

“Gobierno” y “Política” en el Portugal del seiscientos: la mirada de Antonio Vieira

Pedro Cardim*

En el vasto patrimonio literario legado por el padre Antonio Vieira no es difícil encontrar pasajes en los que el jesuita haga referencia al proceso político de su tiempo. En esos escritos Vieira demuestra un irreprimible apetito por opinar y por disertar en torno al desarrollo de los acontecimientos, advertir y aconsejar a sus amigos; y no se cohíbe para denunciar, por ejemplo, a los ministros que considera poco idóneos. Critica ásperamente, y algunas veces hasta con violencia, el modo como era conducido el gobierno y, en ciertos pasajes más osados de su obra, el jesuita llega hasta a recriminar al monarca por su conducta indebida y por las consecuencias de ese mal comportamiento para la situación del reino.¹

Nacido en 1608, a lo largo de toda su vida Antonio Vieira mantuvo una relación intensa con

la palabra, tanto oral como escrita. Esa relación con la palabra pudo haber sido propiciada por el colegio jesuítico de Salvador da Bahía, donde inició su formación. Sin embargo, la primera manifestación de elocuencia de Vieira son los sermones pronunciados durante los ataques holandeses al Brasil, al mediar la década de 1630. El intenso recurso a la palabra también está presente en la actividad cortesana de Vieira como predicador regio de D. João IV, después de la revuelta de 1640, o durante sus andanzas por el norte de Europa como enviado diplomático de los Braganza. Lo mismo sucede en el marco de sus actividades misioneras en Maranhão y en Pará, en la década de 1650, o de cuando su regreso al reino y de sus problemas con la Inquisición, en los años de 1660.² Diez años más tarde, durante su estada en Roma como representante del regente don Pedro, Vieira mantuvo una febril relación con la palabra, escrita y oral, lo mismo que en las últimas décadas de su vida que pasó en el Brasil, jamás dejó de discurrir y de escribir. A la fecha de su muerte —ocurrida en 1697— el

* Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Nova de Lisboa.

¹ Trabajo realizado dentro del proyecto “Ius Lusitaniae, Fontes Históricas do Direito Português (sécs. XIII-XVIII)”, financiado por la Fundação para a Ciência e a Tecnologia, programa, POCTI/38328/HAR/2001. Traducción de Esteban Sánchez de Tagle. João Francisco Marques, “A crítica de Vieira ao poder político na escolha das pessoas e concessão de mercês”, en *Revista de História*, núm. 8, 1988, pp. 215-246; véase también Vítor Serrão, “A linguagem da pintura portuguesa proto-barroca e a arte da parenética na obra do Padre António Vieira”, en *Océanos*, núms. 30-31, abril-septiembre de 1997, pp. 202-214.

² En torno al proceso inquisitorial de Vieira, consúltense los trabajos de Adma Muhana, en especial el reciente “O processo de Vieira na Inquisição”, en AA. VV., *Terceiro Centenário da morte do padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidad Católica Portuguesa-PPCJ, 1999, pp. 393-407.

jesuita dejaba una obra voluminosa, compuesta por una serie de volúmenes de sermones, lo mismo que por decenas de cartas y por un número muy significativo de pareceres y de arbitrios dirigidos a diversos reyes, miembros de familias reales, dignatarios de la Iglesia y de la aristocracia.³

En todos esos escritos Vieira dedicó muchas líneas a lo que hoy designamos por “política”, cosa que no ha escapado a la atención de aquellos que estudian al Portugal del siglo XVII. Importa destacar, con todo, que estos estudios dedicados a la temática subrayan casi exclusivamente aquello que presuntamente constituye el “pensamiento de Vieira”, las “ideas” de Vieira sobre la situación política de su tiempo, partiendo del supuesto de que en la obra del jesuita es posible encontrar formulaciones consistentes, sistemáticas y originales sobre el tema.

Es justamente esa premisa la que nos gustaría cuestionar en el inicio del presente ensayo movidos por dos órdenes de razones. Antes que otra cosa, porque basta confrontar los textos de Vieira con las más representativas obras de “teoría política” de aquel periodo, para darnos cuenta que el saber del jesuita está lejos de ser innovador; por el contrario, es altamente tributario de esa literatura que Vieira conocía ciertamente bien.⁴ En segundo lugar, la noción de que exist

³ Aparte de la consulta de las varias biografías de António Vieira —entre las cuales destacaríamos la de João Lúcio de Azevedo—, es indispensable consultar el estudio de João Francisco Marques, *A parenética portuguesa e a restauração, 1640-1668*, Porto, INIC, 1989; para evaluar debidamente la obra del ignaciano en el terreno de la exhortación, véase igualmente José Pedro Paiva (coord.), *Padre António Vieira, 1608-1697*, Catálogo de la Exposición, noviembre 1997-febrero 1998, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1997; y además Aníbal Pinto de Castro, “Os sermões de Vieira: da palavra dita à palavra escrita”, en Margarida Vieira Mendes, Maria Lucília Gonçalves Pires y José da Costa Miranda (coords.), *Vieira escritor*, Lisboa, Cosmos, 1997, pp. 79-94.

⁴ El mejor estudio sobre la literatura política del seiscientos para el contexto portugués continúa siendo el de Luís Reis Torgal, *Ideologia política e teoria do Estado na restauração*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1981-1982. En torno a la misma temática consúltese, Martim de Albuquerque, *O poder político no renascimento português*, Lisboa, ISCSPU, 1968, y también, António M. Hespanha y Ángela Barreto Xavier, “A representação da sociedade e do

te un “pensamiento político” específico del ignaciano es muy cuestionable: una lectura más atenta de sus escritos revela que carecen de originalidad, no están exentos de contradicciones, el jesuita está lejos de mostrarnos un “ideario político” coherente y sistemático.

Este ensayo se sustenta, pues, en el supuesto de que es poco pertinente buscar en los escritos del jesuita única y exclusivamente una interpretación innovadora de la política de su tiempo. En cambio, nos parece preferible y mucho más productiva la consideración de los escritos de Vieira en tanto que testimonio, en tanto que vestigio textual de cómo la sensibilidad de este hombre fue enfrentando las vicisitudes del proceso político de su tiempo. A través de sus escritos es posible acceder al vocabulario utilizado por Vieira y entender el modo como el jesuita manipuló los recursos conceptuales que estaban a su disposición.

Ya se ve que estas opciones implican reconsiderar el uso de los escritos de Vieira en tanto fuente para comprender el fenómeno político de su tiempo. De los textos del jesuita valoramos no tanto su originalidad, cuanto su expresividad. Desde nuestro punto de vista, el valor de sus testimonios escritos resulta del hecho de haber sido producidos por alguien que siempre reveló un grande apetito no sólo por protagonizar en la política, también por dar sentido a esa intervención. Y, además, se trata de textos que fueron escritos por una figura que mantuvo siempre una relación extremadamente intensa con la palabra, tanto escrita como oral. Como tal, por su riqueza expresiva, constituyen un legado valioso y destacado para la historia de la cultura política del siglo XVII.

Gobernar: tutelar y amar

Como acabamos de advertir, las consideraciones vertidas por Vieira acerca de la situación políti-

“poder”, en A.M. Hespanha (coord.), *O Antigo Regime (1621-1807)*, vol. IV de la *História de Portugal*, Lisboa, Círculo de Lectores, 1993, pp. 121-144.

ca de su tiempo presentan algunos trazos de originalidad, aunque, como se verá más adelante, no se pueda decir que se trate de algo radicalmente diferente de lo que era el discurso más típico de aquellos años. En realidad, la mirada y la comprensión del jesuita se encuentran profundamente enraizados en la manera coetánea de pensar y de concebir la comunidad y su gobierno, y es precisamente a ese enraizamiento que vamos a dedicar los próximos momentos de este artículo.

Un examen a profundidad de los escritos de Vieira exige, desde un inicio, la elucidación del vocabulario que fue utilizado por el jesuita, comenzando por la acepción coetánea de la propia palabra “política”. Respecto de este vocablo, podemos distinguir diversos ámbitos de significación: de entrada, el término “política” tenía que ver con la vida en comunidad y con el gobierno de la ciudad, de la *polis*. Esta acepción fue la más corriente en los escritos que la Grecia Antigua dedicó a la convivencia en grupo en el ámbito urbano. En los textos doctrinales de la época moderna este término continuaba siendo utilizado —sobre todo en escritos que hacían una relectura de obras como la *Política* de Aristóteles o los tratados ciceronianos sobre la vida en la ciudad—,⁵ pero en su uso cotidiano, con esta acepción de la que hablamos, era más bien raro. Vieira, por ejemplo, sólo puntualmente recurre al vocablo política para denotar el arte de lidiar con los asuntos de gobierno.

En la época en que Vieira vivió, la palabra “político” era más comúnmente utilizada como adjetivo, calificando a aquéllos cuya conducta se caracterizaba por una extrema cortesía, o bien por su habilidad en el modo de relacionarse con otras personas del mundo palaciego. Podía tam-

⁵ Xavier Gil Pujol recuerda que estos y otros pensadores de la Antigüedad inspiraron el llamado “Humanismo cívico”, un imaginario de la vida urbana bastante difundido en los siglos XV y XVI. Tal imaginario propugna por un ideal de ciudadano instruido en las virtudes cívicas y que se realizaba en cuanto que ser humano en el proceso de la participación activa en los asuntos de la comunidad; sobre este tema véase Xavier Gil Pujol, “Ciudadanía, patria y humanismo cívico en el Aragón foral: Juan Costa”, en *Manuscrits*, núm. 19, 2001, pp. 81-101.

bién reportarse la elocuencia y el desempeño corporal galante, cualidades especialmente valoradas en los círculos cortesanos. De hecho, Vieira fue calificado, no pocas veces, como un hombre “político” probablemente debido a las habilidades y a la destreza con que se movía en el palacio real.

Por último, en ciertos casos, “política” calificaba, además, un determinado estilo de comportamiento. Era una palabra que designaba la actuación gubernativa orientada por la *necesidad* y que no tenía en cuenta los patrones de religión, de moral y de justicia. En otras palabras, denotaba una conducta gubernativa “secularizada” desligada de la moral y de la religión. Entendida en este sentido, la acción política, ese “pestífero licor de la policía profana[...]”⁶ de que hablaba Francisco Manuel de Melo, estaba caracterizada por el pragmatismo, por la artificialidad, por el voluntarismo y por el desprecio a las razones morales, jurídicas y religiosas. Durante este periodo, estas concepciones fueron asociadas a los escritos de figuras como Cornelio Tácito, Nicolás Maquiavelo o Juste Lipse.⁷

⁶ Francisco Manuel de Melo, “Carta para Gaspar de Seixas de Vasconcelos, 6 de diciembre de 1634”, en Maria da Conceição Morais Sarmiento (ed.), *Cartas familiares*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa de Moeda, 1980, p. 56.

⁷ Sobre este tema consúltese, para el contexto portugués, Martim de Albuquerque, *A sombra de Maquiavel e a ética tradicional portuguesa ensaio de história das ideias políticas*, Lisboa, Facultad de Letras de Lisboa, 1974; véase también, Kevin Sharpe y Steven N. Zwickler, “Politics of Discourse: Introduction”, en *Politics of Discourse. The Literature and History of Seventeenth-Century*, Berkeley/Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1987, pp. 5 y ss. Veamos un ejemplo sugerente del uso de los términos “política” y “gobierno”. En la década de 1640 el marqués de Niza, embajador en París, tenía comprada una edición veneciana de las obras de Maquiavelo con la orden de ofrecer ese libro a quien, entonces, servía como secretario de Estado en Portugal, Pedro Vieira da Silva. Al ofrecer dicho volumen el marqués manifestó el deseo de que el secretario de Estado viera “em cada regra deste livro [...] quam pouco sabem em Portugal de *governo*, e quanto obrão contra as regras da arte, e que realmente soo a nação italiana naceo *politica* como se vê em Mazarino e em Richelieu, que inda que frances tinha a alma italiana [...]” (itálicas nuestras); José Ramos Coelho, “O primeiro marquez de Niza”, en *Arquivo Histórico Português*, vol. I, 1897 (reed. con variantes en 1903), p. 53. Véase, *in genere*, Diogo Ramada Curto, O

Es importante subrayar que en la documentación portuguesa de los siglos XVI y XVII el vocablo “política”, en cuanto categoría que designa la acción de establecimiento y mantenimiento del orden dentro de un determinado territorio, está poco presente,⁸ lo cual puede ser explicado por el hecho de que el campo discursivo en torno a la vida comunitaria y a su orden se encontraba, entonces, profundamente imbricado en otras dimensiones de lo social por lo que no tenía sentido distinguir el comportamiento político de los demás gestos cotidianos. Estamos en presencia de una civilización que todavía no reconocía autonomía discursiva al ámbito político,⁹ y Antonio Vieira participa de este entendimiento de las relaciones comunitarias, pues, como adelante veremos, tampoco él reconoce, en principio, una autonomía de lo político. Como sería de esperar, su mirada respecto a la comunidad y respecto a su gobierno acaba por tener muchos aspectos en común con la mirada entonces dominante en el Portugal del seiscientos, porque, al final, los sustentos de la construcción discursiva eran los mismos.

¿Pero qué sustentos eran esos?

Antes de seguir adelante, el aspecto sobresaliente se enlaza con el hecho de que en lugar de “política”, se habla, ante todo, de “gobierno”, denotando este término el arte de regir, la actividad de conducir a un grupo de personas con voluntades y con comportamientos diversificados. Por lo demás, antes que de “hacer política”, se hablaba ante todo de “gobernar”, de “gober-

nación” y de “gobernanza”, y todos estos vocablos designaban la actividad de mantener el orden subrayando que tal cosa debería de ser llevada a cabo por medio de una acción disuasiva, mediante ciertas prohibiciones y a través de buenos ejemplos y de buenos comportamientos.¹⁰ En continuidad con la tradición moral antigua, fundada en Sócrates, en Platón, en Aristóteles y en Séneca, el entendimiento cristiano del “gobierno” asoció siempre esta actividad a la conducción de las almas, al gobierno del cuerpo y al control de la vida afectiva y moral. Sin embargo, “gobernar” podía referirse igualmente a la dirección que el rey-pastor llevaba a cabo sobre aquellos que estaban bajo su cuidado, una actividad tutelar que tenía por finalidad el “bien común”.

