanto, completamente de Vieira e de Locke na modalidade de discurso. Ele antecipa o grande género do século das Luzes que teve o seu corolário na *Enciclopédia Francesa*. A multiplicidade organizada que o sistema de entradas alfabéticas de um dicionário permitia, era para o pensador francês ideal para o seu projecto de desfazer os infinitos erros difundidos pelo preconceito através da «arma da verdade» - a crítica histórica.

⁵⁰ CF. E. Labrousse, *Pierre Bayle*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 478, et passim.

⁵¹ Recorde-se que as tentativas «liberalizadoras» da Fronda tinham terminado em guerra civil e em *pogroms* anti-católicos e anti-protestantes. E que o grande alvo do racionalismo de Bayle, a superstição, não o levava a sentir grande respeito pela maior parte das religiões mundiais, sobretudo as politeístas. Ele não abandona o conceito de Religião Verdadeira. E admite que para ele, ela é o cristianismo, mas não vê forma de o provar.

gisse a situação no futuro⁵². Esta posição «absolutista» de Bayle não é tão surpreendente quanta possa parecer. Tendo em conta a situação francesa - com o enorme peso do Catolicismo em todos os organismos intermédios - não era disparatado pensar que apenas uma autoridade real forte poderia fazer respeitar medidas de tolerância⁵³. Portanto neste ponto - a natureza do poder legítimo - Bayle não compartilhou dos pontos de vista do seu amigo Locke e aproximou-se, sem o saber, claro está, das posições de Vieira⁵⁴. Na noção da necessidade e justiça da separação do poder civil do religioso, aproximou-se, por sua vez do inglês.

Analisando em termos gerais estes três autores, pensamos poder afirmar-se que eles são sinais e motores de um período de transição em que a relação entre o religioso e o poder político começou a ser vista como dispensável, como era defendido por Locke e Bayle, mas em que este tipo de posição ainda levantava numerosas resistências, entre as quais a de Vieira. Há que realçar em relação a este aspecto que o conceito de uma religião inteiramente privada era muito mais fácil de aceitar por pensadores de formação protestante. O Protestantismo, de facto, destacava o conceito de fé como consciência e busca individual⁵⁵. Vieira, sacerdote de um catolicismo tridentino centrado nos sacramentos públicos, muito mais dificilmente poderia aceitar tal concepção do religioso.

Vieira não foi em termos de ideias políticas, um liberal, doutrina política que então e sobretudo pela pena de Locke se começava a estruturar. Tal era de esperar em alguém, como era o caso do pregador

⁵² E. Labrousse, «BAYLE, Pierre», *Enciclopedia Universalis*, 10 ed., vol. 3, Paris, 1977, p. 920: «Bayle voyait dans la révocation de l'édit de Nantes un abus déplorable que, cependant, n'infirmait pas la valeur du système absolutiste à ses yeux le moins mauvais qui fût.»

⁵³ Assim o afirma E. Labrousse, *op. cit.*, p. 554: «c'est d'un primauté plus accentuée du pouvoir civil qu'il attend la seule barrière efficace aux intrusions persécutrices des Églises.»

⁵⁴ A caracterização que E. Labrousse - *op. cit.*, p. 552 - faz da sua posição relativamente à liberdade de expressão é bem ilustrativa dessa proximidade de Bayle em relação a Vieira: «sa théorie politique [...] l'engage à faire dépendre les conditions de l'exercice de la liberté de conscience, nos pas de droits [...] mais de l'équité du Prince».

⁵⁵ Ainda que tradicionalmente, as suas correntes mais importantes, ao contrário de Locke ou Bayle, fossem profundamente regalistas.

português, tão marcado pelo providencialismo, i.e., pela ideia da onipotência de Deus. Mas isso não significa que fosse adepto daquilo que hoje chamaríamos uma ditadura - conceito que se pode aproximar do de tirania, então corrente - como vimos na sua insistência nos limites morais do poder soberano. Para Vieira todo o poder é de Deus e para Deus. Não poupa portanto os promotores da *Realpolitik*, quando se digna descer até eles, como quando ataca aqueles que «estudam pelas malícias de Tácito, e de outros indignos de se pronunciarem seus nomes» ou, quando denuncia a «falsa razão de estado»⁵⁶.

Da nossa análise comparativa, resulta, afinal, que foi Bayle, que na época surgia como um pensador perigosamente revolucionário e que na memória recente será, talvez, dos pensadores setecentistas o que mais tem sido apontado como um precursor dos direitos humanos, quem, no entanto, mais retirava legitimidade a qualquer alteração substancial do *statu quo* político de cada Estado⁵⁷. Se Vieira não foi um liberal, também o não foi Bayle. Se isso é condição para se ser considerado precursor dos direitos humanos, então, ambos falham o teste.

Locke aparece com uma posição mais próxima da teoria política actual e, não por acaso, já que foi o patriarca do pensamento político liberal, elemento filosófico central na concepção de legitimidade dos sistemas políticos ocidentais contemporâneos. É necessário, no entanto, não deixar que a familiaridade dos princípios esconda que o regime político que ele efectivamente apoiava e defendia na sua época, como o que mais se aproximava da sua doutrina, assentava numa estrutura social e institucional que tinha a par de elementos modernizadores importantes - do *Habeas Corpus* ao poder do Parlamento - outros muitos elementos que o aproximavam da situação no resto do Ocidente europeu - do peso ainda muito grande do rei e da nobreza, à exclusão de muitos cidadãos dos direitos políticos e mesmo civis por razões religiosas.

⁵⁶ *Obras Escolhidas*, vol. IV, Lisboa, Liv. Sá da Costa, 1951, p. 130.

⁵⁷ Vieira, por contraste afirmava ao rei, a propósito das críticas contra as mudanças que propõe no tratamento da questão dos cristãos novos: «ainda que seja verdade que as leis se devem conservar sem alteração e fugir-se quanto puder ser da mudança delas, contudo não há maior virtude que mudarem-se quando o tempo e a ocasião o pede.» *Obras Escolhidas*, vol. IV, *op. cit.*, p. 129.

II. A tolerância

A tolerância estabelece uma hierarquia e uma fronteira. Estabelece uma hierarquia porque há os que toleram e abaixo destes os que são tolerados; os primeiros são os sujeitos da tolerância, os outros são os objectos (ou não) dessa tolerância. E estabelece uma fronteira entre aquilo que é tolerado e o que já não o pode ser para que a tolerância se distinga do indiferentismo ou do laxismo, de que é frequentemente acusada. A *liberdade de consciência* deve, por isso e em rigor, ser diferenciada da tolerância, ainda que historicamente se filie nela e no uso comum os dois vocábulos sejam frequentemente confundidos. Já que a liberdade de consciência estabelece como princípio a ideia de que dentro de determinadas regras comuns de comportamento, todos podem pensar e acreditar no que entenderem.

