

ISSN 0102-0269

REVISTA SEMESTRAL DE FILOSOFIA

Reflexão

Reflexão

ANO 33 Nº 93

FUNDADA EM 1975

PUC
CAMPINAS
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

Administração

Editor Responsável: Constança Marcondes César
Editores Adjuntos: Vânia Dutra de Azevedo
Germano Rigacci Junior
Arlindo Gonçalves Junior

Management

Chief Editor: Constança Marcondes Cesar
Co-editors: Vânia Dutra de Azevedo
Germano Rigacci Junior
Arlindo Gonçalves Junior

Conselho Editorial Nacional: Adão José Peixoto (UFG), Álvaro Valls (Unisinos), Amon Pinho (CFUL), Antonio Joaquim Severino (USP), Antonio José Romera Valverde (PUC-SP), Creusa Capalbo (UERJ), Elyana Barbosa (UFBA), Ernildo Stein (PUC-RS), Evandro Bilibio (Univ. Estadual do Centro-Oeste), José Maurício de Carvalho (UFSJ), José Ternes (UCG), Marly Bulcão Lassance Brito (UERJ), Roberto Machado (UFRJ), Scarlet Marton (USP), Urbano Zilles (PUC-RS), Vera Portocarrero (UERJ)

National Editorial Advisory Board: Adão José Peixoto (UFG), Álvaro Valls (Unisinos), Amon Pinho (CFUL), Antonio Joaquim Severino (USP), Antonio José Romera Valverde (PUC-SP), Creusa Capalbo (UERJ), Elyana Barbosa (UFBA), Ernildo Stein (PUC-RS), Evandro Bilibio (Univ. Estadual do Centro-Oeste), José Maurício de Carvalho (UFSJ), José Ternes (UCG), Marly Bulcão Lassance Brito (UERJ), Roberto Machado (UFRJ), Scarlet Marton (USP), Urbano Zilles (PUC-RS), Vera Portocarrero (UERJ)

Consultoria Estrangeira: André Dartigues (Instituto Católico de Toulouse), Anna Keléssidou (Academia de Atenas), Antônio Braz Teixeira (Universidade Lusófona), Attilio Danese (Universidade de Teramo), Celeste Natário (Universidade do Porto), Evangelós Moutsopoulos (Universidade/Academia de Atenas), Giulia Paola di Nicola (Universidade de Teramo), Gloria Comesána (Universidade de Zúlia), Irene Borges Duarte (Universidade de Évora), Jean-Jacques Wunenburger (Universidade de Lyon), Jean-Marc Gabaude (Universidade de Toulouse-Le Mirail), Joaquim Domingues (Univ. Católica Portuguesa-Braga), José Esteves Pereira (Universidade Nova de Lisboa), Manuel Cândido Pimentel (Univ. Católica Portuguesa-Lisboa), Marcelino Agis de Villaverde (Univ. de Santiago de Compostela), Maria de Lourdes S. Ganho (Univ. Católica Portuguesa-Lisboa), Maria Fernanda Henriques (Universidade de Évora), Maria Protopapas-Marneli (Academia de Atenas), Paulo Borges (Universidade de Lisboa), Pedro Calafate (Universidade de Lisboa), Pierre Gire (Universidade Católica de Lyon)

Foreign Consultants: André Dartigues (Instituto Católico de Toulouse), Anna Keléssidou (Academia de Atenas), Antônio Braz Teixeira (Universidade Lusófona), Attilio Danese (Universidade de Teramo), Celeste Natário (Universidade do Porto), Evangelós Moutsopoulos (Universidade/Academia de Atenas), Giulia Paola di Nicola (Universidade de Teramo), Gloria Comesána (Universidade de Zúlia), Irene Borges Duarte (Universidade de Évora), Jean-Jacques Wunenburger (Universidade de Lyon), Jean-Marc Gabaude (Universidade de Toulouse-Le Mirail), Joaquim Domingues (Univ. Católica Portuguesa-Braga), José Esteves Pereira (Universidade Nova de Lisboa), Manuel Cândido Pimentel (Univ. Católica Portuguesa-Lisboa), Marcelino Agis de Villaverde (Univ. de Santiago de Compostela), Maria de Lourdes S. Ganho (Univ. Católica Portuguesa-Lisboa), Maria Fernanda Henriques (Universidade de Évora), Maria Protopapas-Marneli (Academia de Atenas), Paulo Borges (Universidade de Lisboa), Pedro Calafate (Universidade de Lisboa), Pierre Gire (Universidade Católica de Lyon)