A esta finalidad mundana, la tradición cristiana añadió un objetivo trascendente: gracias a su naturaleza pasible de perfeccionamiento, se creía que los hombres, con ser bien gobernados, podrían aproximarse a la beatitud y a la salvación. Para que este proyecto de salvación fuera hecho realidad resultaba indispensable que el gobernante tuviese las cualidades adecuadas al desempeño de esa difícil tarea de armonizar voluntades frecuentemente discordantes, y es justamente por ese motivo que en la literatura medieval y en la moderna encontramos tal preocupación por las cualidades personales del príncipe. Entre los textos dedicados a esa temática destacan los innumerables “espejos de príncipes”,¹¹ escritos que, más que de política o de poder en el sentido que actualmente atribuimos a estos términos, nos hablan de disposiciones internas y de rasgos de carácter de aquél que estaba llamado a gobernar, proporcionando verdaderos catálogos de virtudes que los gobernantes y sus consejeros debieran poseer. El gobierno se sustentaba, esencialmente, en las relaciones per-

discurso político em Portugal, 1600-1650, Lisboa, Universidad Abierta, 1988.

⁸ Raphael Bluteau ofrece una acepción de “político” que recoge la generalidad de los significados que se acaban de enumerar: “POLÍTICO. Cousa concernente ao governo [...]. Homem Político, que sabe bem as leys da Politica. [...] Hum Político. Aquelle que sabe accomodar se ao tempo [...]. Politica dispensação, chamão os Jurisconsultos à que respeyta o bem de toda huma Comunidade. *Politica dispensatio*. Política Bemaventurança, chamão os Theologos à que logra o homem, não no seu particular, como pessoa privada, mas no trato commum da gente como ministro publico. [...]”, en *Vocabulario Portuguez e Latino...*, Coimbra, Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728, t. VI, p. 577.

⁹ Cfr. Diogo Ramada Curto, *O discurso político em Portugal...*, op. cit., 1988, p. 40.

¹⁰ Michel Foucault, “*Omnes et singulatim*: vers une critique de la raison politique”, en *Le Débat*, núm. 41, 1986, pp. 5-36; Michel Sennelart, *Les arts de gouverner. Du régime médiéval au concept de gouvernement*, París, Seuil, 1995, pp. 111 y ss.

¹¹ En torno de esta temática, cfr. Ana Isabel Buescu, *Imagens do príncipe. Discurso normativo e representação (1525-49)*, Lisboa, Cosmos, 1996.

sonales establecidas entre los que intervenían en él, lo que explica por qué las cualidades morales de las personas involucradas en el proceso gubernativo estuvieron en el centro de la atención de todos los que reflexionaban sobre la conducción de la comunidad.

A lo largo del curso de la historia, el concepto de gobierno fue incorporando otras actividades: denotó también el arte de contener a los hombres, el arte de descubrir la justa medida y, además, el trabajo de moderar los ímpetus de una colectividad, o de tutelar esa misma colectividad. Una cosa parece cierta, en el mundo católico “gobernar” poseyó siempre una liga estrecha con la conducción pacífica y la actividad de mantener y de restaurar el orden, sólo gradual y muy tardíamente fue admitiendo rasgos directamente relacionados con la “política profana”.

Al urdir sus consideraciones en torno a la actuación del rey o de sus ministros, el jesuita Antonio Vieira se hace eco de la semántica que acabamos de enunciar. Habla sobre todo de “gubernación” y no tanto de “política”, hecho que una vez más nos recuerda que estamos, de algún modo, lejos del significado actual de política, distancia sentida, desde luego, en lo dicho respecto al vocabulario. De hecho, durante el siglo XVII, voces como “gubernación” o “gobierno” eran mucho más frecuentes que el vocablo “política”, el cual, como vimos, registraba también una utilización relativamente localizada. Para Vieira, la *gubernación* designaba la conducción de la comunidad, una conducción fundamentada en el presupuesto de que la persona a quien era confiada esa tarea reconocía la capacidad racional, el libre albedrío de aquéllos a quienes conducía. Luego, era un trabajo muy diferente al de la *dominación*, una actividad propia de tiranos, o sea, de gobernantes con malas cualidades personales y que no reconocían en sus subordinados ningún derecho, tratándolos como si fuesen animales o esclavos.

Otro aspecto importante del hecho de esta prioridad concedida a las cualidades personales de los gobernantes es que contribuyó a que durante mucho tiempo la política fuese encarada como una actividad inseparable de las principa-

les esferas discursivas relativas al comportamiento y a las relaciones entre las personas: la moral, por un lado, y la justicia, por el otro. Desde hacía mucho que estas dos áreas venían desarrollando una reflexión profunda y sistemática respecto de las explicaciones de la conducta humana, así como en torno a la manera de organizar la interacción entre las personas. Se trataba de saberes muy antiguos cuyo objeto eran las explicaciones del comportamiento de los seres humanos, tanto en la esfera doméstica como en el dominio extra-familiar, y como tales, se referían también a los gestos relevantes para el proceso gubernativo. Fue precisamente en el marco de esos saberes que, desde los tiempos más antiguos, las relaciones entre las personas fueron pensadas y discutidas y de esa intensa reflexión resultó un conjunto de modelos de comportamiento que prescribían patrones de conducta y establecían un determinado orden del comportamiento, pertinente tanto para gobernantes como para gobernados.

Porque proporcionaban un vasto repositorio de imágenes ejemplares para la conducta cotidiana, la moral y la justicia constituían, en el fondo, fuentes para la disciplina del comportamiento. Y la difusión de estas imágenes no se limitaba a los círculos más eruditos. En realidad, al ser publicadas a través de la catequesis, de la oración y del propio trabajo cotidiano de socialización, estas concepciones eran objeto de una divulgación muy generalizada. En el fondo, definían reglas para la relación entre personas, unidas o no, por lazos de parentesco, situadas o no, en un mismo estrato de la jerarquía social, generando pautas de conducta modélica.¹²

La moral y la justicia formaban, por tanto, los dos principales pilares en que se asentó una re-

¹² Algunas de estas interpretaciones son debidas a las propuestas de António M. Hespanha, enunciadas en dos trabajos fundamentales: “La economía de la gracia”, en *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la Edad Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993, pp. 151-176, y “La senda amorosa del derecho. *Amor y iustitia* en el discurso jurídico moderno”, en C. Petit (coord.), *Las pasiones del jurista*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997, pp. 21-71.

**5 CENT FEDERAL
MEX. 1939**



**5 CENT FEDERAL
MEX. 1939**

flexión del seiscientos sobre la política, produciendo concepciones que, como veremos, se encuentran todavía muy distantes de aquello que es característico de la racionalidad política actual.

Una política moralizada

La moral constituyó, desde siempre, un universo discursivo con fuertes implicaciones en la conducta de las personas. Aun así, su potencial preceptivo se incrementó a lo largo de los siglos XVI y XVII. En realidad, a esa altura, la moral se convirtió en un dominio donde era prácticamente imposible separar las concepciones profanas de las cuestiones religiosas, sobre todo desde que las *Éticas* de Aristóteles, incorporadas a la teología cristiana, pasaron a estar en la base de la pedagogía ética católica. Aristóteles y, siglos más tarde, Tomás de Aquino, lo mismo que la generalidad de los autores católicos, asociaron el perfeccionamiento personal al ejercicio voluntario y activo de la virtud, a la práctica de los buenos hábitos tanto en momentos de soledad como en el transcurso de la vida en comunidad.¹³

Importa subrayar que esta concepción de vida como escena de virtudes se extendió a la práctica gubernativa, a la cual también debía el estar orientada con la misma finalidad de perfeccionamiento personal. De esta preocupación resultó un minucioso retrato fenomenológico de cuál debía ser el comportamiento ideal de los protagonistas de la escena gubernativa y, con base en esta casuística moral terminó siendo valorada buena parte de la conducta de las personas, incluidas aquellas que protagonizaban el proceso político.¹⁴

¹³ Un hábito adquirido desde la más tierna edad, como se puede ver en el manual del jesuita Gaspar Astete, *Institución y guía de la juventud cristiana. Primera Parte. Donde se trata de cómo han de enseñar los padres a sus hijos a ser obedientes y temerosos de Dios y de las virtudes más principales que ha de tener el mancebo cristiano...*, Burgos, P. Iunta, 1592.

¹⁴ En la línea de lo que afirmó recientemente Pedro Calafate en “Ética, política e razão de Estado em António Vieira”, en *Revista Portuguesa de Filosofia*, núm. 53, 1997, pp. 375-392.

Como señalamos, estamos ante una cultura que raramente pensaba las funciones de mando de manera abstracta y totalmente desligadas de la dimensión concreta del comportamiento; el propio Vieira se revela familiarizado con este imaginario, sobre todo cuando evoca la clásica división tripartita de la moral. Así, se refiere ocasionalmente a la *monástica* (relativa al dominio de la relación del individuo consigo mismo), la *económica* (de las relaciones al interior del núcleo familiar, matriz de la vida comunitaria) y, aún, una moral *política* (referida a las relaciones establecidas en el espacio exterior al círculo doméstico, como acontecía con el gobierno de la ciudad; aquí virtudes como la prudencia o la justicia descollaban). Para muchas de sus prédicas, el jesuita invocaba elementos de estas tres áreas de la moral, mostrando conocer bien la literatura en la que estos preceptos se encontraban sistematizados.¹⁵

Por cuanto a la ética monástica, Vieira, tal como muchos de sus contemporáneos, revela alguna admiración por la vida de recogimiento, aislada, en el “desierto”, o sea, lejos de la vida comunitaria y de las vanidades humanas.¹⁶ Son recurrentes sus exhortaciones para un esfuerzo de conocimiento personal, interior, y el jesuita llega a veces a hablar del mundo palaciego como antro de vicios perjudicial a la finalidad católica del autoperfeccionamiento.

Pero, al mismo tiempo, Vieira demuestra aprobar la posibilidad del ejercicio de la virtud en un medio mundano, y ésa es una de las convicciones que atraviesa la mayor parte de sus sermones, suscribiendo, además, las recomenda-

¹⁵ Uno de los ejemplos más elocuentes de esa literatura en el libro de Diego Enríquez de Villegas, con el significativo título *Leer sin libro. Direcciones acertadas para el gobierno ético, económico y político. Dirigido al señor príncipe D. Pedro el Felice...*, Lisboa, Antonio Craesbeeck de Mello, 1672.

¹⁶ Este gusto por el recogimiento y por la vida eremítica constituía, además, un tema central de la sensibilidad religiosa ibérica, y tiene en fray Heitor Pinto uno de los mejores intérpretes portugueses, sobre todo en *Imagem da vida christam...*, Coimbra, João de Barreira, 1563, ff. 310 y ss; sobre el tema, véase Alain Saint-Saëns, *La nostalgie du Désert. L'idéal érémitique au siècle d'or*, San Francisco, Mallen Research University Press, 1993.

ciones del francés Francisco de Sales y de sus seguidores, divulgadas en Portugal por mano de figuras como Antonio Pires Galante, que tradujo e hizo publicar el famoso libro *Corte Sancta...* (Lisboa, Domingo Lopes Rosa, 1652), del galés Nicolas Caussin.¹⁷

Respecto a la moral *económica*, en buena parte de sus escritos Vieira se hace eco de la clásica analogía entre el gobierno de la comunidad y el gobierno de la casa, muy frecuente en la literatura de la época. Tal como el rey era considerado el padre en su reino, un padre acostumbraba ser considerado como el rey de su casa, y la relación entre padre e hijos, entre rey y vasallos, era también aquí representada como una relación que implicaba deberes y obligaciones homólogos. Este dispositivo conceptual —entonces denominado *económico*, o saber ligado al gobierno de la casa— se reveló muy importante para la esfera política, claro está que porque la imbricación de la familia en la actividad gubernativa era mucho más profunda entonces de lo que sucede hoy en día. Más allá del núcleo familiar por todos entendido como la célula básica de la vida comunitaria, los lazos de parentesco constituían el principal elemento identitario. Conducir una familia y gobernar la república eran saberes que emanaban de una misma exigencia, de una misma cualidad, de un mismo principio ético y político.¹⁸

Importa también notar que muchas de las descripciones del universo doméstico retratan las relaciones entre sus miembros como algo que se aproximara a la relación de servicio, prescribiendo obligaciones y deberes lo mismo para el padre que para una madre, lo mismo para los hijos que, aún, para los criados. Pero además del lugar que ocupaba en el seno de la moral *económica*, una noción de servicio se encontraba también presente en los debates acerca de las relaciones extra-familiares, que moderaban la moral *política*. En la literatura moralista de

los siglos XVI y XVII, tanto para edificar a los eclesiásticos como a los legos, encontramos un tratamiento extremadamente detallado sobre esta temática, y con descripciones no pocas veces minuciosas de toda la casuística del lazo que unía al servidor con su señor. En esos textos, el lazo de servicio acostumbraba ser, antes que otra cosa, representado como una relación afectiva entre dos personas y no como frío cumplimiento de los términos de un contrato de trabajo. Era una liga cuyo fundamento tenía que ser afectivo, so pena de no funcionar. “El criado que no sirviere a su amo con amor, mal servirá[...]”; afirma el español Miguel Yego en *Estilo se servir a principes...* (Madrid, 1614).¹⁹ Idealmente, por tanto, tal vínculo debía ser semejante a una relación entre amigos, debiendo, por tanto, ser pautado por la confianza interpersonal, materializada en un trueque afectuoso de favores y de dones.²⁰

De este *sui generis* entendimiento de las relaciones de servicio el jesuita Antonio Vieira nos dejó también algunos ejemplos. En el *Sermão de S. Roque* de 1652, por ejemplo, se hace eco de este modo de encarar el lazo entre señor y servidor al representar el servicio como una relación esencialmente amorosa y declarar que “mandar sin amor y servir sin afecto es propio de bestias, no de hombres”.²¹ Más adelante, el jesuita va al punto: “Entre el señor que manda y los súbditos que sirven hay la misma diferencia que entre un corazón y los sentidos[...]”²² Se trata de un vínculo concebido orgánicamente, donde la solidaridad y la afectividad entre las partes ocupan un lugar destacado.

¹⁹ Miguel Yego de Vázquez, *Estilo de servir a principes, con exemplos morales para servir a Dios...*, Madrid, Cosme Delgado, 1614, p. 16.

²⁰ Véase entre muchos otros ejemplos el vasto espacio dedicado a la temática de la amistad y del amor del jurista italiano Sebastiano De Matienzo, *Commentationes selectae ethicae politicae*, in P. Virgilii Maronis Aeneiden ex interpretibus..., Lyon, H. Boissat & G. Remeus, 1652.

²¹ António Vieira, “Sermão de São Roque (1652)”, en Gonçalo Alves (ed.), *Sermões*, Porto, Lello y Irmão, 1959, vol. VIII, pp. 86 y ss.