II.1. Em Vieira

Embora - tanto quanto nos foi possível apurar - ele nunca tenha utilizado a expressão «tolerância», ao contrário de Locke e Bayle em cujos escritos ela abunda, foi, sem qualquer dúvida, uma das grandes preocupações do jesuíta, defender junto do rei alguma fórmula de tolerância para com os cristãos-novos, e isto desde 1643 e até à sua partida definitiva para o Brasil em 1681⁵⁸. Durante a sua estadia junto do Papa (1669-1675) foi esse o grande objecto da sua preocupação. Pareceu-lhe ser um dever de justiça em vista dos abusos da Inquisição ser do interesse nacional em vista das enormes riquezas dos cristãos-novos que não só se perdiam mas iam fortalecer os nossos inimigos que os acolhiam, e, sobretudo, estar inteiramente de acordo com o plano divino como o indicava o facto de o papa autorizar não uma, mas duas sinagogas em Roma⁵⁹.

⁵⁸ Uma boa síntese actualizada em P. Calafate, «António Vieira ou o elogio da tolerância», *Brotéria*, vol. 145, n.º 4/5 cit., pp. 361-73. Para a nossa interpretação da questão foi essencial o ensaio de A. J. Saraiva, «António Vieira, Menasseh Ben Israel e o Quinto Império», *História e Utopia. Ensaios sobre Vieira*, Lisboa, ICLP-ME, 1992, pp. 75-107. Assim como a obra de R. Cantel já citada.

⁵⁹ Cf. «Proposta feita a El-Rei D. João IV (...) da necessidade que tinha de admitir os judeus mercadores...», *Obras Escolhidas*, vol. IV, *op. cit.*, pp. 1-26. Ou estas afirmações que faz na sua correspondência: «não pode ser santo nem tribunal

Vieira foi, portanto, inegavelmente apologeta da tolerância para com os judeus conversos. Para com o marranismo, mais do que propriamente para com o judaísmo «impenitente», ainda que mesmo este, que não podia ser tão claramente defendido, pareça merecer-lhe certa condescendência. O jesuíta, numa linguagem profética, parece-nos mesmo o defensor da institucionalização dessa tolerância do marranismo. A comparação que fez com a, então recente, União da Igreja Ortodoxa da Ucrânia e Ruténia com Roma, parece-nos ir no sentido de defender uma aceitação pelo Papa da manutenção dos ritos judaicos pelos judeus conversos, para o quanto antes, e até como sinal e meio de acelerar a aproximação do Reino do fim dos tempos. De facto, parece-nos ao menos admissível a hipótese, que aquilo que refere relativamente «*ao menos*» ao Templo de Salomão, centro do Reino de Deus na Terra, faria sentido aplicar de forma mais generalizada, *hic et nunc*.

Subjacente a esta posição de Vieira pensamos estar uma leitura peculiar do marranismo em termos não de uma falsa conversão, mas tão só de um apego ritual - «os Hebreus (...) tenacíssimos aos seus ritos» - do mesmo tipo que o dos ortodoxos (os «Cismáticos Gregos» na linguagem tridentina de Vieira)⁶⁰. Não se reuniam os judeus plena-

governando-se com estilos ou injustos ou injustamente praticados, com irremediáveis danos, não digo já do temporal do reino, mas da inocência, da verdade e da mesma fé. (...) Enfim a nossa fé tem degenerado em loucura (...) pois perseguem judeus sinceramente convertidos enquanto o Papa deixa aos judeus duas sinagogas.» *Cartas*, II, *op. cit.*, p. 549-50.

⁶⁰ As citações são de *História do Futuro*, parte II, in *Obras Escolhidas*, vol. IX, Lisboa, Liv. Sá da Costa, 1953, pp. 185 e 186 resp. Os judeus perseveraram numa Aliança com Deus que caducou e em rituais já sem sentido, mas ambos formaram parte respeitabilíssima e indispensável do plano divino. São devoções e ritos que tinham tido um papel fundamental na relação com Deus. Ora se até o próprio papa Gregório Magno os admitia em relações a sacrifícios pagãos, desde que passassem a ser realizados em intenção do verdadeiro Deus... Cf. «...trata do sacrifício da Lei antiga, que se não-de restabelecer», *História do Futuro*, parte II, *op. cit.*, pp. 182-86 e «Dificuldades dos sacrifícios e cerimónias legais», *ibidem*, pp. 213-221. E tal como refere aí, e de forma mais sintética numa carta, ainda na actualidade a Santa Sé reconhece essa dificuldade, e a necessidade de preservar o fundamental, cedendo no secundário: «Lo cierto es, como me há enseñado la experiencia, que ni à los Judios, ni à los Herejes, ni à los Ateos, [...] se le há de negar todo, sino lo que es contrario y incompatible com la verdadera Fé; porque esta condescendencia, aun quando no es mas que condescendencia, sin certeza o probabilidade de su parte, ayuda mucho à que ablanden de su obstinacion y se reduzgan: en que tenemos por exemplo la misma

mente ao rebanho católico por uma compreensível relutância em abandonar um passado venerabilíssimo⁶¹. Admitia, em suma, a sobrevivência de um determinado grau de diferença e identidade judaica no interior do catolicismo, em termos dos rituais que não do fundo da fé. O que justificava em termos da doutrina católica tradicional da tolerância de ritos ancestrais como um mal menor em face do mal maior a combater - a heresia e ao paganismo⁶².

Esta posição não significou portanto qualquer abalo à sua ideia de haver uma só Fé e Igreja verdadeira, a Católica, único caminho para a salvação. Antes resultava precisamente da força da sua convicção na verdade dessa asserção e nas promessas proféticas de que todos os judeus se converteriam até ao fim dos tempos⁶³. O que, no entanto, não deixava de implicar uma grande coragem ao desafiar

Iglesia Romana, en todo lo que há concedido à los Schismaticos de la Griega.» (*Cartas*, III, *op. cit.*, p. 805). No mesmo sentido *História do Futuro*, II, *op. cit.*, pp. 217-218.

⁶¹ Tanto que os Apóstolos na Igreja primitiva dispuseram de tal forma que os cristãos de origem judia dos primeiros tempos do cristianismo: «poderem conservar alguns dos seus ritos», *ibidem*, p. 215. E bem próximo de nós surge «aquele memorável exemplo dos ritos mistos-arábicos [...] por cuja permissão os Árabes abraçaram a Igreja Romana», *idem*. Trata-se de uma referência aos residuais ritos moçárabes.

⁶² Vejam-se estas significativas palavras no memorial intitulado «Proposta que fez ao (...) rei D. João IV (...) sobre a mudança de estilos do Santo Ofício (...)», em 1646, in *Obras Escolhidas*, *op. cit.*, pp. 54-55: «Se o dinheiro dos Judeus de Portugal está sustentando as armas dos Holandeses, para que estendam pelo Mundo as seitas de Calvino e de Lutero, não é maior serviço de Deus [...] que sirva esse dinheiro às armas do rei mais católico. [...] o fim por que Deus mandou ao Mundo o Reino de Portugal, não foi a fé dos Judeus, senão a conversão dos Gentios [...] Vossa Majestade e os ministros da fé estão por este título obrigados a procurar principalmente a fé da Gentilidade, ainda que seja atendendo menos à fé dos Judeus, e com detrimento dela.»