Equipe Técnica

Samuel Mendonça (PUC-Campinas) : Normalização e Revisão
Marcos Braga Junior : Revisão do Inglês

Technical staff:

Samuel Mendonça (PUC-Campinas) : Normalizing and final review
Marcos Braga Junior : English version review

Comissão Editorial: Luiz Paulo Rouanet, Newton Aquiles von Zuben, Gabriel Lomba Santiago, José Trasferetti, Natalia Maruyama, Douglas Barros

Editorial Commission: Luiz Paulo Rouanet, Newton Aquiles von Zuben, Gabriel Lomba Santiago, José Trasferetti, Natalia Maruyama, Douglas Barros

Descrição:

A Revista edita artigos e resenhas de conteúdo filosófico. Os textos abordam aspectos críticos envolvendo tópicos relativos à Ética e Hermenêutica, focalizando preferencialmente a crise da sociedade contemporânea, bem como os temas: pessoa, liberdade, cuidado, prudência, responsabilidade, reconhecimento e justiça. Busca ser expressão dos grupos de pesquisa em Filosofia da PUC, bem como dos grupos de pesquisa e pesquisadores de outras instituições, preferencialmente vinculados a projetos conjuntos e a acordos de cooperação com os grupos de pesquisa em Filosofia da PUC-Campinas.

A Revista tem periodicidade semestral.

Description:

This Review publishes articles and book reviews of philosophical content. These texts emphasize critical aspects over topics related to Ethics and Hermeneutics, by preferably focus on the crisis of contemporary society, likewise the following subjects: person, liberty, care, prudence, responsibility, recognisance and justice. Its aims to be a channel of expression for the research groups in Philosophy of PUC-Campinas, as well as for any other research groups and individual researchers from other institutions, specially bounded to common projects and cooperation agreements with research groups in Philosophy from PUC-Campinas.

This Review has a half-yearly publishing periodicity.

Pareceristas

Albertinho Galina (UFSM), Aluísio Ruedel (UNIJUÍ), Antonio Paim (IBF), Eduardo Oliveira (UEFS), Helena Esser dos Reis (UCG), Jean Libis (AAGB-Bar-sur-Aube), Jean-Luc Pouliquen (AAGB-Bar-sur-Aube), José Nicolau Heck (UCG), Manfredo Araújo de Oliveira (UFC), Marcelo Fabri (UFSM), Paulo Mergucci (UFMG), Peter Paul Pelbart (PUC-SP), Raquel Gazolla (PUC-SP), Renato Epifânio (CFUL), Sílvia Faustino (UFBA)

Referees

Albertinho Galina (UFSM), Aluísio Ruedel (UNIJUÍ), Antonio Paim (IBF), Eduardo Oliveira (UEFS), Helena Esser dos Reis (UCG), Jean Libis (AAGB-Bar-sur-Aube), Jean-Luc Pouliquen (AAGB-Bar-sur-Aube), José Nicolau Heck (UCG), Manfredo Araújo de Oliveira (UFC), Marcelo Fabri (UFSM), Paulo Mergucci (UFMG), Peter Paul Pelbart (PUC-SP), Raquel Gazolla (PUC-SP), Renato Epifânio (CFUL), Sílvia Faustino (UFBA)

Repercussões: A Revista Reflexão está classificada na CAPES como Qualis Nacional B (Comissão de Educação), Qualis Nacional C (Comissão de Teologia / Filosofia), sendo também referenciada por indexadores internacionais: Répertoire Bibliographique de la Philosophie (Louvain - Bélgica) e Latindex (México).