²² *Ibidem*, p. 95.

¹⁷ Cfr. Zulmira C. Santos, “Da corte sancta à corte santíssima em Portugal”, en AA.VV., *Espiritualidade e corte em Portugal*, secc. XVI-XVIII, Porto, 1993, pp. 205-215.

¹⁸ Cfr. Daniela Frigo, *Il padre di famiglia. Governo della casa e governo civile nella tradizione dell’ “economica” tra cinque e seicento*, Roma, Bulzoni, 1985.

Como puede verificarse, estamos muy lejos de la racionalización y de los lazos contractuales, afectivamente despojados, que rigen la conducta de la burocracia moderna o las relaciones laborales actuales. Entre los principales valores que orientaban esta relación de servicio representada como vínculo entre amigos, conviene destacar los siguientes: de la parte del señor se esperaban virtudes como la liberalidad, la magnanimidad, la memoria y la gratitud; por cuanto al servidor, se suponía demostraría fidelidad y sacrificio. Es preciso destacar que estos atributos, además de subrayar la densidad afectiva de la relación, eran también focos importantes de disciplina pues proveían patrones de comportamiento plenos de deberes y de obligaciones no exentos de implicaciones religiosas.

Es este entendimiento de las relaciones extra-familiares predominante en la literatura seiscientista, literatura que tiene en la afectividad uno de sus temas más recurrentes.²³ “Del amor del señor nace la obediencia del súbdito[...]”, puede leerse en un tratado para apuntalar la educación de un príncipe portugués, impreso en 1644.²⁴ Por cuanto al padre Antonio Vieira, en el *Sermão da Terceira Quarta-feira de Quaresma* evoca otra imagen muy corriente: presenta a Dios como el supremo ejemplo del señor agradecido y liberal, por ser aquel que todo da a los hombres, un acto de dar, una dádiva que es mucho más segura y permanente don que la gracia de cualquier príncipe de la Tierra.²⁵ Como se puede constatar, el discurso moralista remitía constantemente a una tradición cristiana y de ese modo incrementaba su carácter consensual.

²³ Véase por ejemplo, las *Éclogas* (1605) de Francisco Rodrigues Lobo, donde el retrato idealizado de la amistad entre pastores logra una de las expresiones más elaboradas; consúltese también los escritos dedicados a la amistad del trabajo de Manuel de Faria e Sousa, Manuel Monteiro de Campos, Cristóvão Godinho ou Francisco de Santo Agostinho de Macedo.

²⁴ Francisco da Silva, *Opusculo da infancia e puericia dos príncipes, e senhores...*, Lisboa, Paulo Craesbeeck, 1644, p. 82.

²⁵ António Vieira, “Sermão da Terceira Quarta-Feira da Quaresma (1669)”, en Gonçalves Alves (ed), *Sermões, op. cit.*, vol. III, pp. 263 y ss.

Además de esta articulación con un discurso religioso, la moral de las relaciones de servicio se inscribía en un universo donde privaba una lógica de honra y de reputación, como se sabe, áreas en extremo caras a la sensibilidad de la aristocracia seiscientista, todavía muy influida por el imaginario feudal de *auxilium et consilium*.²⁶ Es que, no obstante el hecho de ser el servicio representado como una relación de amistad desinteresada y afectuosa, ese lazo era determinado por un trueque obligatorio de beneficios, obligatorio porque una relación afectiva implicaba compartir, y la acción de compartir se encontraba regulada por la obligación *antidotal* de dar, de recibir y de restituir. Dentro de esa lógica, el incumplimiento de dicha obligación acababa por ser un acto deshonoroso. Una amistad virtuosa implicaba prestaciones entre las partes, generando deudas morales que debían ser pagadas prontamente porque “recordar a Grandes los servicios que les fueron hechos, es darles con una bala en el pecho[...]”, escribe Raphael Bluteau al definir “Servicio”, en su *Vocabulario Portuguez e Latino*.²⁷

Todo ello daba como resultado un conjunto de preceptos que estructuraban el funcionamiento de ese vínculo simultáneamente afectivo y de servicio, preceptos que encuentran eco en muchos de los escritos de Antonio Vieira dedicados a la situación gubernativa. El jesuita afirma, en diversas ocasiones, que una amistad virtuosa era la única relación verdadera y permanente, que implicaba solidez y confianza. Una amistad virtuosa entrañaba el beneficio, o sea, el deseo de hacer bien a los otros y de compartir sus bienes con el amigo. Una amistad verdadera tenía su forma más pura y perfecta en la caridad, una relación muy valorada por la tradición cristiana, pues era fruto del afecto por Dios, totalmente desinteresada de los bienes mundanos, con

²⁶ Cfr. Renata Ago, *La feudalità in età moderna*, Roma/Bari, Editori Laterza, 1994. Sobre este punto, véase también el excelente ensayo de António Camões Gouveia, “A linhagem ou o tempo da memória. D. Francisco Manuel de Melo e o nobre seiscientista”, en *Ler História*, núm. 18, 1990, pp. 3-24.

²⁷ Raphael Bluteau, *op. cit.*, vol. 7, pp. 614 y ss.

miras a la salvación. Y en este amor a Dios, en esta aproximación a Dios mediante el amor al prójimo, la figura de san Roque era sin duda uno de los ejemplos más celebrados por presentar una materialización cabal de la amistad desinteresada que no busca ni el premio ni la utilidad individual.

Otro de los atributos principales de la amistad virtuosa era la fidelidad, y la consecuencia política y religiosa de esta cualidad fue hábilmente explorada por Vieira: a la confianza absoluta en la palabra de Dios correspondía, en la Tierra, la confianza plena en la palabra del señor, del príncipe, pues eso era lo que confería cohesión a la comunidad. En contraste, la rebelión, la traición, la quiebra de la confianza y de la fidelidad constituían para la sensibilidad de aquella época el más horrible de los delitos, equivalente a los crímenes de impiedad y hasta de parricidio.

Además de su valor disciplinario, las imágenes que hemos referido tenían la virtud de estructurar el modo como las personas enfrentaban, describían y valoraban los acontecimientos. El jesuita Antonio Vieira constituye, una vez más, un ejemplo óptimo de lo que acabamos de decir. Todo el *Sermão da Primeira Sexta-Feira da Quaresma*, dado en el convento de Odivelas en 1644, está dedicado a la temática del amor, de la amistad y de la relevancia política de estos vínculos afectivos, enumerando las categorías a que recurría para valorar la conducta de sus contemporáneos. Vieira identifica las “leyes de la amistad”, la “fuerza del amor”, al orden del amor, y advierte acerca de los peligros derivados del afecto desordenado. Afirma el jesuita que “un amor ordenado es caridad, y un amor desordenado, aunque el desorden sea o parezca leve, ni es caridad, ni es amor, es odio” —un claro aviso para los falsos amigos, para los aduladores del rey y para los pretendientes, o sea, aquellos que fingían ser amigos, practicando una amistad “desordenada”.²⁸

²⁸ António Vieira, “Sermão da Primeira Sexta-Feira da Quaresma”, (pronunciado en el Convento de Odivelas en el año de 1644), en Gonçalo Alves (ed.), *Sermões, op. cit.*, vol. II, pp. 279-306. Acerca de la temática del amor, consúltense

Como hemos señalado, el elemento afectivo constituía una propiedad fundamental de la relación de servicio, fuera ésta entre aristócratas, entre eclesiásticos o entre un monarca y uno de sus servidores, pues se afirmaba que únicamente el afecto era capaz de generar confianza entre las partes involucradas. Por cuanto a los servidores, el servicio de calidad se materializaba, por ejemplo, en un buen consejo, en la exaltación del señor —más comedida, para que no se convirtiera en adulación—, en la reverencia y en la honra, gestos y actitudes que, en el fondo, podrían también ser encontrados en las amistades más virtuosas.

Sin embargo, estos buenos servicios, estos servicios virtuosos, debían ser prestados de forma desinteresada, sin expectativas de recompensa alguna. “Ni hay más loable memoria que la del bien recibido. Ni más apacible olvido que el bien que hemos hecho[...]” escribe Alonso de Barros en su recopilación de *Proverbios morales...* (Madrid, Luis Sánchez, 1598).²⁹ Y Vieira no se olvida de este aspecto fundamental, hablando incluso de un “premio mental”, y al afirmar en el *Sermão da Terceira Quarta-Feira da Quaresma* (1669) que una buena acción se pagaba a sí misma, hasta cuando aquellos que de ella se beneficiaban no la pagaran, siendo de ello, el mejor ejemplo, una vez más, el propio Jesucristo. El jesuita insiste no sólo en el desinterés sino también en la absoluta ausencia de cálculo, pues era de esa disposición interior de la que dependía la honra del gesto benevolente, de la acción honrada: “Las peticiones las hemos de hacer, como quien no sabe lo que pide; y las peticiones los hemos de aceptar, como quien sólo sabe lo que da[...]”³⁰

La calidad del servicio dependía, por tanto, del afecto, del amor que ligaba las dos partes, y cuanta más confianza existiese entre el señor y

también los varios sermones “do Mandato”, pronunciados por el ignaciano.

²⁹ *Proverbios morales...*, Madrid, Luis Sánchez, 1598, p. 57.

³⁰ António Vieira, “Sermão da Terceira Quarta-Feira da Quaresma (Capela Real, 1669)”, en Gonçalo Alves, *op. cit.*, vol. III, p. 263.

sus servidores, mejores serían los efectos de esa relación. De acuerdo con Vieira, los súbditos portugueses cumplían muy bien este precepto: “ya decía una reina de Castilla que los suyos servían como vasallos, los nuestros como hijos[...]”³¹ En este sentido, además de lo ya dicho, cuanto más afecto existiese mayor era la obligación de remuneración de los beneficios, y a esa obligación ninguna de las partes escapaba, ni siquiera el príncipe, so pena de que su reputación y honra quedarán irremediabilmente manchadas. En el fondo, también el monarca se encontraba vinculado a esa obligación de dar —una obligación *antidotal*, como la señala Antonio M. Hespanha—. ³² “Los beneficios obligan”, asegura Vieira en el *Sermão de São Roque* (1652), pues entre amigos tiene que existir “reciprocidad”.³³

Como se puede constatar, estamos por hablar de una concepción política que reivindica la moral, repleta de alusiones a los sentimientos y a los afectos —y desafectos— que caracterizaban a sus protagonistas. Y a pesar de esta insistencia en aspectos que pertenecen al universo de las intenciones, de los estados del alma, hablamos de un concepto de política, que, para las personas del siglo XVII era muy poco abstracto, siendo normalmente discutido al nivel de las cualidades personales y concretas de todos aquellos que en ella intervenían.³⁴ Un ambiente donde el servicio y el compromiso afectuoso se combinaban, y donde un lenguaje afectivo era parte integrante, y parte fundamental, de la cultura política coetánea.

Es precisamente a la luz de estos presupuestos que debemos interpretar algunos de los más frecuentes tópicos del discurso coetáneo. Era común el decir, por ejemplo, que un buen príncipe era aquel que “amaba” a la “república” y

que la mejor prueba de ese amor era aproximarse a sus miembros, escucharlos en consejo y auxiliarlos como lo hace un “padre” al amparar a sus “hijos”. En las peticiones dirigidas al rey, en contrapartida, la palabra “padre” era constantemente utilizada por los suscriptores, sucediéndose también las declaraciones de “fidelidad eterna” y las demostraciones de afecto. Por otro lado, se decía que el príncipe se “sacrificaba por la comunidad”, renunciando a su dimensión privada para servir a la “república”, su amada.³⁵ Por fin, la relación entre el príncipe y el reino era frecuentemente concebida como un ininterrumpido flujo de *beneficios*, de *gracias* y de *perdones*, gestos que eran típicos de una relación donde la dimensión afectiva estaba siempre presente, dando como resultado un circuito de gratificaciones dotado de un importante papel integrador. No por acaso, el fraile benedictino João dos Prazeres afirmaba al final del seiscientos que las primeras y principales cualidades del príncipe debían ser las de “amante, amado y animoso”.³⁶

Importa notar que en todas las imágenes que acaban de ser referidas la relación entre los señores y los vasallos es invariablemente equiparada en correspondencia con una base afectiva. Tal significa, en primer lugar, que la tópica amorosa ayudó a los coetáneos a pensar las relaciones comunitarias. Pero significa, también, que las obligaciones implícitas a tales lazos amorosos estaban presentes en la relación entre señores y vasallos.

Antonio Vieira, participante de este universo de referencias, nos dejó excelentes ejemplos del modo como este vocabulario era utilizado, algunos de ellos tuvimos ya la oportunidad de presentarlos. Con todo, vale la pena confrontar, una vez más, las palabras del jesuita. En 1652, desde

³¹ *Ibidem*, p. 256.

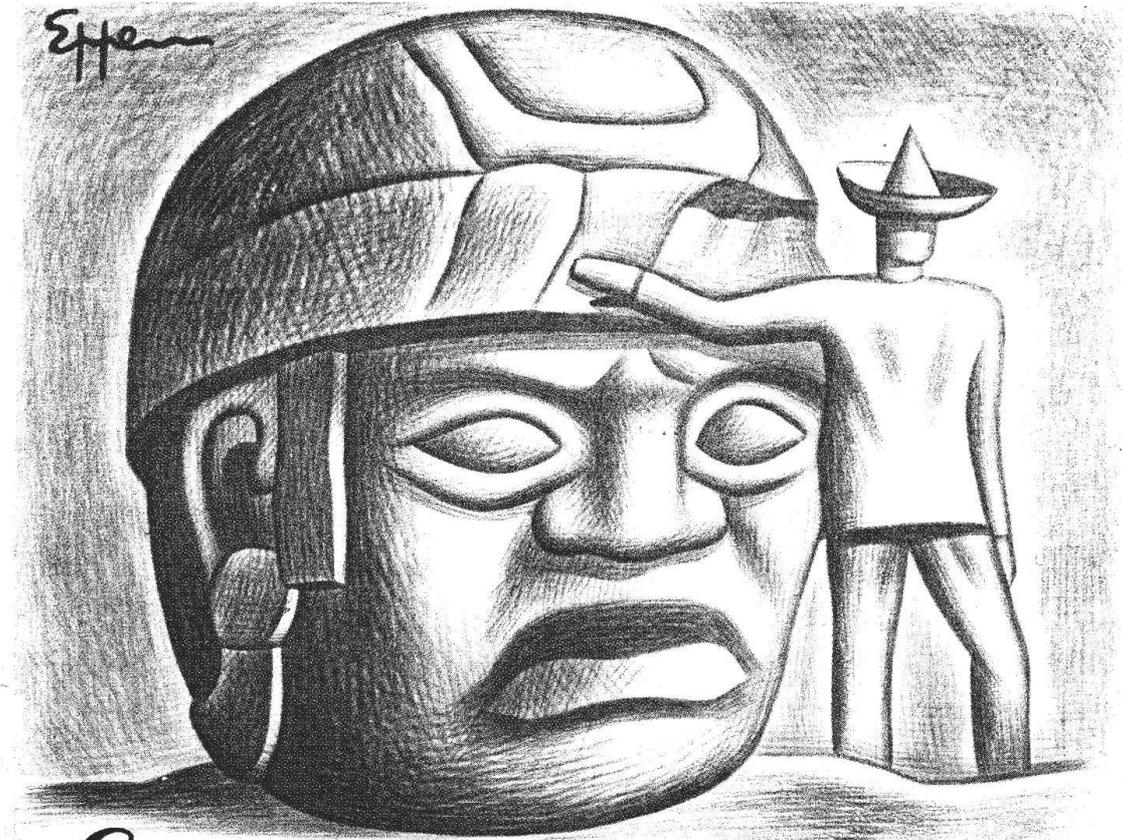
³² A. M. Hespanha, *op. cit.*, 1993.