No tratamento tolerante que recomenda dos ritos judaicos, está bem presente a tendência dos jesuítas para anteciparem - para desgraça própria - toda a polémica actual da missionação como inculturação. De facto a Companhia de Jesus esteve no século XVII no centro dos casos mais visíveis de tentativas de flexibilidade em termos rituais para facilitar a missionação. Um, a União de 1594 de Brest-Litovsk, foi uma acção bem sucedida dos jesuítas polacos. O outro foi a questão dos Ritos confucionistas aos antepassados, na China, em que os jesuítas falharam a tentativa de convencer o Papado em os considerar como «indiferentes», passo segundo eles indispensável para o sucesso da missionação nessa orgulhosa Nação.

⁶³ E. g. «Proposta feita a El-Rei D. João IV...», art. et *op. cit.*, p. 24-26.

preconceitos corporizados numa poderosíssima instituição, a cidadela do Rossio. Termo que ele mesmo, consciente desse poderio, utilizou para designar a Inquisição e a sua sede sita nessa praça Lisboa⁶⁴. O que esta tolerância não fazia era pôr em causa o estatuto da verdadeira fé. Não correspondia ao aceitar, em princípio, a legitimidade plena da diferença, mas resultava de uma avaliação do meio de melhor concorrer para o triunfo predestinado da Igreja e de uma transfiguração católica de rituais outros⁶⁵.

A Vieira parecia-lhe claro que a Inquisição utilizava métodos injustos e anti-evangélicos (e foi por aí que começou o seu confronto, pela defesa de uma reforma que eliminasse esses abusos, e não pela extinção desse organismo). Ao perseguir os cristãos-novos, que Vieira acreditava serem, em boa parte, convertidos sinceros, ela contrariava por grave preconceito racista, uma dinâmica de conversão que era indispensável para a realização do plano divino⁶⁶.

Em relação ao protestantismo e ao ateísmo a posição de Vieira não foi tão taxativa, e sobretudo, o seu interesse foi muito mais reduzido, senão nulo. Reconhecia também em relação a eles, mas falando a propósito dos cristãos-novos e do judaísmo, que era melhor observar uma certa tolerância no esforço de os converter. Mas, e ainda que lhe parecesse claro que no fim dos tempos se converteriam também em grande número, nenhuma tolerância institucional havia

⁶⁴ *Cartas*, III, *op. cit.*, pp. 117-118.

⁶⁵ Tendo citado as instruções Gregório Magno ao primeiro Arcebispo de Cantuária no sentido de ceder nas questões dos rituais comenta: «o qual, aproveitando o próprio exemplo de Deus inventou um modo pelo qual os povos, tenazmente aferrados aos seus ritos, em parte os conservassem, em parte os perdessem [...]. Assim [...] mudando o culto dos sacrifícios antigos e a fé judaica, o povo que deve ser afastado do uso das suas cerimónias legais, não será privado da alegria que delas recebia», *História do Futuro*, II, *op. cit.*, p. 221.

⁶⁶ Afirma Vieira a este respeito - *ibidem*, p. 132 - : «O sangue é o que Deus deu [...] o procedimento é o que cada um fez por si com liberdade [...] por isso é razão que seja defeito em cada um o mau procedimento. Mas [...] descender deste ou daquele sangue, não é defeito nenhum em quem o tem; de outro modo teria culpa no homem, não o que ele obrou, senão o que Deus fez. [...] A Lei de Cristo é uma só, um só baptismo, e igual a graça [...] sem distinção de pessoas; esta se havia de praticar em Portugal, como se pratica em toda a Cristandade. Oh lástima! [...] Que venha um hereje protestante [...] e que convertido, fique logo cristão-velho! E que um português baptizado ao outro dia do seu nascimento, [...] quarto e quinto neto de avós baptizados, haja sempre de ser cristão-novo!»

que observar em relação a eles⁶⁷. Não os havia portugueses (ao contrário dos muitos e bons patriotas cristãos-novos e judeus); os Estados protestantes eram o maior perigo para a presença portuguesa no mundo e o nosso esforço evangelizador, elemento indispensável para a concretização do Quinto Império. Sobretudo, Vieira considera que os «hereges» (e ateus) eram culpados de terem preferido o erro e a divisão, à verdade e à unidade; culpados de, levados pelos dois «monstros mais que infernais do nosso século», Lutero e Calvino, se terem afastado da verdadeira fé, por uma «heresia» que considerava resultar de estes estarem «deliberados a se apartar da Igreja, e seguir os impulsos do apetite», pelo que «os canonizaram por virtudes»⁶⁸.

II.2. Em Locke

Vimos como Locke considerava que o político e o religioso se deviam manter tanto quanto possível separados, mas na medida em que tal não fosse possível, devia ser o religioso a submeter-se, enquanto o político deveria moderar-se nas exigências de submissão. Este equilíbrio resultou de uma evolução do autor inglês. O primeiro aspecto, foi muito acentuado por ele quando começou a escrever sobre estes temas logo em 1660 (aquando da restauração da monarquia e da igreja anglicana), enquanto que quando publicou a *Epistola de Tolerantia*, em 1689, e nos seus escritos posteriores, ainda que mantenha o essencial da sua argumentação, passou a acentuar as reservas a qualquer intervenção política no religioso⁶⁹.

O elemento-chave na construção da doutrina da tolerância de Locke foi o princípio de que todos os cultos que aceitassem não interferir na esfera pública deviam ser autorizados, pois que o poder político deveria interferir o menos possível no campo religioso. E a

⁶⁷ Refere com evidente pena, porque significavam o afastamento desse objetivo as «perdas que provocaram: «escureceram o lume da razão e da Fé, cegaram e levaram brutalmente após si tanta parte do mundo Setentrional e Nações do Norte (...)», cit. R. Cantel, *op. cit.*, p. 156. Este autor faz uma análise da questão da relação de Vieira com o protestantismo, com citações interessantes.

⁶⁸ A primeira citação de *E. P.*, I, p. 813. A segunda em *Cartas*, III, *op. cit.*, p. 38.

⁶⁹ *Civil Magistrate*, e. 7, f.º 13 e 15 cit. «Introduction», *Epistola de Tolerantia*, *op. cit.*, p. LXXV.

religião, quanto aos seus fins próprios deveria ter toda a autonomia, e na sua existência material deveria conformar-se, sem exceções, às regras jurídicas gerais. Ponto em que se afasta resolutamente do *mainstream* protestante que era regalista.