Qualifications: The Reflexão Review is qualified in CAPES as Qualis Nacional B (Education Commission), Qualis Nacional C (Theology / Philosophy Commission), and has also being listed by international indexers such as: Répertoire Bibliographique de la Philosophie (Leuven - Belgium) and Latindex (México).

Reflexão

Dossiê Padre Antônio Vieira

PUC
CAMPINAS
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

Reflexão - PUC-Campinas
Nº 93 . - Campinas: PUC-Campinas, 1975.

Periodicidade: semestral.

A numeração dos fascículos é seqüencial desde o número 1
(1975)

Até 2006 foram publicados 90 fascículos em 31 volumes.

ISSN 0102-0269.

1. Filosofia - Periódico.

CDD 105

DOSSIÊ PADRE ANTÔNIO VIEIRA

Sumário

| | Artigo | |
|-----------------|---|---------------------------------|
| — 11 | Profecia e Escatologia em António Vieira | António Braz Teixeira |
| — 23 | Voir ou pleurer: Les larmes du père António Vieira | Florence Lévi |
| — 31 | O Quinto Império de Vieira como sonho de regeneração de Portugal e do Mundo | José Eduardo Franco |
| — 49 | Do Livre-arbítrio em Padre António Vieira | Luís Loia |
| — 57 | Padre António Vieira: A Architectónica do Quinto Império na carta <i>Esperanças de Portugal</i> (1659) | Miguel Real |
| — 89 | Metáforas e Símbolos Escatológicos no Padre António Vieira | Paulo Borges |
| — 101 | Sobre a actualidade do projecto quinto-imperial de António Vieira | Renato Epifânio |
| — 107 | Entre a Temporalidade do Mundo e a Atemporalidade do Quinto Império: A Visão Ético-Espiritual do Padre António Vieira | Romana Valente Pinho |
| | Filosofia Grega | |
| — 113 | L'influence de la philosophie stoïcienne sur l'oeuvre d'Adamantios Coray | Maria Protopapas-Marneli |

Notícia Bio-Bibliográfica

- **123** Vicente Ferreira da Silva (1916-1963), nos 45 anos da sua morte
Romana Valente Pinho

Resenha

- **127** REAL, Miguel. Matias Aires: As Máscaras da Vaidade. Lisboa: Sete Caminhos, 2008.
Romana Valente Pinho

DOSSIER FATHER ANTONIO VIEIRA

Contents

Article

- 11 Prophecy and Eschatology on Antonio Vieira
António Braz Teixeira
- 23 To see or to cry: the tears of Father Antonio Vieira
Florence Lévi
- 31 Vieira's Fifth Empire as a regeneration dream of Portugal and the world
José Eduardo Franco
- 49 Free Will on Father Antonio Vieira
Luís Loia
- 57 Father Antonio Vieira: Fifth Empire architectonics in the letter *Hopes of Portugal* (1659)
Miguel Real
- 89 Metaphors and eschatological symbols on Father Antonio Vieira
Paulo Borges
- 101 On the contemporariness of Antonio Vieira's Fifth Empire project
Renato Epifânio
- 107 Between world's temporality and Fifth Empire project untemporality: the ethic-spiritual view of Father Antonio Vieira
Romana Valente Pinho

Greek Philosophy

- 113 The influence of Stoic philosophy in the work of Adamantios Coray
Maria Protopapas-Marneli

Notícia Bio-Bibliográfica

- 123 Vicente Ferreira da Silva (1916-1963), nos 45 anos da sua morte
Romana Valente Pinho

Resenha

- 127 REAL, Miguel. Matias Aires: As Máscaras da Vaidade. Lisboa: Sete Caminhos, 2008.
Romana Valente Pinho

Editorial

Celebrando os 400 anos de nascimento do Pe. Antonio Vieira, cuja obra representa um marco na literatura e no pensamento filosófico luso-brasileiro do século XVII, acolhemos o **Dossiê Padre Antônio Vieira**, organizado em colaboração com o Dr. Amon Pinho. O dossiê conta com textos de estudiosos portugueses pertencentes a diversas universidades e com o artigo da Dr.^a Florence Lévi, da Universidade da Nova Sorbonne (Paris III).