³³ António Vieira, “Sermão de São Roque (1652)”, en Gonçalves Alves (ed.), *op. cit.*, vol. VIII, p. 106.

³⁴ Cfr. las consideraciones de Niklas Luhmann acerca del papel desempeñado por las relaciones personales, principales generadoras de confianza en las sociedades preindustriales, en *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität* (2ª ed. aumentada), Estugarda, Enke, 1973.

³⁵ Robert Descimon, “Les fonctions de la métaphore du mariage politique du Roi et de la République, France, xve-xviii siècles”, en *Annales ESC*, núm. 6, noviembre-diciembre de 1992, pp. 1127-1147.

³⁶ Cfr. João dos Prazeres, *Abecedario real e régia instrução de príncipes lusitanos; composto de 63 discursos políticos e morais...*, Lisboa, Miguel Deslandes, 1692, pp. 1 y ss.



Tabasco ARQUEOLOGIA

40 CORREOS
CTS MEXICO

TALLERES DE IMP. DE EST. Y VALORES-MEXICO.

el púlpito de la Capilla Real de Lisboa, declaró que “sólo se puede servir a quien ve el corazón”,³⁷ afirmando que el mejor ejemplo de esta disposición del alma era dado por Dios, que también mandaba y servía a los hombres de un modo afectuoso y por amor a ellos.

El padre Vieira también se hace eco de este imaginario afectivo en su *Sermão de San Roque*, expuesto en la Casa Profesa de la Compañía de Jesús, en Lisboa, en el año de 1642, en el que discurre acerca de la fiscalidad —un tema lleno de actualidad, ya que por aquellos días, las Cortes discutían el montante del subsidio a conceder a la Corona para financiar el esfuerzo de guerra contra las fuerzas de Felipe IV—. Equiparando el tributo a la dádiva entre amigos, afirma que la fe consiste en la liberalidad de las manos, y enfatiza que “adorar y no ofrecer cuando el príncipe está en necesidad, doblar las rodillas y no abrir los tesoros, no es vicio de avaricia, es crimen de infidelidad. Fe y liberalidad son virtudes sinónimas; y quien está dudoso al dar, no está firme al creer”.³⁸ Un poco más adelante, Vieira presenta una serie de analogías entre las “ofertas” fiscales al príncipe y las ofertas de Jesucristo, demostrando que el léxico afectivo dejaba una profunda impronta en el discurso sobre la fiscalidad.

En suma, la dimensión moral se encontraba en el centro de la reflexión sobre las relaciones entre las personas. Estaba en correspondencia a una vasta y ancestral tradición doctrinal que desde hacía mucho reflexionaba sobre un orden que era subyacente a la interacción comunitaria, sobre todo en lo que toca a la predisposición para ayudar al prójimo, al dar y recibir inherentes al vínculo del servicio. De aquí resultaban patrones morales de conducta, que involucraban obligaciones que conferían al discurso sobre el gobierno de la comunidad un carácter que reivindicaba la norma. Resultaban igualmente modelos de comportamiento con una vastísima resonancia en el mundo seicentista y que mucho influencia-

ron en la manera de aprender, de categorizar y de valorar el proceso político de ese tiempo.

La justicia configura a la política

A semejanza de lo que sucedía en el campo de la moral, también en el mundo jurídico se discutió, de un modo exhaustivo, la interacción en el espacio exterior a la familia. No podemos olvidar que el universo jurídico constituía, entonces, uno de los principales —si no el principal— campos de reflexión sobre la comunidad, su orden y su gobierno. Los juristas se presentaban a menudo como los verdaderos especialistas en el saber con que se pensaba la dinámica social, y de su producción doctrinal resultarán algunas de las más consistentes y sistemáticas reflexiones coetáneas sobre el modo de organizar las relaciones entre las diversas partes que componían el cuerpo político.

Esa influencia jurídica se extendía también a los sectores más elevados de la jerarquía social. Como es bien sabido, el propio oficio de reinar estaba asimilado a la actividad de “hacer justicia”, y la imagen del rey que gobierna como si de un juez se tratara es extremadamente recurrente en la literatura de este periodo.³⁹ A este respecto Vieira no es ninguna excepción, pues, como enseguida veremos, también él reconoce que la justicia regulaba aspectos importantes de la relación entre el monarca y los diversos cuerpos que estaban sometidos a su jurisdicción.

Sin embargo, ¿de que concepción de justicia hablaba Vieira? ¿Y de qué modo adquiría relevancia para el proceso político?

Debemos al historiador italiano Pietro Costa⁴⁰ una de las más sugerentes llamadas de atención para el tema de la centralidad de la justicia, y en particular del concepto de *jurisdicción* en la

³⁷ António Vieira, “Sermão de São Roque (1652)”, en Gonçalves Alves (ed.), *op. cit.*, vol. VIII, p. 110.

³⁸ António Vieira, “Sermão de São Roque (1642)”, en Gonçalves Alves (ed.), *op. cit.*, vol. VIII, p. 45.

³⁹ Cfr. A.M. Hespanha, “Justiça e Administração entre o Antigo Regime e a Revolução”, en A.M. Hespanha (coord.), *Justiça e litigiosidade: história e prospectiva*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, pp. 381-468.

⁴⁰ (Vide in genere) Pietro Costa, *Iurisdictione. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Milão, Giuffrè, 1969.

cultura jurídico-política de los tiempos modernos. Costa mostró que todas y cada una de las actividades del poder eran entonces pensadas como acciones destinadas a resolver un conflicto entre esferas de intereses, conflicto que la autoridad resolvía “haciendo justicia”. El término *jurisdicción* constituía, así, la palabra que designaba el poder en el lenguaje jurídico-político coetáneo, hecho que, más allá de testimoniar el papel matriz de la justicia en la configuración de la política, apuntaba a un entendimiento del ejercicio de la autoridad, en el que predominaba la naturaleza y la imparcialidad, mas también un ejercicio de la autoridad que, en sus manifestaciones estaba siempre vinculado a los contenidos de la justicia y las formas del juicio.

Como recordaba Jesús Vallejo,⁴¹ “jurisdicción” era fundamentalmente el poder que se calificaba de “público” y legítimo, siendo que “público”, en ese contexto, era un término que remitía a la zona de interacción exterior al ámbito doméstico o familiar. Con todo, tal cosa no significaba que en el ámbito familiar no existiesen relaciones de poder. Señalamos antes que existían lazos de poder, pero también deberes y obligaciones dentro de la familia aunque fuesen de un tenor muy diferente. Las relaciones domésticas no eran entendidas jurisdiccionalmente, y el discurso que las explicaba, la disciplina que las regulaba —la económica— no estaba sometida a los condicionamientos discursivos y disciplinarios que marcaban su presencia en la esfera jurisdiccional.⁴²

Cabe aquí recordar el contraste entre *coertio* —o sea el poder privado ejercido al interior de la célula familiar y orientado a la conservación de los bienes particulares— y la *jurisdictio*, o poder propio de quien detenta un poder extra-doméstico, orientado al “bien común”, o sea, a la realización de la justicia. Incluso según J. Vallejo, el

poder jurisdiccional consistía en decir el derecho y en establecer una equidad terrena, teniendo siempre como referencia una equidad superior, que se situaba por encima del derecho, de presencia y vigencia indisputada y objetivamente existente. Tratábase del derecho procedente de la voluntad de Dios, inalterable por los hombres, por indisponible. En ese ámbito el autor de la “justicia” sería Dios cabiendo al ser humano la autoría del derecho.

La justicia constituía, pues, una entidad objetiva superior y previa al derecho; por cuanto al derecho, éste era como una derivación suya, y a los poderes mundanos competía, fundamentalmente, “declarar el derecho”. Debido a su carácter omnicompreensivo, durante un periodo multiseccular esta matriz jurisdiccionalista modeló el ejercicio de la autoridad. Sucesivos príncipes “administraron juzgando” y “gobernaron juzgando”, ejerciendo un verdadero gobierno por magistratura, respetando sistemáticamente la forma de juicio y persiguiendo objetivos inherentes al concepto trascendente de justicia que acabamos de presentar: el gobernante-magistrado era llamado no propiamente para crear o para transformar, sino para mantener un orden previo y que trascendía.⁴³ En ese ámbito, la manera de actuar de los príncipes se distinguía poco de la técnica de la magistratura, toda vez que procedían según mecanismos que tenían una naturaleza esencialmente judicial.

Perduró, por tanto, una estrecha homología entre el “poder de juzgar” y el “poder de comandar”. Claro que los jurisconsultos conocían la diferencia entre la *iurisdictio* —gobierno tutelar, que respeta la forma de juicio y el *imperium*— el poder de comandar y de constreñir, a la acción de dirigir una actividad de un modo activo e interventor. Sin embargo, la cultura del Antiguo Régimen siempre resistió tenazmente el establecimiento de una separación tajante entre el poder imperativo y la capacidad jurisdiccional. Los

⁴¹ Jesús Vallejo, “Acerca del fruto del árbol de los jueces. Escenarios de la justicia en la cultura del *ius commune*”, en *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, núm. 2, 1998, pp. 19-46.

⁴² Cfr. Bartolomé Clavero, *Temas de Historia del Derecho: Derecho Común* (2ª edición revisada y aumentada), Sevilla, Universidad de Sevilla, 1979, pp. 121 y ss.

⁴³ Cfr. P. Cardim, “Religião e ordem social. Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime”, en *Revista de História das Ideias*, Coimbra, núm. 22, 2001, pp. 145 y ss.

historiadores Luca Mannori y Bernardo Sordi señalan que durante casi toda la época moderna la *iurisdictio* continuo siendo encarada como el núcleo de la actividad política, en cuanto que el *imperium* fue visto, difícilmente, como una mera subarticulación interna y secundaria, correspondiendo, en el fondo, a los casos en los cuales la función de decir el derecho podía ser ejercida con un mayor grado de libertad y de autonomía por parte del príncipe.⁴⁴ De ese modo, en el núcleo del dispositivo político-administrativo continuaron por predominar magistrados, cuya función suponía no sólo el *ius dicere*, sino también el *aequitatem statuere*. La finalidad era mantener, más que modificar.

En el marco de este entendimiento de la actividad jurisdiccional, la jurisprudencia distinguía, como es bien sabido, tres principales esferas, las cuales recorrían tres áreas de actuación relevantes para cualquier ser humano, incluido la persona del monarca. Antes de más, la justicia *conmutativa*, relacionada con la manutención del orden social, del *status quo* en el seno de la “república”, o sea a la defensa de los derechos y los privilegios de cada una de las partes involucradas en transacciones. Después, la justicia *distributiva*, que establecía el modo como el gobernante debía distribuir los bienes entre las varias partes de la comunidad. Por último, la justicia *vindicativa*, que decía respecto al castigo de aquellos que rompían con el orden.

Antonio Vieira conocía bien esta tripartición, y también él afirma, frecuentemente, que por estas tres esferas pasaba una parte importante del trabajo del gobernante. La justicia configuraba una relación entre el rey y sus vasallos, una relación que, como vimos, era concebida no tanto como un vínculo de dominación, más bien como un lazo de compromiso entre las dos partes. A la

⁴⁴ Luca Mannori y Bernardo Sordi, *Storia del diritto amministrativo*, Roma/Bari, Laterza, 2001, pp. 37 y ss. Para el contexto portugués, además de los muchos trabajos de António M. Hespanha dedicados a esta temática, consúltese, también, el reciente libro de Maria Fernanda Olival, *As Ordens Militares e o Estado Moderno. Honra, Mercê e Venalidade em Portugal (1641-1789)*, Lisboa, Estar, 2001.

luz de este entendimiento jurídico, la realeza acostumbraba ser encarada, antes que otra cosa, como un oficio, como un cargo que implicaba determinadas obligaciones, entre las cuales destacaba una noción de que el rey debía *servir* a la república, o sea, a él competía satisfacer las necesidades de la comunidad.

Así, en el transcurso de su actividad, al monarca cabía, antes que nada, administrar justicia, de no hacerlo, podía ser responsabilizado por ello. O sea que, no podemos olvidar que una de las peores críticas que entonces se podía proferir contra un gobernante era la acusación de “injusticia”, un término siempre escuchado cada vez que la conducta del príncipe no obedecía a la “forma” judicial. Para esta mirada marcadamente jurídica, el monarca constituía no propiamente una figura omnipotente y desligada del cuerpo social, sino como una pieza solidaria del mecanismo social, cuya conducción era concebida como una actividad de tutela y de colaboración con las partes que intervenían en la gobernación de la “república”, y no como un ejercicio regio de dominación individualista y ejecutiva. Dado que cada una de las partes del cuerpo social era titular de determinada jurisdicción, cada una de ellas tenía derechos y, por consiguiente, una determinada capacidad política.⁴⁵ A decir de Antonio de Sousa de Macedo, “el poder no es título para mandar, es sólo ministro de Justicia”; y ese mismo jurisconsulto sustenta que “es en balanza igual la soberanía del Príncipe que el derecho de sus Vasallos”.⁴⁶ El derecho no subordinaba, en vez de ello, atribuía a cada uno el que era su derecho, y colocaba a cada uno en la posición que era la suya.⁴⁷

⁴⁵ Cfr. Beatriz Cárceles de Gea, “La ‘justicia distributiva’ en el siglo XVII (aproximación político-constitucional)”, en *Chronica Nova*, núm. 14, 1984-1985, pp. 93-122.