Portanto verifica-se a existência em Locke de uma transfiguração da doutrina clássica da tolerância. Havia uma *hierarquia*, mas não entre uma Confissão de Estado e outras, e sim: entre o *político*, espaço de comunidade assente, não na supressão da diversidade, mas na necessidade de um consenso civil; e o *religioso que por ele era tolerado* como espaço de inteira diversidade, onde nenhum consenso era requerido ou necessário para a paz civil. Quanto ao *limite* era o da aceitação por parte do religioso daquilo que Locke entendia ser o seu campo exclusivo, a salvação das almas por via da consciência individual. Desta definição do religioso legítimo, e portanto tolerável, estavam automaticamente excluídos os católicos e os ateus⁷⁰. Os católicos porque para o doutrinador inglês eles negavam todos os aspectos fundamentais desta posição, e, desde logo, porque obedeciam a um soberano estrangeiro, i.e., ao Papa. Os ateus porque sendo incapazes de fazer juramento válido (pois não temiam o castigo divino que era a sua garantia), e portanto de assumir qualquer contrato, se auto-excluía por essa via do eixo fundamental de estruturação da sociedade⁷¹.

II.3. Em Bayle

É sobretudo relativamente a este aspecto da sua obra que se justifica a sua imagem de inovador radical. E não há dúvida de que o conceito de tolerância, como ele o entendia, foi o eixo central do seu pensamento⁷². Segundo Bayle havia que ser incansável na denúncia do erro e da superstição, numa actividade de crítica histórica que considerava ser o aspecto que verdadeiramente definia a humani-

⁷⁰ Recorde-se que a justificação da deposição do rei Jaime II e do afastamento da sucessão dos seus descendentes directos, foi a proclamação por acto do parlamento inglês de que apenas poderiam aceder ao trono os herdeiros dos direitos dinásticos que se mantivessem fiéis ao Anglicanismo.

⁷¹ *Epistola de Tolerantia*, *op. cit.*, pp. 18 e 78.

⁷² Exemplarmente definido na seguinte máxima sua: «il peut faire que le persecuté ne vaille rien, mais le presécuteur est toujours injuste.» cit. E. Labrousse, *op. cit.*, p. 524.

dade. O facto de o homem ser um ente racional, não significava que o fosse inteiramente, por isso não estava isento do erro, significava, isso sim, que tinha a possibilidade de continuamente combater o preconceito pela razão. Isso só seria possível onde reinasse a liberdade de investigar, de questionar, de colocar em causa as crenças assentes na autoridade e não na análise. Pois a verdade era um caminho em que apenas a argumentação, a demonstração e a experiência podiam fazer prova, e nunca um qualquer *Diktat* do Estado ou da Igreja. Seria negar a sua natureza pensar que se poderia impô-la (o mesmo diz Locke, ou Vieira na medida que a concebe como o plano divino para a história). Este é um ponto que convém realçar, pois revela uma unidade crucial dos três pensadores enquanto precursores dos direitos humanos: a verdade só prevalecerá por si, não faz sentido tentar forçá-la. Mas Vieira e Locke não extraem daí conclusões de tanta abertura em termos de liberdade de pensamento como Bayle⁷³.

De facto, o que distinguiu este pensador francês foi a ideia de que a tolerância devia ser ilimitada. Isto, em princípio e para fazer sentido. Ninguém, nem mesmo os católicos, ou os ateus, na medida em que se limitassem a uma adesão privada à sua crença ou descrença, devia ser perseguido por razões de consciência⁷⁴. No entanto continuava a haver quem afirmasse que tão lata tolerância representava um risco inaceitável para o poder político. Bayle reconhecia que a simples diversidade da crença podia ser foco de conflitos. Ou seja, que

⁷³ Cf. E. Labrousse, *op. cit.*, nota 37 (p. 554) refere que Bayle na altura da publicação do dicionário conhecia já a *Epistola de Tolerantia* e o seu verdadeiro autor. E considera também que há que distinguir a liberdade de consciência de Bayle, e a simples tolerância de Locke.

⁷⁴ Comenta Labrousse, para Bayle havia uma necessidade lógica que obrigava a que, se se condenasse uma perseguição, se condenassem todas: «en cette recontre, on ne sauroit trouver de juste milieu: il faut tout ou rien», *op. cit.*, p. 523. Ele considera ridículo, revelador de uma mentalidade de «briga infantil» o facto das diversas religiões, aonde estavam no poder perseguiam as outras crenças em nome da verdade, aonde a não estavam, e eram perseguidas em nome dessa mesma lógica, gritavam injustiça e martírio: «une des plus grandes imperfections de l'esprit humain, c'est que nous jugeons presque toujours des choses par rapport à nous. (...) ainsi on donne différens noms aux mêmes choses, selon l'intérêt qu'on y a.». E por isso conclui «il n'aurait rien de plus propre à faire du monde un sanglant Théâtre de confusion et de carnage que d'établir pour principe «que tous ceux qui sont persuadés de la vérité de leur Religion sont en droit d'exterminer toutes les autres», cit. *ibid.*, pp. 524-25.

não bastava afirmar o princípio da separação do político do religioso para ela se dar, como por magia. E que portanto o poder poder-se-ia ver obrigado em nome da paz civil a eliminar essa diferença do interior do estado⁷⁵. Acabava, por isso, por considerar como provas de tolerância mínimas aceitáveis, o facto de o poder instalado vir a autorizar aos indesejáveis o exílio voluntário e a posse dos seus bens. Isto era o que na sua opinião cruelmente falhara em França⁷⁶. Mas considerava que esses conflitos político-religiosos não eram inevitáveis, antes resultavam de um círculo vicioso que havia que combater.

Para os que vêem Bayle como essencialmente um idealista neste campo, convém referir que ele acentuava o facto de que ainda que esta crença na tolerância lhe parecesse inteiramente natural e de acordo com a verdadeira religião - no sentido de que quem estivesse sinceramente convencido da verdade da sua crença, não teria razões para recorrer à força para a fazer prevalecer - ela também correspondia aos interesses reais dos Estados. Estes só criavam causas de dissensão ao associarem-se absolutamente a uma crença. A ideia de que as crenças heterodoxas só por si punham em causa a legitimidade do Estado resultava do pressuposto intolerante de que em cada Estado devia caber uma confissão apenas. Aliás, como se aos príncipes - que muito mais deviam importar a Deus que os simples súbditos - não fosse exigida a mesma unidade na fé que aos súbditos⁷⁷.

Há portanto em Bayle um curioso contraste na coexistência de uma grande abertura de princípio com uma exigência muito modesta, como mínimo de humanidade é certo, aos Estados no que respeita ao tratamento da diversidade religiosa. Mínimo que equivalia a uma espécie de *compellere exire* e que aliás supunha implicitamente que nalgum lado existisse um santuário que aceitasse acolher esses exilados.

Compellere exire que era aliás por ele considerado não só como um direito mas mesmo como um dever das comunidades de fé, face a membros que se afastassem excessivamente da tradição comum, mas

⁷⁵ «[C]e n'est pas la fausseté des opinions qu'il faut prendre garde quand on veut savoir si elles doivent être tolérées dans un Etat, mais à l'opposition qu'elles ont à la tranquillité et à la sûreté publique.» Cit. *ibid.*, p. 547.