Nos escritos de Vieira se conjugam as duas tradições que marcam a reflexão filosófica em Portugal: a tradição de inspiração agostiniana, exposta na filosofia da história herdeira do discípulo de Santo Agostinho, Joaquim de Flora, e nos messianismos dela derivados. E a tradição escolástica, que marcou a atuação dos jesuítas em Portugal e no Brasil.

A hermenêutica sacra, fundamento da compreensão vieirina da história, mostra o recurso do pensador às profecias e à escatologia bíblicas, como suporte do tema do Quinto Império e da *História do Futuro*, obra na qual a visão ético-espiritual, as metáforas e os símbolos aparecem em primeiro plano, como fios condutores da busca da utopia regeneradora do mundo.

A *utopia* de Vieira – ou *ucronia*, como preferem alguns autores – responde, de um lado, à esperança de instauração do Reino de Cristo na Terra, de construção de uma nova Idade do Espírito. Tal esperança inspirou a aventura dos descobrimentos e a vinda de portugueses e espanhóis para as Américas, como o têm evidenciado estudos recentes realizados na Itália, em San Giovanni in Fiore, no Centro dedicado às pesquisas a respeito da obra de Joaquim de Flora, por exemplo. A utopia de Vieira responde também à dimensão ético-espiritual de uma compreensão da história, que possibilita um fazer, resultando na abertura do homem para o eterno.

A atualidade da obra de Vieira pode ser pensada à luz do mito quinto-imperial, entendido como expressão de um valor-horizonte, que recorda ao homem moderno a permanência do sonho como elemento propulsor do agir. Nas suas proposições éticas e na hermenêutica de sua época, entendida como realidade na qual se move a cifra do futuro, realidade essa que é preciso desvelar no seu mistério, reconhecendo, nos sinais do tempo, as possibilidades de realização e de vida, encontramos ressonâncias da tradição agostiniana.

Também Santo Agostinho, recorrendo a uma interpretação dos textos bíblicos, decifra seu tempo como aquele que sucede o advento do Cristo e que impõe aos homens a tarefa de construir, pela ação, a Cidade de Deus.

A lógica rigorosa, o encadeamento dos raciocínios que possibilitam ler, no mundo, o sentido da história e a abertura ao futuro, Vieira a encontra na tradição aristotélico-tomista, marcante nos colégios em que estudou.

Na segunda parte de nossa revista, assinalamos a publicação do artigo da Dr.^a Maria Protopapas-Marneli, da Academia de Atenas, sobre filosofia grega contemporânea. Damos, assim, continuidade ao diálogo com

estudiosos gregos coetâneos, sobretudo com pensadores ligados às equipes de investigação da Academia de Atenas e da revista *Philosophia*, que editam. Procuramos, desse modo, pôr em relevo a fecundidade de uma tradição que marca o mundo ocidental, desde suas origens, e que permanece viva e atuante em nossos dias.

Destacamos, ainda, a efeméride dos 45 anos da morte de Vicente Ferreira da Silva, autor cuja obra é uma das mais importantes da filosofia brasileira do século XX. Introdutor dos estudos sobre Heidegger no Brasil, escreveu ensaios relevantes e inovadores, refletindo a partir do filósofo alemão e de outras fontes. Construiu um pensamento original, com ressonâncias na Europa, sobretudo na Itália, França e Alemanha, países em que seus escritos foram debatidos e parcialmente traduzidos. Em Portugal, seus textos foram publicados pela Imprensa Nacional, precedidos de excelente aparato crítico de autoria de Antônio Braz Teixeira.