⁴⁶ António de Sousa de Macedo, *Armonia Política Dos Documentos Divinos com as conveniências d’Estado...*, Haia do Conde, Samuel Brown, 1651, p. 175.

⁴⁷ Cfr. Beatriz Cárceles de Gea, “‘Voluntas e iuridictio’ Obediencia, ejecución y cumplimiento de la voluntad real en la corona de Castilla en el siglo XVII”, en P. Fernández Albaladejo (org.), *Monarquía, imperio y pueblos en la España moderna*, Alicante, AEHM, 1997, p. 668.



Michoacan
**DANZA DE LOS
MOROS**

80 CORREOS
CTS MEXICO

TALLERES DE IMP. DE EST. Y VALORES-MEXICO.

Este punto merece ser destacado pues se relaciona con una de las creencias fundamentales en que se asentaba el orden político de aquella época. En la realidad, a los subordinados, a los gobernados asistía una determinada capacidad jurídico-política que todos debían reconocer —comenzando por el monarca—, la cual debía ser tomada en cuenta durante el ejercicio del gobierno. Tal capacidad se traducía en la titularidad de derechos y de privilegios que, en el marco de la interacción social, debían ser preservados. En lo esencial, a la autoridad regia correspondía celar porque así aconteciera.

Pero además de “conservar” el *status quo*, el rey tenía la obligación de facilitar la justa distribución de oficios, aquella que era considerada como una de las principales formas de participación de los representantes de la comunidad en el gobierno del reino. O sea, el monarca debía confiar los cargos de gobierno a aquellos que estuviesen mejor preparados para cumplir con esas tareas. A la luz de este entendimiento de la política, los “letrados”, o sea, las figuras con formación jurídica, eran aquellos que debían ocupar las más importantes posiciones en el aparato gubernativo. Por último, el monarca debía juzgar y castigar a todos aquellos que desestabilizaran o quebraran el orden establecido (justicia vindicativa), debiendo también hacer todo para recobrar el orden previamente existente.

Antonio Vieira comulgaba con este imaginario de la política como una actividad modelada por la acción de “declarar el derecho”. A semejanza de lo sucedido con buena parte de sus contemporáneos, el tema de la justicia constituyó una verdadera obsesión para Vieira, lo que revela que su concepto de gobierno estaba también marcado por este entendimiento “juridizado” de las relaciones comunitarias. Entre los temas más recurrentes de sus sermones se encontraba, antes que otra cosa, la cuestión de la “elección” para los oficios; después, el tema de los “pretendientes” para los oficios vacantes; se refiere, también, a los “beneméritos” y a sus derechos; discurre, además, sobre los “mal despachados” y sobre los “quejosos”. Significativamente, el jesuita agrupa todos estos temas en la categoría

de “política humana”, o sea, el arte de bien escoger y de bien premiar a los servidores.⁴⁸

Más allá de estas obligaciones, Vieira afirma, en diversas ocasiones, que sobre el monarca pesaba también el imperativo de escuchar el consejo de aquellos que eran considerados como los representantes calificados del reino, entre los cuales deberían figurar, inevitablemente, magistrados. Como ya se ve, tal concepción implicaba estimar el consejo que los vasallos prestaban al rey como un deber, pero también como un derecho. De parte de los vasallos, era un deber inherente a la relación de servicio y de colaboración que mantenían con el rey, aunque también un derecho, pues la relación de servicio asentaba el principio de que los vasallos tenían la capacidad y el derecho de participar en el proceso decisorio. Por parte del monarca, éste tenía el derecho de solicitar la asistencia de sus vasallos para lidiar con las dificultades gubernativas, pero también tenía el deber de escuchar a sus vasallos, so pena de ser acusado de decidir solo, señal de injusticia y de tiranía. El gobierno tiránico era, precisamente, la antítesis del gobierno por consejo, pues su carácter unilateral callaba las “bocas a los buenos entendimientos”, escribía Thomas Cerdan de Tallada en su *Veriloquium en Reglas de Estado...*⁴⁹

Se entiende por qué la literatura de aquel periodo exhorta tantas veces al monarca a escuchar a los consejos, presentados como órganos compuestos por “letrados”, por juristas profesionales en el aconsejar, experimentados en la gobernación debido a su antigüedad, y fieles a las

⁴⁸ António Vieira, “*Sermão da Terceira Quarta-Feira da Quaresma* (Capela Real, 1670)”, en Gonçalo Alves (ed.), *Sermões*, op. cit., vol. III, pp. 308 y ss. En las polémicas que siguieron la ruptura entre Portugal y la monarquía hispánica, en 1640, encontramos el mismo tipo de criterios de validación del gobierno, del que uno de los *melhores exemplos* es, ciertamente, el libro de Fulgêncio Leitão, *Reduccion, y Restitucion del Reyno de Portugal a la Serenissima Casa de Bragança en la Real Persona de D. Iuan IV. Rey de dicho Reyno...*, Turim, J. Pennoto, 1646, pp. 137 y ss., 230 y ss. y 265 y ss.

⁴⁹ Thomas Cerdan, *Veriloquium en Reglas de Estado, segun Derecho Divino, Natural, canonico, y civil, y leyes de Castilla...*, Valencia, Juan Chrisostomo Garriz, 1604, p. 23.

costumbres del reino. Como sería de prever, el consejo y su valor gubernativo constituyó otro tema caro a Vieira: el ignaciano dedica varios sermones a la cuestión del “buen consejo”, subrayando la importancia de las cualidades personales de los consejeros, de la rapidez y del contacto directo entre las partes y, añade, de la eficacia práctica de las decisiones tomadas.

Además de lo dicho, a fin de que el consejo fuera de calidad, se encomiaba indispensable la presencia física de los consejeros, junto al monarca, proximidad que dejaba empeñada la honra de las varias personas involucradas. Además, la deliberación, en conjunto, permitía sacar partido de la experiencia de todos, produciendo de ese modo decisiones mucho mejores que aquellas que eran tomadas individualmente. Vieira se hace eco de esta cuestión, criticando el consejo escrito precisamente porque separaba, porque distanciaba a las personas, impidiendo la deliberación colectiva y suprimiendo al componente presencial y afectivo de esa relación consultiva. “Ahora se está más empapelado, mas no por eso mejor aconsejado”, afirma el jesuita, con algún disgusto, en un sermón integramente dedicado al tema del consejo (*Sermão da Sexta-feira da Quaresma*, Capilla Real, 1662).⁵⁰

En el fondo y como sugerimos, gobernar en unión con los consejos equivalía a reconocer la capacidad política de las diversas partes que componían una comunidad, y permitir que todos colaborasen en el gobierno, concretizando, de ese modo, los medios ordinarios y acostumbrados de la toma de decisiones. Para una civilización en la que pesaba tanto la costumbre y los estilos ancestrales, y que tanta repugnancia manifestaba ante las “novedades” y ante aquello que salía del curso ordinario de los acontecimientos, este gobierno “colectivo”, *participado*, era considerado como la mejor forma de regir la comunidad. Era así porque, entre otras razones, de esa forma los diversos cuerpos del reino podían celar por sus derechos y, al mismo tiempo, ejercer vigilancia

sobre la actuación del rey. Eso era, fundamentalmente, lo que estaba en juego. Se trataba de un estilo gubernativo que constituía la mejor garantía contra los excesos y contra las arbitrariedades cometidas por el monarca o por alguien de su círculo, particularmente al nivel de la atribución de los oficios, en la distribución de las mercedes y en la participación en el gobierno.

Entonces, al rey se le recordaba constantemente el que debería gobernar teniendo al consejo como su aliado y orientando su acción para el servicio de la “república”, de la comunidad. El monarca servía al reino satisfaciendo sus necesidades y gobernando sin perder de vista la justicia; los cuerpos del reino servían al rey, ofreciéndole su juicioso consejo y colaborando en la administración del territorio. De esa forma, se decía, se cumplía el “bien común”, o sea, se preservaba el orden y se reducía al mínimo la alteración de los equilibrios sociales desde hacía mucho establecidos. En el fondo, se realizaba la metáfora del rey juez, la de aquel que distribuía de forma juiciosa lo que le correspondía a cada una de las partes, y que, en vez de modificar, se esforzaba por mantener y por alterar el mínimo posible, a semejanza del magistrado, el cual, por definición, no creaba nada, limitándose a declarar un orden —jurídico e incluso pre-jurídico— asumido como preexistente y donde el titular del poder representa al tutor, y no al creador de dicho orden. En ese marco, al juez corresponde fundamentalmente trabajar para mantener un orden que no fue por él generado.

También referente al universo jurídico, importa destacar otro aspecto relevante: el ejercicio de la justicia tenía a la prudencia por uno de sus valores centrales, y no es de extrañar que para algunos autores la prudencia fuese la virtud más indicada para los que gobernaban, aquella que era más adecuada para la realización del “bien común”. Entre los moralistas del seiscientos era consensual que la prudencia comandaba a las demás virtudes morales, pues representaba el arte de encontrar el justo medio entre las diversas opiniones, además de constituir el principal indicio de autocontrol, de disciplinamiento personal. Por eso, entre las diversas

⁵⁰ António Vieira, “*Sermão da Sexta-Feira da Quaresma* (Capela Real, 1662)”, en Gonçalves Alves (ed.), *op. cit.*, vol. IV, p. 228.

virtudes y cualidades recomendadas para el príncipe la prudencia figuraba siempre en un lugar central.⁵¹

De la centralidad de la justicia en el arte de gobierno, y de la prudencia en cuanto virtud orientadora de esa actividad resultaba un estilo gubernativo vuelto hacia la costumbre, hacia la conservación y hacia el pasado. Como vimos, gobernar con justicia significaba mantener, más que de modificar. Usar constantemente de la prudencia significaba escuchar el consejo, recordar, usar la memoria, conservar y actualizar los usos y los estilos antiguos. Y es justamente este ideario “conservador” el que más aparece en los sermones del jesuita Vieira, saturados de recomendaciones para que se voltease hacia atrás, y sembrados de inhibiciones para el cambio. Son, pues, los preceptos de este gobierno “jurídico” a los que Vieira recurre en buena parte de sus sermones dedicados a la situación gubernativa.

Importa tener en cuenta, también, que el dominio de la justicia, hasta el siglo XVIII, mantiene relaciones muy estrechas con el plano moral por lo que cualquier imperativo jurídico nunca estuvo exento de implicaciones religiosas. Bartolomé Clavero y Antonio Hespanha, en sus trabajos sobre el universo jurídico del Antiguo Regimen, han subrayado el lazo ontológico que entonces existía entre el derecho y la religión, sobre todo a través de la teología moral.⁵² Tales saberes se citaban mutuamente y se apoyaban uno al otro, haciendo referencia uno del otro, reforzándose recíprocamente. Como decíamos tenían en común el hecho de ser saberes eminentemente normativos, que vigilaban la educación del espíritu y la disciplina de la acción.

⁵¹ Véase Louis van Delft, “Memoria/Prudentia: les recueils des moralistes comme arts de mémoire”, en Volker Kapp (ed.), *Les lieux de mémoire et la fabrique de l'oeuvre*, París/Seattle/Tübingen, Papers on French Seventeenth Century Literature, 1993, pp. 131-146.

⁵² Véase de entre una vasta obra que pudiera ser citada, de B. Clavero, “Religión y Derecho. Mentalidades y Paradigmas”, en *Historia, Instituciones, Documentos*, Sevilla, núm. 11, 1985, pp. 1-26; también B. Clavero, “De la religión en el derecho historia mediante”, en *Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno*, núm. 15, 1986, pp. 531-549; y A.M. Hespanha, *op. cit.*, 1997.

Este aspecto es fundamental, pues llama la atención hacia el vínculo entre toda esta reflexión y el discurso teológico sobre el comportamiento. Importa no olvidar que para aquellos que vivían en esta época era problemático ignorar las implicaciones religiosas de cualquier reflexión sobre la conducta terrena. Uno de los rasgos más característicos de la época moderna es precisamente el hecho de tratarse de un tiempo en que la separación de instancias especializadas (derecho, teología, política) no es pertinente. Los diversos dispositivos de disciplina social eran pensados de una forma muy integrada, en terminos teológicos-jurídicos. Por lo demás, llamamos ya la atención para esa aleación entre comportamiento y religión, aleación esta, que hacía que todo y cualquier gesto virtuoso en el mundo terrenal —incluido el servicio del rey y de los vasallos— fuese asimilado como una forma de servir a Dios. Por el mismo orden de razones, cumplir los deberes y las obligaciones inherentes a la justicia, en el ámbito de una relación de servicio, acababa también por contribuir a la salvación, tanto personal como colectiva. Eso mismo fue destacado por Vieira, al afirmar que la “verdadera intención no es terrena, es la salvación”.⁵³ Como se verá más adelante, toda esta resonancia religiosa contribuía a cimentar esos patrones de comportamiento, tornándolos consensuales y prácticamente incuestionables.

Antonio Vieira y la “política celestial”

En este ambiente fue que Vieira desarrolló su sensibilidad y su forma de entender y de pensar el orden comunitario, acabando por participar de todas las referencias que se presentaron. Se trataba de referencias aprendidas de manera cotidiana, a través de la socialización, lo que dispensaba, aun, el recurso a la erudita literatura jurídica y teológica que contenía exposiciones sistemáticas sobre estas materias. Para entrar en contacto con estas cuestiones bastaba con consultar, por ejemplo, las muchas compi-

⁵³ António Vieira, *op. cit.*, 1959, vol. III, p. 270 y ss.

laciones de máximas que circulaban en el medio palatino ibérico a partir de 1550, en las que estos preceptos eran expuestos de manera accesible.⁵⁴

Lo mismo, en lo que toca al gobierno y a las relaciones entre señores y servidores, Antonio Vieira parece igualmente preferir las enseñanzas de carácter más práctico, desdeñando frecuentemente las enseñanzas transmitidas por la literatura erudita: “[...] el político vuélvese versado en la lectura de las historias, y aprende más en la práctica de los ejemplos, que en la especulación del discurso para la resolución de los casos futuros, y la experiencia de los pasados[...].” (*Sermão del Tercer Domingo do Advento*, Capilla Real, Lisboa, 1644). A este saber libresco el jesuita le da el nombre de “filosofar”, considerando siempre esencial adaptarlo al caso concreto, a la práctica. También recomienda al rey el estudio de la historia, lo que apunta, una vez más, a un estilo de gobierno asentado en la memoria y en la costumbre.⁵⁵

Cabe aquí subrayar otro aspecto que se encuentra ampliamente documentado en lo escritos de Vieira. Para el jesuita, era imposible aislar el dominio político de las otras áreas de la vida humana. Es que, como hemos venido señalando, las reglas que se aplicaban a la conducta gubernativa eran, al final, las mismas que regían el comportamiento en todas las demás áreas de la existencia, lo que acaba de confirmar un aspecto que enunciamos luego del inicio de este ensayo: la escasa autonomía gozada por la esfera política a lo largo de estos años. Cualquier reflexión sobre la “política” poseía, entonces, una liga fortísima con el dominio de la justicia, con el campo moral y, a través de cada uno de esos saberes, con el plano religioso, una articulación omnipresente en la literatura de aquellos años, en los que uno de los casos más ilustrativos es el libro

⁵⁴ Uno de los mejores ejemplos de esta literatura es el cortapacio de Juan Rufo Gutierrez, *Las Seyscientas apotegmas...*, Toledo, Pedro Rodriguez, 1596, donde cualquier lector podría encontrar decenas de dichos y de sentencias sobre la amistad, la ética y la justicia que era inherente a las relaciones de servicio en el mundo palaciego.