⁷⁶ E. Labrousse, *op. cit.*, p. 546 ss.

⁷⁷ «si la multiplicité des Religions nuit à un État, c'est uniquement parce que l'une ne veut pas tolérer l'autre, mais l'engloutir par la voie des persécutions [...] tout le désordre vient non pas de la tolérance, mais de la non-tolérance.» Cit. E. Labrousse, *op. cit.*, p. 518.

sem que daí pudesse resultar qualquer direito de exercer penas temporais sobre eles. Estas deviam, tal como a fé, ser inteiramente espirituais⁷⁸, no que estava em pleno acordo com Locke.

E para os que vêm na raiz da apologia da tolerância em Bayle a obra de um céptico, convém acentuar o facto de ele nunca ter negado a existência de uma só religião verdadeira (ponto em que está de acordo com Locke e com Vieira). O que sucedia era que (tal como Locke e ao contrário de Vieira) ele considerava que não era possível estabelecer com certeza qual ela fosse, de forma empírica e racional (e assim também quanto à existência da divindade), e portanto a fé não podia ser senão convicção, e, esta é sempre subjectiva, não fazendo sentido procurar impô-la a outrém.

Locke e Bayle como Vieira afirmavam-se cristãos. E afirmavam extrair daí, de alguma forma, a sua apologia da tolerância. Locke e Bayle pela natureza essencialmente pacífica e não-violenta que atribuíam ao cristianismo. Vieira sobretudo pela forma como entendia a sua natureza profética. Para os dois primeiros era negar a natureza do cristianismo exercer violência sobre outros para os levar a acreditar. Para Vieira era exercer violência ilegítima e sobretudo demonstrar desconfiança face ao plano divino perseguir judeus e mais ainda judeus convertidos. Esta não é portanto a tolerância puramente racionalista de um deísta do século XVIII como Voltaire.

Ela é claramente muito mais restrita nos casos de Vieira e Locke do que no de Bayle. Na prática, no entanto, Bayle e Vieira aproximam-se muito quanto ao que deveria ser o ponto de partida mínimo dessa tolerância religiosa: imunidade de pessoas e dos bens, e possibilidade de exílio voluntário com garantia contra o confisco punitivo dos bens. Vieira insistia, também, particularmente na crítica ao uso da tortura e ao processo fechado da Inquisição portuguesa⁷⁹. E Bayle e Locke aproximavam-se na concepção da tolerância como al-

⁷⁸ E. Labrousse - *ibidem*, p. 538 - caracteriza-o assim neste aspecto: «s'il adjure les ecclésiastiques d'être tolérants, il ne préconise pas la tolérance ecclésiastique. Non seulement il reconnaît aus Eglises le droit d'expulser qui bon leur semble, mais il leur fait un devoir à l'égard de ceux qui s'écarteraient sensiblement des doctrines reçues.»

⁷⁹ A Inquisição portuguesa ao elaborar os seus processos podia partir de denúncias anónimas e não dava a conhecer ao acusado com exactidão aquilo de que era acusado e por quem.

go natural devido à impossibilidade de se alcançar um consenso universal em torno de uma fé única como a verdadeira e querida por Deus⁸⁰. Aproximavam-se, sobretudo, no afirmar da natureza da religião legítima em termos de fé privada claramente de raiz protestante.

A distinção fundamental estava, como referimos, no facto de em relação a Bayle se ter de o considerar não como um simples precursor, mas efectivamente como o primeiro a formular o conceito de liberdade de crença tal como ele actualmente é acolhido nas declarações de direitos do homem. Já que ele advogou, como princípio, a supressão, em termos civis, de toda a hierarquia entre crenças e em relação à descrença.

III. A escravatura

III.1. Em Vieira

Esta é uma questão complexa, pois foi uma daquelas em que o desejo do pregador régio de afirmar princípios que pudessem ser aplicados se revelou mais difícil. Cedo se apercebeu de que os índios legalmente livres eram na realidade tanto ou mais servos do que os escravos não-emancipados. Os governadores portugueses do Brasil, como afirmou em carta ao rei, usavam-nos como seus e tratavam-nos como alheios. Apercebeu-se também de que não seria possível manter a empresa colonial sem trabalho servil. Ora a colonização era condição da actividade missionária nas novas terras, por muitas dificuldades que também lhe criasse, o que lhe parecia essencial, pois o expandir a Fé por todo o Mundo criava as condições para a Segunda Vinda de Cristo e o estabelecimento do Reino de Deus na Terra.

A escravatura foi objecto do seu primeiro sermão, ainda antes de ser ordenado, a uma confraria de escravos negros. E sempre que sobre ela se pronunciou nunca deixou de tornar manifesto todo o seu horror face às condições de vida e de trabalho dos escravos. Assim como a convicção de que todos os seres humanos formam uma comunidade única, uma só «irmandade natural» igualmente parte pela fé e pela

⁸⁰ Locke possuía no seu arquivo um grosso caderno manuscrito em que se ocupou a coligir passagens bíblicas, da Patrística, etc., que mostravam o acordo fundamental do cristianismo com a tolerância.

graça do corpo místico de Cristo⁸¹. O reino de Deus na Terra, com que sonha no Quinto Império, terá como virtualidade máxima o facto de tornar essa unidade fundamental, finalmente, efectiva. Mas ao mesmo tempo foi também recorrente nele a ideia de que a escravatura era legítima e de que sem ela não se podia sustentar o esforço de colonização. Quando Angola foi retomada aos holandeses afirmou que não era apenas esta que se recuperava, mas também o Brasil que sem os escravos que ela fornecia não podia viver⁸².

A escravização, para Vieira, no entanto, devia ser entendida como sendo apenas do corpo e não da alma. Daí que, não sendo legítimo ao escravo subtrair o seu esforço e o produto do seu trabalho ao seu dono (as suas «temporalidades»), já era inteiramente legítimo que lhe recusasse tudo o que fosse contra a fé católica, contra a sua consciência.

A legitimidade da escravatura resultava para Vieira, da guerra justa, ou de que de algum modo se evitasse a morte de outrém não-cristão (escravo de corda). Na prática combateu activamente e restringiu sempre que o pôde, a escravização dos índios, e promoveu activamente como alternativa, não a abolição dessa instituição, mas antes a aceleração do tráfico negreiro. Mas não por qualquer preconceito racial⁸³; deixando Vieira absolutamente claro que «dominarem

⁸¹ A expressão citada é extraída do parágrafo final do Sermão XX do Rosário pregado a uma Confraria de escravos negros - *Sermões*, tomo X, Porto, Lello, 1952, p. 117. Nesse sermão - *ibidem*, p. 81-83 - começa por perguntar: «Quem negará que são os homens filhos de Adão?». E comenta de forma crítica que esta natural irmandade que «ensina o Evangelho» não só não é aplicada «na nossa república» (o Brasil) mas antes «é tudo o contrário. Consta esta grande república de três sortes, ou três cores de gentes: brancos, pretos, pardos. E posto que todos se prezam e professam servir a Virgem Maria (...), e se puderam reduzir a uma só irmandade, como na casa de Jacob (...) seguindo porém mais a diferença das cores, que a unidade da profissão [de fé em Nossa Senhora], não só os não vemos unidos em uma irmandade, ou divididos em duas, mas totalmente separados em três.»