A Redação

Editorial

Celebrating the 400 years of Father Antonio Vieira's birth, whose work represents a landmark on XVII's Lusitanian-Brazilian philosophical thinking, we receive this **Dossier Father Antonio Vieira**, organized in cooperation with Dr. Amon Pinho. The dossier contains papers from Portuguese thinkers from several Universities and the article of Dr. Florence Lévi, from the University of New Sorbonne (Paris III).

In Vieira's writings two important traditions for Portugal's philosophical thought come across: one of Augustinian inspiration, present in a philosophy of history descending from Joaquim de Flora, and in the messianisms originated from it. And the other is the scholastic tradition, which determined the Jesuits' activities both in Portugal and Brazil.

Sacred hermeneutics, as a basis for Vieira's comprehension of history, shows the thinker's appeal to biblical prophecies and eschatology, as support of Fifth Empire issue and of the *History of Future* as well, work in which ethical-spiritual view, metaphors and symbols appear in first plan, as guidelines on the search to regenerative utopia of the world.

Vieira's *utopia* – or *ucronia*, as preferred by many authors – answers, on one hand, to the hope of settlement of Christ's Reign on Earth, of the construction of a new Age of Spirit. Such hope inspired the adventure of discovery and the coming of Portuguese and Spanish to Americas, as it has been pointed out by recent studies realized in Italy, in San Giovanni in Fiore, at the Research Center dedicated to studies on the works of Joaquim de Flora, for example. Vieira's utopia also responds, on the other hand, to an ethical-spiritual dimension of the comprehension of history, which enables a certain doing, resulting in man's opening to eternal.

The contemporariness of Vieira's works may be taken on the light of Fifth Empire myth, understood as an expression of a horizon-value, which reminds modern man of the permanence of dreaming as a driving to action. In the ethical propositions as much as in the hermeneutics of his time, considered as the reality in which the figure of future moves itself – and which mystery must be revealed, acknowledging in the signs of time, the possibilities of life and fulfillment –, we find similarities with Augustinian tradition.

Saint Augustine as well, referring to the Gospels, deciphers his time as the one that follows after Christ's Advent and that fixes upon men the task of building, by their actions, the City of God.

The rigorous logic, the enchainment of thoughts that allows reading in the world the meaning of history and the opening to the future is found by Vieira in the Aristotelic-Thomist tradition, prevailing in the schools he attended to.

In the second part of our Journal, we present the article of Dr. Maria Protopapas-Marneli, from the Academy of Athens, about contemporary Greek philosophy. By that, we keep on our dialogue with Greek

scholars, specially with thinkers from research groups of the mentioned Institution and their Journal, *Philosophia*. In so doing, we intend to put in relief the productivity of a tradition that not only determines Western civilization since its origins, but also remains active nowadays.

Yet, we emphasize the happening of the 45th anniversary of death of Vicente Ferreira da Silva, an author whose work is one of the most important of Brazilian philosophy in the XX century. As introducer of the studies on Heidegger's thought in Brazil, he wrote relevant and innovative essays, reflecting upon the German thinker and other sources. He built an original thought, with echo in Europe, specially in Italy, in France and in Germany, where his writings were discussed and partially translated. In Portugal, his texts were published by Imprensa Nacional, preceded by an excellent critical report from Antonio Braz Teixeira.

Editorial staff

Profecia e Escatologia em António Vieira

Prophecy and Eschatology on Antonio Vieira

António Braz TEIXEIRA
Universidade Lusófona

Resumo

Definindo, na esteira dos mais atentos intérpretes, a visão profética e escatológica como a matriz essencial do pensamento e acção do Padre António Vieira, este artigo examina as noções de “visão”, “profecia” e “escatologia”, no âmbito dos escritos teológico-filosóficos do prosador e pregador luso-brasileiro, tais como a *História do Futuro* e a *Clavis Prophetarum*. Se Moisés escreveu, com espírito de profecia, a história do princípio e criação do mundo, ou seja, se houve já um profeta do passado, que é o tempo da História, o que impediria que houvesse, também, um historiador do futuro, que é o tempo oculto e velado da profecia? Passaria a História a compreender toda a vida do homem e do mundo, desde a criação até ao fim dos tempos, permitindo, assim, trazer à clara luz do entendimento o seu mais profundo e secreto sentido transcendente, sagrado e providencial?