⁵⁵ António Vieira, *op. cit.*, 1959, vol. I, p. 234.

de Antonio de Sousa de Macedo, una obra que ostenta el significativo título de *Armonia Política Dos Documentos Divinos com as conveniências d’Estado...* (Haia do Conde, 1651). Es en este doble universo normativo —de moral y de justicia— que radica el léxico utilizado por Vieira en el momento de atribuir significado y de explicar lo que va sucediendo a la vez, tanto en el terreno político como en las otras áreas de la existencia humana.

La acción gubernativa poseía fortísimas resonancias religiosas, y Antonio Vieira en diversas ocasiones afirma que la palabra de Jesucristo era la principal fuente del orden, asegurando que la comunidad sería tanto mejor y más ordenada, cuanto más religiosos fuesen sus miembros. Fue eso, precisamente, lo que llevó a Vieira a asociar las razones de la “política terrenal” con el orden que presidía la “política celestial”. Desde su punto de vista, ambas esferas estaban en profunda interacción, de hecho no parecen estar separadas, ni en Vieira ni en la generalidad de sus contemporáneos, para quienes el plano terrenal era tributario de un ordenamiento inmutable, más profundo, más perfecto y más universal, cuyo artífice era la divinidad.⁵⁶ Ello explica por qué el padre Vieira se autorrepresenta, con bastante frecuencia, como un profeta, como alguien que intervenía en la política, pero en una política que poseía, como vimos, contornos muy diferentes de la actual. Se trata de un dominio donde la marca de la providencia es fortísima, por lo que nada mejor que la competencia profética para explicarla, para darle sentido y, también, para conducirla. De acuerdo con el predicador, “una verdadera política es el temor de Dios, el respeto de Dios, la dependencia de Dios, y la amistad de Dios; es el verdadero arte de reinar y guardar su ley” (*Sermão da Sexta-feira da Quaresma*, Capilla Real, Lisboa, 1662). Después de esta afirmación, Vieira prosigue con una advertencia: “No digo que no lean los libros;

⁵⁶ Véanse las consideraciones de Pedro Calafate sobre este tema, en “Expressão da temporalidade em António Vieira”, en Margarida Vieira Mendes, Maria Lucília Gonçalves Pires y José da Costa Miranda (orgs.), *Vieira escritor*, Lisboa, Cosmos, 1997, pp. 196 y ss.

mas toda la política sin la ley de Dios es ignorancia, y engaño, y desacierto, y desgobierno, y ruina.⁵⁷

Una política totalmente sometida a los designios divinos es, ciertamente, la imagen más recurrente del ideario del padre Vieira, en consonancia, por otro lado, con el vasto número de obras coetáneas que comulgaban con ese mismo punto de vista, del que un buen ejemplo es el extenso y consistente retrato de la política católica que nos dejó el benedictino João dos Prazeres, en *O Príncipe dos Patriarchas S. Benito...*⁵⁸ Lejos de constituir un mero artificio retórico, esta persistente cohesión entre política y religión indica que, en la mente de Antonio Vieira, tal como sucedía con una parte sustancial del público que escuchaba sus sermones, no tenía ningún sentido el aislar un plano del otro, pues desde hacía mucho que se entendía la política como un fenómeno donde la gracia divina tenía inevitablemente una palabra por decir. Y también por eso que la palabra “milagro” aparece tan frecuentemente en los escritos en los que Vieira discurre en torno a las vicisitudes de la gobernación.

Para Vieira, la relación entre las personas —fuese en la esfera familiar o en la vida extradoméstica— sólo cobraba sentido cuando era entendida como parte de una actitud más general de perfeccionamiento escatológico, un perfeccionamiento que buscaba servir a Dios y contribuir a la aproximación a la divinidad. Podemos entonces decir que el servicio de Dios acaba por modelar el modo como Antonio Vieira concibe el servicio al Rey pues, desde su punto de vista, ambos participaban del mismo universo normativo. Creía Vieira que, el servidor del rey, el consejero, debería poseer algo de profeta, debía ser escogido en función de esa competencia profética. Como muy bien señaló Margarida Vieira Mendes, el predicador constituía el prototipo del consejero ideal de esta política católica, por ser

⁵⁷ António Vieira, *op. cit.*, 1959, vol. IV, p. 235.

⁵⁸ João dos Prazeres, *O Príncipe dos Patriarchas S. Benito... De sua vida, Discursada em Empresas Políticas, & Moraes...*, 2 vols., Lisboa, João Galvão, 1682-1683.

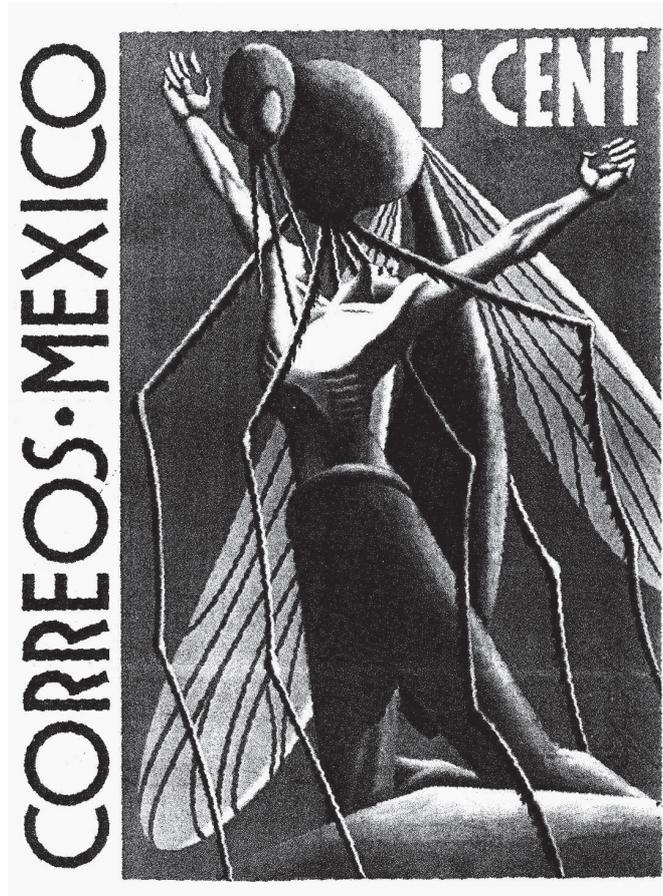
una suerte de intermediario entre Dios y el mundo terrenal, situándose, por otro lado, más próximo a la llave de acceso a los misterios de la divinidad, como concededor de la voluntad divina. Cada una de sus prédicas, cada uno de sus sermones —sobre todo aquellos que pregonaba en la Capilla Real— constituía, al final, un consejo de carácter trascendente.⁵⁹

La “política”, por consiguiente, se refería a los asuntos del gobierno, mas no de un gobierno estrictamente profano ya que la religión marcaba profundamente esta cultura política cuyo principio fundamental era la alianza entre política y piedad, entre existencia virtuosa y vida en comunidad. Más que trabajar para otros, el verbo “servir” significaba ayudar al próximo, una ayuda animada por una benevolencia católica; y “gobernar” lejos del ejercicio de un dominio activo e interventor, significaba, sobre todo, amar, servir a las necesidades de los miembros de la comunidad, tutelarlos y encaminarlos, de una forma benevolente y juiciosa hacia un destino trascendente, modificando al mínimo posible un orden tenido como preexistente y con origen en Dios.⁶⁰

Nadie mejor que el propio Vieira para sintetizar todo aquello que hasta ahora ha sido expuesto. En el *Sermão da Sexta-Feira da Quaresma*, pregonado en la Capilla Real durante el atribulado año de 1662, el predicador explica que la gobernación de un rey cristiano se reduce a los siguientes cuatro puntos: del rey para con Dios (religión); del rey para consigo (templanza); del rey para con los vasallos (justicia); del rey para con los extraños (prudencia). Como se puede constatar, están ausentes las referen-

⁵⁹ Margarida Vieira Mendes, “Comportamento profético e comportamento retórico em Vieira”, en AA.VV., *I Congresso Internacional do Barroco*, Porto, Reitoria da Universidade do Porto, 1991, vol. 2, pp. 59-71; véase también António Vasconcelos de Saldanha, “A dimensão política dos escritos messiânicos do Padre António Vieira”, en Margarida Vieira Mendes, Maria Lucília Gonçalves Pires y José da Costa Miranda (orgs.), *op. cit.*, pp. 257-274.

⁶⁰ Sobre este tema, *cf.* José Maria Inurritegui, *La gracia y la república. El lenguaje político de la teología católica y el “Príncipe Cristiano” de Pedro de Ribadeneyra*, Madrid, UNED, 1998.



cias al poder o al dominio absoluto sobre las personas. En vez de eso, Vieira hace asentar el entendimiento de la política en virtudes asimiladas al universo de la moral, de la justicia y, sobre todo, de la religión católica.⁶¹

El surgimiento de la “política terrenal”

Las consideraciones que Antonio Vieira elabora en sus *Sermoens* expresan bien cuál era la lectura dominante en torno a la política de su tiempo, concepciones que acabamos de caracterizar en sus líneas generales. En sus prédicas Vieira elucubra a partir de imágenes y tópicos muy corrientes en aquel entonces y acaba por no presentar mayor originalidad en el plano doctrinal.

Además, en el inicio de este texto sugerimos que el jesuita no revela una marcada consistencia de posiciones. Y de hecho, al confrontar sus sucesivos sermones notamos que, no pocas veces, Vieira entra en contradicción con lo afirmado con anterioridad, revelando todo menos una posición doctrinal sistemática. Es cierto que tal oscilación se debe al hecho de que las consideraciones que elabora respecto a los eventos de su tiempo constituyen, antes que otra cosa, impresiones fragmentarias. En el caso de los sermones estamos ante piezas literarias muy relacionadas

—“acomodadas”, decíase entonces— a las circunstancias en que eran proferidas.

Sin embargo, si analizamos el conjunto de los escritos dejados por Antonio Vieira no podemos dejar de notar que existe una cierta tensión entre, por un lado, las posiciones asumidas por el jesuita en buena parte de sus sermones, y por otro, aquello que fue su vida y su línea de actuación. Mientras que en los sermones predomina un entendimiento católico del universo político, en algunos de sus escritos más “privados” nos encontramos con diversos indicios de que Vieira tenía momentos de vacilación respecto del poder configurador de la moral, de la justicia y de la religión, dándose el tiempo para pensar la política de una forma más “autónoma”. En esos escritos —nos referimos, concretamente, a algunas cartas que intercambié con amigos— se insinúa un entendimiento de la política como un universo conformado por reglas específicas, autónomas y desligadas de los preceptos de la justicia, de la moral y hasta del catolicismo, los tres universos discursivos a que antes hicimos alusión. Diríase que el padre Vieira encontró en los escritos pensados para una publicación más estricta algún espacio para formular otras interpretaciones acerca de los acontecimientos que fue presenciando, siendo ahí posible escuchar los ecos de aquel que fue uno de los más importantes debates políticos de los años en que el ignaciano vivió.

Es a este tema al que dedicaremos la última parte de este artículo.

Hasta aquí describimos un entendimiento del gobierno y de la vida comunitaria en que no existía espacio para una política pensada autónomamente, por ser una materia “orgánicamente” ligada al triple universo normativo de la moral, de la justicia y de la religión, una política modelada por las específicas obligaciones inherentes a cada una de esas varias esferas normativas. No obstante, durante la época en que Antonio Vieira vive, esa trabazón estaba por sufrir una lenta pero inexorable erosión, surgiendo un número creciente de obras donde las cuestiones gubernativas comenzarán a ser encaradas con una especificidad cada vez más reivindicada. Pues

⁶¹ António Vieira, *op. cit.*, 1959, vol. IV, pp. 213-238. Años más tarde el teatino Raphael Bluteau, en la *vox* “Política” de su *Vocabulario Portuguez e Latino*, no sólo alude a esta imbricación de la política con la moral y con la justicia, sino que también a la finalidad transcendental de esa actividad: “POLÍTICA: Es palabra compuesta de *Polis*, que en Griego vale lo mismo que *Ciudad*, & *Itiqui*, que responde a lo que llamamos *Ethica*, o Filosofía Moral, que se ocupa en la moderación de las pasiones, & composición de las costumbres. Y así en su más amplia significación, *Política*, la que a las Ciudades, repúblicas, Reynos, & Imperios da los preceptos de buen gobierno, tanto para el bien de los que mandan, como de los que obedecen. Esta es propiamente la ciencia de los Príncipes, que son los sustitutos de Dios en el gobierno del mundo. El fin principal de la buena Política no es la prosperidad temporal de los Estados, sino la gloria de Dios, en la administración de la justicia, & observancia de las leyes suyas [...]”, en *Vocabulario portuguez e latino...*, Coimbra, Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728, t. VI, pp. 576-577.

también el jesuita participó de este proceso de autonomización del discurso sobre la política, autonomización que comenzó a tornarse visible, por ejemplo, en la aparición de tratados que dedicaban mayor espacio a temas como la “razón de estado”, las tecnologías de dominación, la contabilización de las fuerzas bajo el comando del príncipe, y además, los medios que poseía para protegerse de la amenaza representada por sus enemigos.