⁸² A substituição dos escravos nativos pelos escravos negros vindos de Angola, foi uma proposta que repetidamente fez, numa lógica que A. J. Saraiva - «O P.º António Vieira e a questão da escravatura dos negros no século XVII», in *História e Utopia, op. cit.*, p. 56 - resume bem: «Os negros para os colonos, os índios para os jesuítas, tal é o acordo a que se resigna Vieira». E *ibidem*, p. 62-63.

⁸³ Vieira afirmou, em conhecido carta de 1652 - *Cartas*, I, pp. 294-98 - , a propósito de uma visita a Cabo Verde: «Há aqui clérigos [...] tão negros como azevi-che, mas tão compostos, tão autorizados, tão doutos, [...] que podem fazer inveja aos

os brancos aos pretos é força e não razão ou natureza»⁸⁴. E sim, simplesmente, por razões «práticas». À enorme mortalidade dos índios escravizados e a sua pouca capacidade de trabalho, opunha a resistência e vigor dos negros. Pois de um de mal maior - a escravização de índios e negros - poderiam resultar bens maiores: o evangelizar-se melhor os índios do que se estes fossem escravizados; o salvarem-se as almas dos colonos (que se sem escravos se revoltariam contra o Soberano e a Igreja, pelo que as suas almas seriam condenadas); o salvarem-se as almas dos negros escravizados, o que de outro modo seria impossível, pois entrar no interior de África estava fora de questão, e as almas dos negros que daí fossem trazidos, mesmo que em sofridos corpos de escravos, seriam salvas⁸⁵.

É compreensível e justo que isto nos choque, mas é preciso recordar que não eram então conhecidas sociedades organizadas em que a escravatura não tivesse existido. Em termos da Europa o movimento emancipalista era então inexistente. Os raros defensores da completa iniquidade da escravatura (e que datavam, nomeadamente em Portugal, pelo menos, do século XVI) eram tidos como pessoas de boas intenções mas completamente irrealistas. Entre estes, aliás, não se encontravam nem Locke, nem Bayle. Vieira não andava longe de afirmar essa completa iniquidade, mas, a sua mentalidade escatológica tendia a dar conta dela como mais uma demonstração dos grandes males deste mundo, e da razão de ser da esperança de que acabassem depressa pela chegada do Quinto Império, que a própria escravatura, se bem «usada», poderia apressar.

que lá vemos nas nossas catedrais.» E, de forma ainda mais impressionante, no Sermão XX do rosário - *Sermões*, tomo X, *op. cit.*, pp. 99-100 -, evocou um terrível *exemplum* bíblico de castigo divino para o racismo. Assim, quando Maria, irmã de Moisés, criticou o profeta por ter casado com uma etíope negra, como castigo, apareceu coberta «de lepra branca como a neve. Reparai muito nesta brancura», diz Vieira, e explica que Deus quis assim «que respondesse a pena diretamente à culpa, para que aprendesse Maria na sua brancura a não desprezar a pretidão da etiopisa. Como se dissera Deus: já que nela desprezais a sua cor, olhai agora para a vossa: nela a sua pretidão é natureza, em vós a vossa brancura é lepra.»

⁸⁴ Sermão XX, Cit. apud A. Lopes «Como agir na fronteira do imponderável...», *Brotéria*, vol. 145-4/5, *op. cit.*, p. 339.

⁸⁵ Cf. a análise do sermão XVII na série *Maria, Rosa Mística*, em A. J. Saraiva, *op. cit.*, 60-61.

III.2. Em Locke

Poder-se-ia esperar que o autor inglês rejeitasse radicalmente a escravatura, tendo em conta a centralidade do conceito de liberdade em todo o seu pensamento político, a sua preocupação de combater a tirania e a servidão. Toda a sua filosofia política convergia na necessidade de preservação de um direito de livre propriedade que, por assim dizer, rodeasse cada indivíduo de uma esfera concreta de autonomia efectiva de que o núcleo básico era o próprio corpo - v. o *Habeas Corpus*. Neste contexto, a distinção feita por Vieira entre alma livre e corpo escravo não faria sentido para o filósofo inglês.

No entanto, Locke, tal como Vieira, não rejeitou a escravatura. Preocupou-se, isso sim, em delimitar, em restringir tanto quanto considerava possível e indispensável em termos de coerência doutrinária, aquilo que seria a escravatura legítima. O que o pensador inglês, como Vieira, na linha da tradição tomista faz em termos da doutrina do mal menor; segunda a ideia de que a escravização de prisioneiros, legitimamente feitos numa guerra justa, evitava um mal maior - a morte. Ou seja, só a vida poderia ser vista como mais valiosa do que a liberdade e podia justificar, de certa forma, a sua supressão. No entanto, convém referir que ele impunha um limite absoluto a essa escravização, como resultado dessa justificação: ela era uma condição pessoal não transmissível, ou seja, a geração dos escravos devia ser automaticamente libertada. Isto era pôr em causa uma das características essenciais da lógica económica da grande plantação colonial esclavagista: a reprodução sem custos adicionais da força de trabalho. E, portanto, dificilmente as suas posições podiam ser vistas como a justificação de escravatura como ela era praticada na sua época. Contradição que no entanto ele não assinalava, nem explorava, de forma que quase parece esperar que passe desapercibida.

E, finalmente, Locke acaba por recorrer, tal como Vieira, a uma fórmula que, face às circunstâncias concretas da escravização, e face à nossa sensibilidade actual pode parecer um cruel sofisma, mas que simultaneamente salvaguardava a dignidade da pessoa escravizada e mostra que Locke rejeitava qualquer doutrina de servidão natural em termos racionais. Afirmava que mesmo o escravo, não era, em termos rigorosos, uma pessoa destituída de liberdade. Ele podia escolher arriscar-se à morte de que a servidão o salvara, rebelando-se para esca-

par à escravatura. Cruel alternativa, mas de facto, e em termos lógicos, um argumento válido⁸⁶.

III.3. Em Bayle

Este é um aspecto de que quase não se ocupou este pensador, nem os seus comentadores até à actualidade. Bayle tratou da escravatura com uma naturalidade tal que nos parece seguro afirmar que a encarou como um dos males a que o homem era naturalmente atreito, e que, como as guerras ou os roubos, seria irremediável porque assentava em vícios inextricáveis. E, de facto, considerando, como considerava, as guerras como inextricáveis, de acordo com uma antropologia muito pessimista, claramente marcada pela sua formação calvinista, tinha todo o sentido que visse a escravatura como igualmente inevitável, como um mal menor alternativo do morticínio dos prisioneiros.