Palavras-chave: Padre António Vieira, profecia, escatologia, Providência, temporalidade, história.

Abstract

In accordance to the most careful commentators, by defining the prophetic and eschatological view as the essential matrix of Father Antonio Vieira's thought and conduct, this article examines the notions of “vision”, “prophecy” and “Eschatology”, within the writings of this Lusitanian-Brazilian prosaist and preacher, such as the *History of Future* and the *Clavis Prophetarum*. If Moses wrote, with a spirit of prophecy, the history of the beginning and creation of the world, that is, if there already was a prophet of the past, which is the time of History, what would prevent the existence of a historian of the future, too, once this is the hidden and veiled time of prophecy? Would History comprise all life of man and the world, since Creation to the end of times, hence allowing to enlighten its most profound and secret, sacred and providential transcendent meaning?

Keywords: Father Antonio Vieira, prophecy, Eschatology, Providence, temporality, history.

A generalidade dos mais atentos estudiosos e intérpretes da obra e da vida de António Vieira converge no reconhecimento de que o núcleo a partir do qual se desenvolve o pensamento do grande jesuíta

se encontra na sua visão profético-escatológica da História, a qual constitui o fundamento último e a razão primeira de boa parte do que pensou e escreveu e do devotado empenhamento e ardente sentido de

missão que caracterizaram a sua vida agitada de piedoso sacerdote, inspirado pregador, combativo patriota e inquieto homem de acção.

O qualificar como “visão profético-escolástica” a matriz essencial da obra e da acção do Pe. António Vieira coloca-nos, naturalmente, perante a necessidade de esclarecer o sentido que, referidas ao pensamento especulativo e agente do autor, apresentam as noções de “profecia” e de “escatologia”.

Se a primeira destas noções parece não suscitar especiais dúvidas ou interrogações, já a segunda não se apresenta tão pacífica, uma vez que não têm faltado estudiosos, e de primeiro plano, que não hesitam em considerar como “utopia” a visão vieirina do “Império completo de Cristo e estado consumado da Igreja”, que designou por “Quinto Império”.

Antes de considerar as noções-chave de “profecia” e de “escatologia”, convém, contudo, que nos detenhamos um pouco, para considerar, com refletida atenção, o qualificativo de “visão” usado há pouco para caracterizar a matriz do pensamento e da acção de Vieira.

Quando falamos aqui em “visão”, temos em mente um saber ou um conhecimento imediato e instantâneo, de natureza não discursiva, acerca de uma realidade, de um domínio do ser, de um ente ou de um tempo concretos, saber ou conhecimento que, constituindo-se em enigma ou fonte de interrogação, é o de que parte e a que regressa a reflexão e o pensamento, que dele se nutrem e por ele são movidos. É desta natureza de visão espiritual, de visão do invisível ou visão com os olhos do espírito o ponto de partida de todo o processo da razão discursiva e retórica vieirina, ao procurar decifrar, através da exegese das profecias, o sentido último e secreto da História e do fim dos tempos, que será, também, o do fim do tempo ou do seu resgate, pelo “regresso ao Paraíso”.

Com efeito, a origem ou a matriz intuitiva do pensamento de Vieira não exclui a natureza racional

do discurso da sua obra, moldada pelos esquemas da mais exigente lógica formal e desenvolvida segundo os processos minuciosamente elaborados pela tradição escolástica da controvérsia, com a permanente preocupação de dar adequada e suficiente razão de tudo quanto afirma ou propõe, expondo e refutando todas possíveis objecções que as suas teses pudessem suscitar, assim se harmonizando a visão ou o conhecimento intuitivo com a razão ou o discurso racional, que o fundamenta e justifica do ponto de vista lógico e retórico.