Al contrario de lo que ocurría en el discurso sobre el “gobierno”, donde señor y servidores trabajaban en estrecha colaboración, propia de una relación regulada por la moral y por la justicia, con la “emancipación” de la “política” los vasallos fueron cada vez más encarados como hombres de fidelidad inconstante y como potenciales amenazas contra la cuales el príncipe se tenía que precaver. La literatura, a su vez, comenzó a dedicar cada vez más atención al tema de la “razón de estado”, colocando la utilidad y la conservación del orden comunitario en primer plano, y considerando los aparejos de dominación en toda su especificidad y detalle.⁶² Al revés

⁶² Cfr. El importante estudio de Xavier Gil Pujol sobre el concepto de “razón de Estado”: “La razón de Estado en la España de la Contrarreforma. Usos y razones de la política”, en Salvador Rus Rufino *et al.* (orgs.), *La razón de Estado en la España moderna*, Valencia, Publicaciones de la Real Sociedad Económica de Amigos del País, 2000, pp. 39-58. A propósito de este tema, Xavier Gil señala que, a despecho de que la expresión “razón de Estado”, había entrado en boga, no dejó de presentar una acepción ambivalente. Según Gil Pujol, por “razón de Estado” se entendió sobre todo la aplicación de procedimientos no ordinarios para alcanzar la preservación del orden. Más o menos influenciados por Maquiavelo, un conjunto de hombres de letras seiscientistas admitirán la instrumentalización de la religión por la política, o conservarán la separación entre una y otra. Hasta ese momento la “política” era entendida, sobre todo, como un medio para alcanzar un fin trascendente de carácter expresamente religioso, y para Gil Pujol la vulgarización de la expresión “razón de Estado” habría sido sobre todo un síntoma de que un cada vez mayor número de personas estaba por cuestionar ese fondo religioso de la política. En tanto, el mismo autor ha señalado que, al contrario de lo que sería de esperar, la expresión “razón de Estado” no sirvió para designar, por ejemplo, ni el gobierno voluntarista del conde-duque Olivares ni el régimen que Richelieu implantó en Francia. Por el contrario, la expresión “razón de Estado” fue hasta hace mucho usada por figuras que no se

de limitarse a un tratamiento endulcerado de las relaciones de servicio entre personas de diferente estatus social, comenzó a hablarse abiertamente de las condiciones de conquista y de preservación del poder, y a mirar a los servidores no propiamente como amigos, sino aun como probables rivales contra los cuales urgía procurarse protección.⁶³

La tensión entre estas dos formas tan diferentes de entender la política es bien notoria en la obra del jesuita Vieira, en especial en el modo como concibe la relación entre el rey y sus consejeros más privados. Hablamos no propiamente de los tribunales o de los consejos formalmente establecidos, sino de los círculos concejiles más próximos e íntimos, compuestos por figuras que en aquella época eran habitualmente designadas por “valido” o “privado”, términos también utilizados por Antonio Vieira. La voz “privado” da bien cuenta de la naturaleza íntima de la relación que se establecía entre el monarca y ese servidor suyo, pues se trataba de una especie de mejor amigo del rey, aquel con quien el monarca mantenía una relación estrecha y afectuosa, compartiendo con él los más sigilosos secretos de la gobernación.⁶⁴

Los privados “son personas que frecuentemente conversan con los Príncipes, cofres de sus pasiones, moderadores de sus afectos [...]”, escribe el polígrafo Francisco Manuel de Melo en la década de 1640.⁶⁵ Antonio Vieira, tal como

identificaron con el estilo de gobierno ejercido por Olivares. Diego Pérez de Mesa, por ejemplo, en su *Política o razón de Estado* (ca. 1632), elabora severas críticas a la manera como Olivares entendía la gestión de las posesiones ultramarinas de la monarquía hispánica. Eran sobre todo expresiones como “necesidad” y “reputación” las que más marcarán los años de Olivares y de Richelieu (cfr. Xavier Gil, *op. cit.*, 2000).

⁶³ Diogo R. Curto, *A cultura política em Portugal (1578-1642). Comportamentos, ritos e negócios*, Lisboa, Dissertação de Doutoramento, Universidade Nova de Lisboa, FCSH, 1994 (policopiada), pp. 424 y ss.

⁶⁴ Antonio Feros, “Twin souls: monarchs and favourites in early seventeenth-century Spain”, en G. Parker y R. Kagan (eds.), *Spain. Europe and the Atlantic World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 27-47.

⁶⁵ Francisco Manuel de Melo, *Aula Política, Curia Militar: Epistola Declamatoria ao Serenissimo Principe D.*

muchos otros de sus contemporáneos,⁶⁶ también se interesó por el tema del “valimiento”, y en diversas ocasiones discurrió acerca de las cualidades que los validos debían poseer, recurriendo, una vez más, a los *exempla* cristianos, y recordando aquellos que habían sido los principales validos de Jesucristo, destacando a Lázaro, a Pedro y a Juan. A este respecto, aprovecha la preceptiva sobre la amistad virtuosa —a la que antes aludimos—, pero esta vez aplicada a la relación entre el príncipe y su valido, enfatizando la dimensión interior, invisible, de ese vínculo. Así, entre las cualidades del alma del valido ideal, destaca la capacidad de ser constante y de nunca cambiar, de decir siempre la verdad, de ser capaz de guardar secretos, de ser humilde y de no esperar grandes recompensas materiales. Por último, el valido debe demostrar una entrega absoluta, una confianza plena y una fidelidad total por su señor.

El ejemplo de valido que más inspiró Vieira fue el del apóstol Juan, con énfasis en el episodio en que el discípulo se adormece sobre el pecho de Cristo: “[...]no puede haber más fino ni más probado amor que aquel que entrega el corazón y cierra los ojos”, afirma el jesuita en el *Sermão de São João Evangelista*, predicado en la Capilla Real, en 1644, en el aniversario del príncipe don Teodosio.⁶⁷ Para Vieira, el acto de cerrar los ojos simbolizaba no sólo la confianza total, sino también la intención de no querer ver el premio, significaba amar de la forma más pura, confiando

Theodozio: & Política Militar... (ed. Póstuma), Lisboa, Mathias Pereira da Sylva, 1720, p. 95.

⁶⁶ Véase, por ejemplo, el libro de Luis de Abreu y Mello, *Avizos pera o Paço...*, Lisboa, Officina Craesbeckiana, 1659, pp. 20 y ss.; o el de fray Francisco do Sanctissimo Sacramento, *Epítome Unico da Dignidade de Grande, E Mayor Ministro da Puridade, e de sua muita Antiguidade, & Excelencia...*, Lisboa, João da Costa, 1666. De un modo general, los autores portugueses que escribieron sobre este tema se inspiraron en libros españoles escritos desde los primeros años del seiscientos, de los cuales cabe destacar la obra de fray Joseph de Laynez, *El Privado Christiano...*, Madrid, Imprenta del Reyno, 1641, alusiva al privado de Felipe IV, el conde-duque de Olivares. Cfr. Antonio Feros, *Kingship and Favoritism in the Spain of Philip III, 1598-1621*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 118 y ss.

⁶⁷ António Vieira, *op. cit.*, 1959, vol. IX, p. 233.

y abriendo totalmente el corazón al señor, su amigo, sin esperar nada a cambio. En suma, la intensidad de la relación entre el rey y su valido dependía de las “cualidades de amante” demostradas por cada uno de los dos.

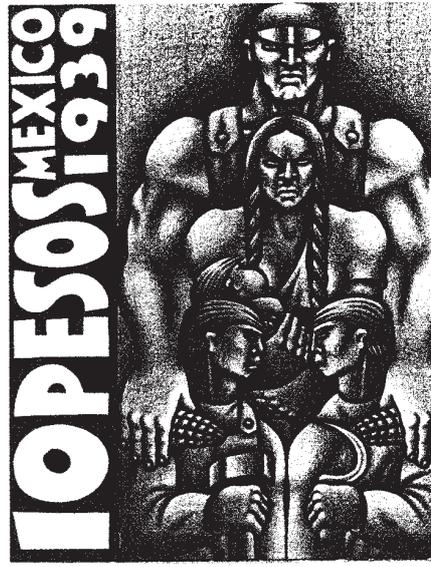
Hasta este punto la relación entre el rey y ese “primer ministro” no parece romper con la tradicional concepción de gobierno. Sin embargo, y como veremos enseguida, la entrada en escena de este tipo de servidores tiene importantes consecuencias para el orden constitucional.

Vivíanse tiempos de cambio, en los que algunos reyes habían asumido una nueva postura de cara a la comunidad. Empeñados en volver más incisivo y penetrante el control que ejercían sobre el cuerpo social, procuraban imbuir más disciplina en su oficialidad, creando un número cada vez mayor de oficiales de carácter comisarial; estos últimos serán transformados en cargos con un ámbito de actuación muy amplio y con una duración también prolongada. La Corona optó por crear nuevos oficios extraordinarios, responsabilizados, a título personal, para la resolución de problemas específicos, actuando en sustitución o en paralelo a los demás magistrados.

Así, a poco, los reyes se rodearon de validos, de favoritos, de secretarios o de ministros, figuras que actuaban como apéndices periféricos del consejo del rey, consejo que, a su vez, era, también él, una especie de extensión del monarca, representando, en cierto sentido, al propio príncipe.⁶⁸ Tanto los servidores palatinos como los comisarios constituían instrumentos de conocimiento a disposición del centro, y no propia- mente instancias decisorias autónomas. En ese sentido, las decisiones del comisario, tal como las del ministro, eran como verdaderas decisiones del propio príncipe.

La opción regia de gobernar con el auxilio de estos dignatarios animados por un nuevo “espíritu de servicio” instaura un régimen más pri-

⁶⁸ Luca Mannori y Bernardo Sordi, *Storia del diritto amministrativo*, Roma/Bari, Laterza, 2001, pp. 44 y ss.; P. Cardim, “A Casa Real e os órgãos centrais de governo no Portugal da segunda metade de Seiscentos”, en *Tempo*, revista de la Universidad Federal Fluminense, Niterói, vol. 7, núm. 13, julio de 2002, pp. 13-57.



vado de comunicación política que tiene serias implicaciones en el plano gubernativo, acabando por suscitar un debate bastante ácido. El principal motivo de indignación se encendía por el hecho de constituir, el válido, una novedad, un cambio y una innovación en relación a los estilos acostumbrados de gobierno que desde hacía mucho descansaban en modalidades decisorias aunque prolongadas. Este aspecto, sumado al hecho de que muchos de estos hombres han conocido un ascenso considerado demasiado rápido, hizo que cayera sobre ellos, no raras veces, la acusación de faltos de conocimiento. Decíase también que el del válido representaba un ascenso acorde a la utilidad y con intereses particulares, y el hecho de que muchos de esos hombres se beneficiaran de una carrera fulgurante sugería que eran figuras con poca experiencia y con poco respeto por los compromisos establecidos desde hacía mucho. Poco respeto, porque, se afirmaba, eran hombres sin experiencia, “sin memoria”, sin prudencia, y en cuyas voluntades imperaba el interés particular y el egoísmo, porque eran hombres que no representaban “naturalmente” ninguno de los cuerpos de la “república”, ninguno de los intereses naturales de la comunidad, desconociendo, por tanto, las condiciones para lograr el “bien común”. No hay que olvidar que algunos de esos válidos eran figuras exteriores a la gran aristocracia, y su falta de nobleza fue frecuentemente blanco de reparos.

Además, otro aspecto no menos importante tenía que ver con el hecho de que la presencia del válido instaura un cierto secretismo en los procesos decisorios, impidiendo la vigilancia sobre la actuación del rey. Una vez que ese ministro controlaba todos los caminos de acceso al monarca, dejaba anulada la posibilidad de controlar la actuación regia.

Como es bien sabido, la opción de gobernar con un válido estaba asociada al deseo de adoptar expedientes gubernativos más ágiles y autoritarios. En los hechos, la presencia de estos servidores permitía que la decisión fuese tomada por el monarca y por su círculo más restringido, dejando de contar con la consulta dilatada de los diversos cuerpos del reino. La alternativa *indi-*

vidual, en los respectos decisorios, acaba por imponerse a la opción *plural*, corporativa y polisnodal, dejando a los consejos impedidos de ejercer su actividad vigilante y reguladora. En detrimento de la solución plural, colectiva, abierta a un gran número, necesariamente más lenta, se optaba por otro paradigma de acción gubernativa, caracterizado por las decisiones tomadas en círculos privados, cuasi secretos, y por las resoluciones con vocación de cambio, en vez de conservar —distantes, por tanto, de los principios de justicia conmutativa. Resultaba un estilo de gobierno más ágil y mucho más interventor, con la ventaja de permitir un control político acrecido.

Con todo, las sensibilidades coetáneas no esconden su repugnancia por estas “novedades”, y aquellas que quedan al margen de este proceso no tardarán en manifestar su descontento. Impedido el acceso directo al rey, afirmaban que, de esa forma, el rey dejaba de escuchar a los consejos, dejando anulada la capacidad política de esos órganos, tanto como la de los cuerpos sociales que representaban. Alegaban, también, que de ese modo el gobierno se desvirtuaba convirtiéndose en dominación. Se quejaban de que el rey estaba por hacer tabla rasa de los estilos tradicionales, y que el pragmatismo primaría sobre los principios consuetudinarios. Alegaban, en suma, que el servicio del rey era superpuesto al servicio de Dios, y que la “política terrenal” se desligaba de la “política celestial”. No es pues de extrañar que, en estos periodos, se hiciesen escuchar acusaciones de tiranía dirigidas contra el válido, o insinuaciones de que la voluntad del rey se encontraba dominada por la de su ministro más privado.

Con la consolidación del válido, el monarca se distanciaba de los concejos, rompiendo con algunos de los más antiguos compromisos establecidos con el reino. Pero además de todo eso, el válido escandalizaba porque, según se decía, controlaba los canales tradicionales de criterios de selección, favoreciendo intereses privados y no el interés común.⁶⁹ En verdad, el válido fue

⁶⁹ Cfr. Diogo R. Curto, *O discurso político em Portugal...*, op. cit., 1988, p. 50.

siempre acusado de bloquear la justicia distributiva, pues controlaba los mecanismos de distribución de oficios y de mercedes, pasando estas tareas a depender no de la moral y de la justicia, sino directamente de la voluntad del príncipe y del valido. Por fin, al dirigir su afecto a un solo individuo, el rey terminaba por amar menos a las demás partes del cuerpo político las cuales no tardaron en quejarse por la situación de abandono a que habían sido confinadas.