Em relação aos negros e a África, também quase nada refere. Apenas surge o desejo de que fosse possível viajar ao interior do continente para avaliar do estudo do cristianismo nessas paragens desconhecidas. Que como se sabe era nulo, excepção feita ao pequeno enclave cristão da Etiópia, então, já conhecido. Mas que revela uma curiosa adesão do autor à ideia muito antiga de importantes comunidades perdidas de cristãos nesse continente. Uma possível explicação para o entendimento que Bayle parece ter da escravatura, será talvez o seu acentuado desprezo pelos continentes atrasados das Américas e África, em contraste com a sua reverência pelas civilizações orientais. Por exemplo, em relação à América, não tem dúvidas em elogiar o papel civilizador dos europeus e em atacar o mito do bom selvagem que já então começava a ter popularidade. E dá exemplos, assentes em relatos que considerava credíveis, de incesto, de ninfomania e de um modo geral comportamento desavergonhado, sacrifícios humanos e antropofagia. Não tem dúvida em afirmar que eram selvagens. E que era preciso em nome, mais uma vez, do combate ao erro e à superstição educá-las em sentido melhor, europeizá-los. Não foi, portanto, estritamente eurocêntrico, pois respeitava outras civilizações complexas, mas o seu puritanismo racionalista tornava-o totalmente insensível a tudo o que fossem comunidades tribais⁸⁷.

⁸⁶ Cf. *The Two Treatises*, *op. cit.*, p. 284.

⁸⁷ E. Labrousse, «Le problème du mal», *op. cit.*, pp. 346-86 e «La Liberté», *ibidem*, pp. 387-416.

Nem Vieira, nem Locke, nem mesmo Bayle, assumiram uma posição racista no seu tratamento da escravatura, mesmo se, sobretudo este último é muito marcado por concepções eurocêntricas e tem uma visão paternalista de outros povos e dos seus costumes «selvagens». Vieira surge sempre como o mais interessado pela questão. Ela era essencial para a evolução do Brasil, fosse em termos económicos, fosse em termos de missionação. Foi também aquele que estando mais próximo da realidade da escravatura, foi ao mesmo tempo mais pragmático em termos de soluções concretas, e mais sensível à cruel realidade concreta dos escravos. Locke parece-nos ter visto na questão uma ponto delicado da sua apologia do liberalismo nascente. Se se «excedesse» no ataque à escravatura, reforçaria os argumentos dos inimigos desse sistema político emergente e frágil que o acusavam de defender uma liberdade sem limites e portanto inevitavelmente desordenadora. E ele sabia que a desordem seria inevitável, nas colónias americanas, se a abolição fosse imposta pelo novo regime inglês, ou até e tão só se houvesse essa suspeita. Ignorar a questão seria favorecer o ataque por esse ponto da coerência intelectual das suas teses. Parece-nos, por isso, que o liberal inglês optou por integrar a tese clássica, *jusnaturalista*, como base para a sua aceitação muito limitada da escravatura, sem se preocupar em realçar ou resolver as contradições entre o que ele considerava a escravatura legítima e o que era, então e em Inglaterra, a escravatura legal. Bayle, levado pelo seu ódio à irracionalidade e à superstição que associava ao barbarismo dos povos escravizados e pelo seu pessimismo quanto à natureza humana em geral, parece-nos estar inteiramente conformado com a escravatura apesar da sua desumanidade.

De facto, os três - Vieira, Locke e Bayle - vêem na escravatura um mal, mas um mal inevitável. Portanto não lhe atribuem qualquer legitimidade natural em termos de hierarquia de raças, mas também não são abolicionistas. Consideram, na linha de uma doutrina *jusnaturalista* clássica, que a escravização era preferível à morte aquando de uma guerra justa. E portanto ela surgia quase que justificada por razões «humanitárias». Isso pode chocar-nos, mas correspondia de alguma maneira à realidade da época. Uma época em que não existia ainda nada que se assemelhasse à Convenção de Genebra e em que, portanto, não era perversão reconhecer que a escravatura era um estímulo poderoso para preservar a vida de prisioneiros, sobretudo os não-cristãos. Em todo o caso, e mesmo com os limites que acabamos de referir, ilustrações sem meias tintas dos horrores da escravatura,

como as que fez Vieira, ou uma doutrina política centrada na liberdade como a que Locke elaborou, foram determinantes no germinar do abolicionismo. Doutrina que só ganhará fôlego numa sociedade que, como a do século XVIII, sendo menos atribulada que a do século XVII (e talvez por isso), se mostrou cada vez menos veneradora de um passado exemplar de tradições veneráveis e disposta a arriscar um futuro construído inteiramente pela razão. Recorde-se, por contraste, que era como retorno a um passado mais justo que as revoluções do século XVII - v. a Restauração portuguesa -, essencialmente, se concebiam. Vieira, Locke ou Bayle defenderam mudanças importantes, mas não conceberam uma revolução geral da sociedade e por isso têm a preocupação de mostrar que mesmo quando são ousados num campo, não o são em todos. Em suma, na questão da escravidão, quer Vieira quer Locke, podem de certa forma ser vistos como precursores dos abolicionistas que nesse quadro revolucionário diverso do do século XVII, foram, não apenas precursores dos direitos humanos, mas até seus promotores, visto que muitos dos seus doutrinários, tiveram assento nos Estados Gerais franceses e se destacaram na redacção e defesa da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1790.

Conclusão

O século XVII, na Europa, foi ainda um século de quase generalizada crença, não apenas numa qualquer forma de divino, mas na sua forma cristã. Vieira, Locke e Bayle reclamaram-se os três dessa fé, mesmo se a ortodoxia das suas crenças foi contestada. Nesse aspecto, Vieira e a situação portuguesa não se distinguiam da generalidade da Europa em que conflitos tão decisivos como a Guerra dos Trinta Anos (encerrada em 1648), ou a Guerra Civil Inglesa (encerrada em 1646) tiveram uma matriz religiosa. Nesta época de guerras e convulsões o ideal da sociedade como um só corpo com uma só fé, para lhe servir de espírito unificador, surge ainda com o peso de uma panaceia desejada por muitos. Emerge, no entanto, com cada vez maior força, a ideia de que a diversidade religiosa era inevitável. Portanto, a paz civil e o interesse nacional teriam de ter outra base, a da tolerância. Pelo menos a tolerância daqueles grupos - pequenas minorias religiosas - que a experiência mostrava não serem ameaça para o *statu quo*. Foi nesta linha que se situou Locke e, em certa medida, e como vimos, Vieira. Mais ambicioso nos princípios, Bayle defendeu

que o ideal seria uma separação e uma tolerância generalizadas. Mas contentava-se com o respeito do que considerava ser um mínimo de condições de humanidade no caso de um minoria religiosa ser expulsa. A este respeito, da tolerância e liberdade religiosa, os três pensadores analisados podem ser vistos como precursores dos actuais direitos humanos nesse campo, mas apenas Bayle chega a conceber e defender uma plena liberdade de consciência.