Como fácilmente se percibe, el resentimiento contra el valido solía ser muy fomentado por la aristocracia, y es el que motiva las revueltas aristocráticas registradas a lo largo del seiscientos. El “deber de revuelta” sentido por los grandes de la nobleza era algo que, en el fondo, tenía detrás el deseo de reequilibrar una situación afectada por el “valimento”, y como propósito el reestablecer el *status quo* tradicional.⁷⁰ Los protagonistas de esas revueltas palaciegas jamás escondían sus ansias por regresar a la “liberal concurrencia” que fuera abruptamente interrumpida por el ministro favorito, figura que se caracterizaba, precisamente, por querer monopolizar en provecho propio y de un modo prepotente los mecanismos distributivos de la Corona. A la luz del concepto tradicional, el rey, en cuanto esencial fuente de cargos, de honras y de mercedes, funcionaba como principio de equilibrio, sin embargo, con la entrada en escena del valido, ese equilibrio se rompe, generando descontento entre la elite aristocrática.

El propio Antonio Vieira experimentó estos periodos de afirmación del “valimento”, ya fuera en cuanto privado de D. João IV, o como integrante del grupo de aquellos que se sintieron marginados por un valido. Bajo D. João IV Vieira se comportó como un consejero informal, influenciando el arbitrio del rey y separándolo del consejo, acabando por beneficiarse en mucho de la confianza que el rey depositaba en él. No obstante, acabó por ser esa misma conducta la que

el jesuita vendría más tarde a criticar con extrema dureza, cuando en el reinado de D. Alfonso VI profirió sermones durísimos acerca del “desgobierno” del monarca y de su ministro favorito, el conde de Castelo Melhor.⁷¹ No por casualidad, poco tiempo después su voz fue callada y se le impidió el sermonear.

Importa notar que las críticas elaboradas entonces por Antonio Vieira son típicas de la conmoción habitualmente provocada por la afirmación del “valimento”. Así, Vieira habla de oficios mal proveídos y de distribución desarreglada de mercedes; denuncia las recompensas injustas, mal dirigidas, excesivas y fuera de control; se refiere a los excesivos gastos de hacienda debidos a la imposibilidad de controlar la actuación personal del rey, del valido y de su clientela; por fin, se insurrecta contra el rompimiento de la estricta economía de la función regia, y contra el cumplimiento, por parte del monarca, de sus obligaciones en distribuir con justicia mercedes y oficios. O sea, acusa al rey de servir mal a la comunidad, haciéndose eco de todos los criterios de apreciación oriundos de los universos de la moral, de la justicia y de la religión —a los cuales hicimos alusión en la primera parte de este artículo. La incriminación llegaba a su auge cuando el rey fue acusado de concentrar todo su afecto en un solo individuo, dejando de amar el “bien común” del reino.

Vieira vivió en una época que asistió a una lenta, pero inexorable, “autonomización de la *ratio* política”.⁷² Fue un tiempo en que comenzó a diseñarse un espacio y un conjunto de tareas que la Corona cada vez más reclamaba como de su exclusiva competencia: el gobierno que tenía el propósito del orden y la paz del conjunto del cuerpo político; la distribución de honras y mercedes; la promoción de impuestos; la organización de fuerzas militares y de un cuerpo de diplomáticos.⁷³ A la acción desenvuelta en ese

⁷¹ Ângela B. Xavier, *El Rei aonde póde, & não aonde quer*, Lisboa, Colibrí, 1997.

⁷² Olivier Christin, *Les paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVII^e siècle*, París, Seuil, 1997.

⁷³ En torno de esta temática, *cfr.* el importante estudio de Nuno Gonçalo Monteiro, “Identificação da política sete-

⁷⁰ En la línea de lo que sugiere Arlette Jouanna a propósito del *ethos* de la nobleza francesa, en *Le Devoir de la Révolte. La noblesse française et la gestation de l'État moderne, 1559-1661*, París, Fayard, 1989.

espacio exclusivo del monarca tendió a dársele el nombre de “política”, una actividad que se hace, poco a poco, más independiente de los objetivos de la moral. En cuanto a la “buena orden”, ésta fue dejando de ser entendida como el resultado de una actividad de gobierno meramente judicial, de conservación y de reposición de un orden que remitía a otro ordenamiento, superior, preexistente y de carácter trascendental. Una “buena orden” pasó a ser vista, cada vez más, como el fruto de un poder terrenal, simultáneamente creador y garante del orden. Fue también en esta fase que el gobierno comenzó a separarse de los fines morales del *régimen*, dejando de buscar el perfeccionamiento ético de los hombres. Del gobierno de las almas se pasó, a poco, al comando de las “cosas”, comando llevado a cabo por ministros y por comisarios, una mudanza que supuso también el gradual quiebre de una racionalidad “finalista” y la emergencia de otro patrón de racionalidad, eminentemente calculador⁷⁴ —se pasó del catálogo de virtudes a la contabilidad de las fuerzas.

Muy felizmente participe del universo tradicional de referencias ligadas a la “gobernación”, no podemos olvidar que, a lo largo de toda su vida, Antonio Vieira reveló una personalidad mucho más dirigida hacia una conducta política voluntarista, eminentemente pragmática y por lo mismo desligada de consideraciones morales o de justicia. Demostró siempre una enorme combatividad, revelando un conocimiento profundo de las reglas en que se asentaba el “juego” de influencias en el palacio real. Algunos de los momentos más notables de su itinerario ejempli-

centista. Notas sobre Portugal no início do período joanino”, en *Análise Social*, vol. XXXV, núm. 157, 2001, pp. 961-987. Véase también P. Cardim, “O processo político (1621-1668)”, en José Mattoso (dir.), *História de Portugal*, vol. VIII, A.M. Hespanha (coord), *O Antigo Regime (1620-1807)*, Lisboa, Lexicoteca, pp. 233-268.

⁷⁴ Sobre el interés de Vieira por el cálculo y por el comercio consúltese Leonor F. Costa, “O Padre António Vieira e a condenação da caravela. Para a história da Companhia Geral do Comércio do Brasil”, en AA. VV., *Terceiro centenário da morte do padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/PPCJ, 1999, pp. 653-676.

ficar muy bien la postura pragmática del ignaciano. Un buen ejemplo de ello es su relación con don João IV, de quien fue una especie de consejero privado y principal *amigo*. Durante ese tiempo el jesuita no parece haber sentido ningún tipo de escrúpulo en monopolizar el favor del rey, comunicándose con él a través de los canales más secretos y privados, sobreponiéndose a los demás consejeros y a los tribunales, prefiriendo las decisiones expeditas, rápidas, sin el recurso a los morosos trámites de la consulta.

Este y otros momentos de la vida de Antonio Vieira transmiten, por tanto, un retrato algo diverso de aquél proporcionado por la obra oratoria del jesuita, lo que nos lleva a concluir que la intervención política de Vieira no corresponde, exactamente, a lo que el jesuita recomendaba a sus escuchas.

Se impone, por tanto, una cuestión: ¿cómo explicar esta incongruencia?

Para responder a esta interrogante es fundamental recordar que los sermones tenían una vocación didáctica, lo mismo es posible decir de su régimen de publicación, bien diferente de las demás creaciones literarias de Vieira, como por ejemplo las centenas de cartas que escribió.⁷⁵ Los objetivos, los circuitos de divulgación y los públicos a que se destinaban, por un lado los sermones, y, sus cartas por otro, eran diametralmente distintos, lo que puede explicar, al menos en parte, la disonancia entre unos y otros. Los sermones revelan, sobre todo, un Vieira defensor de concepciones jurídicas y ético-católicas de la comunidad y de su gobierno. Ya en sus epístolas deparamos con un Antonio Vieira mucho más “político”, quiere decir, mucho más astuto y hábil gestor de las influencias palacianas. En las misivas sorprendemos a un jesuita “avisado” y atento a los rumores de la corte, un cortesano discreto, eficaz manipulador de intereses, y así mismo un disimulador. En una palabra, un Viei-

⁷⁵ Acerca del legado epistolar de Vieira es imprescindible la consulta del estudio de Maria Lucília Gonçalves Pires, “A epistolografia de Vieira. Perspectivas de leitura”, en Margarida Vieira Mendes, Maria Lucília Gonçalves Pires y José da Costa Miranda (orgs.), *Vieira escritor, op. cit.*, pp. 21-30.

ra casi siempre protagonista y siempre con voluntad de protagonizar y de persuadir al rey y a sus principales ministros, incapaz de ocultar una indesmentible voluntad de poder.

Epílogo

Hasta el siglo XVIII la política fue encarada como una materia que debía ser descifrada en clave teológico-jurídica. Se trata de una civilización que, desde tiempos ancestrales, se fundaba y se autoidentificaba como la ausencia de política *per se*, quiere decir, que se rehusaba a concebir el orden político desligado de un orden trascendental; animaba, por tanto, aquello que ya fue consignado como un “entendimiento católico de la política”.⁷⁶

Con todo, y como señalamos, tal situación no excluía la existencia de ciertas zonas de tensión y, además, de desestabilización. La verdad, tales tensiones se materializan en una emergencia de soluciones más voluntaristas de gobierno, desligadas de la moral católica y del universo de la justicia.⁷⁷ La tensión entre, por una parte, una política asentada en valores católicos, y, por otro, una desligada de esos mismos valores, acabó por constituir el principal debate de aquellos años. No exageramos si decimos que se trataba, en el fondo, de una contradicción entre dos maneras

bien diferentes de ver el mundo.⁷⁸ Como escribió Jean-Frédéric Schaub, estaba en curso el proceso de disolución de una disciplina social que se experimentaba en términos de docilidad y de honorabilidades cristianas, al mismo tiempo que se afirmaba un sistema nuevo, en que los objetivos eran el bien colectivo y la disciplina cívica.

A lo largo de este ensayo procuramos demostrar que la obra de Antonio Vieira hace eco a este proceso, pero no añade nada de profundamente nuevo a este debate, con todo, no por eso deja de ser relevante para los estudiosos del fenómeno político del Antiguo Régimen, muy por el contrario. Como constatamos, los escritos de Vieira son reveladores de aquello que fue su entendimiento personal del proceso político de aquel tiempo, constituyendo un excelente testimonio (por estar muy bien documentado, considerada la riquísima actividad literaria del jesuita) del modo como el vocabulario conceptual podía ser utilizado. Un uso cotidiano que concurrió para reproducir esas imágenes y tornarlas duraderas, pero que no excluía la posibilidad de creación, a través de la adaptación de esas imágenes a las circunstancias en que eran invocadas. Una repetición transformadora, por tanto, y la originalidad de Vieira reside, precisamente, en aquello que de personal encontramos en la utilización que hace de tales preceptos.

En algunos casos, Vieira reproduce, en lo esencial, el ideario dominante: en otros momentos, por el contrario, suscribe un ideario más “político”, entrando en contradicción —algunas veces flagrante— con lo que afirmara en ocasiones anteriores. Con todo, una cosa parece cierta: su testimonio es siempre extremadamente expresivo, y también, en muchos casos, el hecho de que el jesuita no introduzca nada nuevo acaba por ser significativo pues a la historia de las ideas políticas no debe interesar sólo la emergencia de nuevas maneras de decir la política. La permanencia de viejas fórmulas a lo largo de un periodo multiseccular puede ser un

⁷⁶ Expresión de Pablo Fernández Albaladejo, explicitada detalladamente en “Católicos antes que ciudadanos: gestación de una ‘Política española’ en los comienzos de la Edad Moderna”, en J.I. Fortea Pérez (ed.), *Imágenes de la diversidad. El mundo urbano en la Corona de Castilla (s. XVI-XVIII)*, Santander, Universidad de Cantabria, 1997, pp. 103-127. Sobre el mismo tema, véase A. M. Hespanha y A. B. Xavier, “A representação da sociedade e do poder”, en A.M. Hespanha (coord.), *O Antigo Regime*, vol. IV de *História de Portugal*, dir. de José Mattoso, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, pp. 121 y ss.

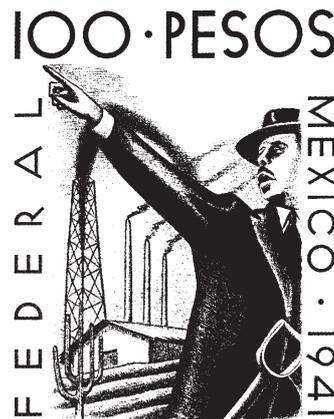
⁷⁷ Cfr. *In genere* el primer volumen de la notable obra de Pietro Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. Dalla Civiltà Comunale al Settecento*, Bari, Laterza, 1999; también sobre la temática de la separación entre la teología moral y el discurso jurídico, importa consultar Paolo Prodi, *Una storia della gisutizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bolonia, Il Mulino, 2000.

⁷⁸ En la línea de lo que es sugerido por Marc Abélès en *Anthropologie de l'Etat*, París, Armand Colin, 1990, p. 141.

hecho tan significativo como el de la mudanza. Como afirmó Antonio Serrano González, al brillo de las nuevas palabras y de las nuevas maneras de decir la política es preferible, en muchos casos, el estudio del oscuro trabajo de adaptación y de acondicionamiento de viejas fórmulas, tanto como de la actividad de reorganización y de redistribución, de filiación y de distanciamiento de cara a lo que ya antes se había dicho muchas veces.⁷⁹ Importa tener presente que el jesuita, al seleccionar y al organizar el material para sus sermones, activaba un proceso semiconsciente de explicitación de su experiencia. En ese sentido, sus sermones acaban por ser como “lugares” que preservan las marcas de una actividad epistemológica, reflejan un

determinado orden discursivo respecto de la política de aquel tiempo.⁸⁰

¿Fue entonces Vieira un político? ¿Fue Vieira capaz de concebir la “política” como una actividad separada de los principios morales y jurídicos de “gobierno”? Por un lado, estamos obligados a responder negativamente, sobre todo si tenemos en cuenta las concepciones transmitidas por sus sermones. No obstante, por el otro, la respuesta a esta cuestión tiene que ser afirmativa, sobre todo si consideramos la trayectoria de este padre jesuita, el cual, por voluntad propia, estuvo siempre próximo al poder y terminó por ser uno de los más relevantes protagonistas del proceso político del Portugal del seiscientos.



⁷⁹ Antonio Serrano González, *Como lobo entre ovejas. Soberanos y marginados en Bodin, Shakespeare, Vives*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, p. 72.

⁸⁰ Compárese con el estudio del historiador británico Kevin Sharpe sobre los escritos de William Drake, un erudito contemporáneo de la Revolución inglesa de la década de 1640, en *Reading Revolutions. The Politics of Reading in Early Modern England*, New Haven, Yale University Press, 2000.