Das convulsões do século XVII resultou também a necessidade de pensar e repensar com fins apologéticos ou polémicos a legitimidade dos sistemas políticos vigentes e da sua eventual alteração. E encontramos a ilustração em Vieira, Locke e Bayle - em doses diversas e períodos diferentes das respectivas vidas - da tendência do pensamento político setecentista para procurar aliar dois objectivos difíceis de conciliar: o primeiro, defender a força do estado para compensar a sua fragilidade efectiva nesses períodos conturbados; o segundo, reforçar a legitimidade do novo ou velho *statu quo* por mecanismos que exprimissem o consenso social. Locke talvez seja o melhor exemplo da oscilação do pensamento político seiscentista entre esses dois pólos. Em 1660, quando o perigo de uma nova guerra civil inglesa parecia bem real, ele acentuava de tal forma o primeiro aspecto que os seus escritos dessa época foram, justamente, aproximados dos de Hobbes. O mesmo autor, nos anos 80 do século XVII, intelectualmente amadurecido, e apercebendo-se de que o excesso de poder concentrado no Soberano poderia desembocar no mesmo indesejado e violento resultado, começou a elaborar as obras que o estabelecerão como patriarca do liberalismo. Vieira quer em 1640, quer aquando do afastamento de Afonso VI, justificou em termos de *consensus populi* a escolha de um novo soberano ou regente, concomitantemente e perante as dificuldades destes em governar, tendeu a acentuar o carácter absoluto e providencial, essencialmente religioso da soberania. Bayle afastado da sua pátria pelo que ele mesmo considerou ser o abuso de uma rei absoluto, no entanto, nunca se afastou dessa concepção política de «absolutismo cristão» que partilhava com Vieira. Ainda que a complementa com o relativismo histórico e geográfico que referimos. Neste campo, o dos direitos políticos, é Locke que, em contraste com Vieira, mas também Bayle, surge como o verdadeiro precursor dos direitos humanos. Tanto mais que ele foi uma dos inspiradores e promotores directos da *Bill of Rights* de 1689, a primeira declaração «moderna» de direitos de cidadania, e, como tal, modelo da americana, da francesa, ambas de finais do séc. XVIII,

influenciando através de estas, a da ONU. Ainda que, e este é um elemento indispensável para se perceber que conceito de Direitos Humanos Universais estes precursores dos mesmos podiam ter, essa *Bill of Rights* tivesse sido concebida como uma melhor sistematização de direitos ancestrais, e não, como uma afirmação de uma direito natural universal. Parece-nos, a respeito desta questão, fundamental para dar sentido à nossa análise, ser essencialmente de realçar, sem finalismos e com rigor, que, por muito que os Direitos Humanos sejam vistos como naturais e deductíveis pela razão da dignidade humana, eles como todas as ideias e instituições humanas importantes são uma realidade histórica que resultou de um percurso longo. Por isso, nos parece de clara pertinência a noção de Vieira, Locke ou Bayle como precursores dos Direitos Humanos. O que não implica, que eles mesmos os tivessem concebido, os pudessem conceber, exactamente como os entendemos hoje.

Num ponto fundamental para que essa concepção de Direitos Humanos pudesse emergir, havia aliás unanimidade nas posições dos três: a ideia de que a Humanidade constituía, apesar de todas as diferenças, uma unidade. Afinal, a diversidade com que o século XVII se enfrentou não foi apenas a das crenças religiosas na Europa, foi também a dos novos povos descobertos na América e na África. E ela não foi pensada por nenhum dos três autores que analisámos em termos de desigualdade nata e inevitável, mas como uma eventual inferioridade contingente (i.e., ultrapassável) de costumes e crenças face à Europa civilizada e cristã. O esforço civilizador e missionário junto desses povos «atrasados», e o aproveitamento das inúmeras terras abandonadas, a olhos europeus (argumento usado por Locke), era considerado pelos três como legítimo. Como justa era a guerra dos colonizadores àqueles que se opunham a esses esforços (e que podiam assim ser legitimamente escravizados). A fé e a razão assim o mandavam. Portanto também aqui (como no caso da tolerância), havia uma convivência essencialmente hierarquizante com a diferença, em que, claramente, os europeus eram vistos como o pólo dominante. Em Vieira esta diferença era vista como não afectando as capacidades naturais dos membros desse povos, e sobretudo como sendo contrária à ordem divina e portanto seria eliminada pelo mesmo processo e fim que o da diferença religiosa - a realização do Quinto Império. No caso de Locke e Bayle, e ao contrário da diferença religiosa que era vista como tendendo inevitavelmente a manter-se, esta podia e devia ser eliminada pela supressão dos «maus costumes» dos índios e ne-

gros. No campo da escravatura, como referimos Vieira e Locke podem ser considerados precursores dos abolicionistas.

Para finalizar devemos concluir que Vieira se distinguiu de Locke e Bayle, não pela fé cristã, de que estes últimos também se reclamavam, como era característico da época, mas sim, pelo peso que a Escatologia tinha nas suas convicções. Assim como, pelo facto de ter como católico, uma concepção de fé que era incompatível com o estatuto de pura privacidade que os dois protestantes consideraram inteiramente aceitável e mesmo desejável.

Em termos de legitimação do poder político, Vieira, não deixava - na linha de Suárez - de rodear o soberano de limites que permitem certas aproximações a Locke. Mas sobretudo Vieira aparenta-se a Bayle, que surge no campo da doutrina política como um pensador muito tradicional, quando considerava que era legítimo todo o governo costumado e consensual, aqueles a que S. Paulo mandava obedecer, e manifestava preferência pelo poder absoluto do príncipe. Vieira reconhecia essa legitimidade mínima, embora reservasse a legitimidade inteira e a obrigação de fidelidade completa apenas para com os soberanos católicos. E tinha destes soberanos o entendimento de serem detentores absolutos e todo-poderosos do poder por delegação divina.

Em termos de tolerância e escravatura há que assinalar as diferenças mas também as semelhanças que fazem com que possamos concluir que nestes dois aspectos Vieira estava próximo, pelas questões e soluções que propunha, daquilo que dois dos melhores pensadores europeus seus contemporâneos pensavam.

Ou seja, e em suma, Vieira face a Locke e a Bayle, não surge, de forma alguma, como uma figura retrógrada e obscurantista. O messianismo estava então bem disseminado pela Europa e foi precisamente dos seus ideais escatológicos de Quinto Império que lhe surgiram algumas das suas posições mais arrojadas. Se não se quiser afastar da historiografia a ideia de um século XVII português, como reino cadaveroso, há, ao menos que reconhecer que alguém como Vieira foi uma figura que do *rigor mortis*, da rigidez do cadáver, nada teve.