Mas se este é o processo de todo o conhecimento e de todo o pensamento, em que o raciocínio ou o discurso da razão sempre parte e se nutre do outro ou do diverso de si, seja ele sensação, intuição, imaginação ou crença, em Vieira assume particulares contornos, por se apresentar como *História do Futuro*, que o intemerato pregador tinha por mais verdadeira que todas as do passado, pois, enquanto estas “em grande parte foram tiradas da fonte da mentira, que é a ignorância e malícia humana”, a sua era “tirada do lume da profecia e acrescentada pelo lume da razão, que são as duas fontes da verdade humana e divina”.¹

Assim, no pensamento vieirino, o “conhecimento e inteligência dos tempos futuros” deveria ter como “primeira e principal fonte e como primeiros e principais fundamentos” a Sagrada Escritura, isto é, a revelação divina que nela se contém, a ponto de poder dizer-se ser Deus o seu autor. Segundo o entendimento de Vieira, seria sobre tais fundamentos da primeira e suma Verdade que o discurso racional elaboraria a sua construção, “dispondo, ordenando, ajustando, combinando, inferindo e acrescentando tudo aquilo que por razão natural se infere dos mesmos princípios”, deste modo se ampliando, desenvolvendo e completando os princípios contidos naqueles divinos fundamentos.

Na verdade, lembra o teólogo jesuíta, é “ajustando o lume natural do discurso ao lume

¹ *História do Futuro*, ed. organizada por António Sérgio e Hernâni Cidade, vol. I. Lisboa: Liv. Sá da Costa, 1953, p. 138.

sobrenatural da profecia, com o cuidado, estudo e indústria própria, lendo, disputando e meditando”, que se logra “estender e adiantar muito as mesmas profecias, conhecendo delas e por elas muitas cousas que nelas imediatamente não estavam reveladas” e inferindo e alcançando pela “especulação natural (...) o que Deus não (...) tinha manifestado pela revelação sobrenatural e divina”.

Antecipando-se a quaisquer objecções ou reparos de carácter epistemológico que, porventura, pudessem ser feitos a este seu modo de pensar, Vieira observa que “assim como a filosofia, de princípios naturais evidentemente conhecidos, tira conclusões certas, evidentes e científicas, assim a teologia” - e a sua empresa especulativa inscreve-se, claramente, no âmbito teológico - “de princípios sobrenaturais não evidentes, mas certissimamente conhecidos, tira conclusões teológicas, também científicas e ainda mais certas, posto que não evidentes”.²

Porque a fonte deste conhecimento ou desta ciência dos segredos do porvir e do tempo futuro é a revelação profética, cumpre que nos interroguemos agora sobre o que, seguindo o exemplo da obra já clássica de André Neher, poderíamos designar por a *essência da profecia*.³

Cabe recordar aqui a advertência do erudito e subtil investigador judeu de que a visão profética não é, necessariamente, ligada ao futuro, pelo que a essência da profecia só acessoriamente é antecipadora, isto é, *previsão* ou *predição* do futuro. Com efeito, o dizer profético, sendo imediatamente dado no instante da palavra, não só não é predizer como, na profecia, *visão* e *palavra* estão em busca de descoberta e o que desvelam é o absoluto e não o futuro. Daí que, sendo uma categoria de revelação, a profecia implique, necessariamente, uma relação entre a eternidade e o tempo, um diálogo entre Deus e o homem.⁴

Este diálogo, no contexto hebraico em que Neher preferencialmente o situa, como lembra Paul Ricoeur, no inteligente e compreensivo comentário que lhe dedicou, tem a sua estrutura metafísica na ideia de Aliança entre Deus e o seu povo, já que esta se configura como uma relação “dialogal” inicial entre Deus e o homem, a qual atinge o seu grau extremo e mais dramático na figura do profeta, que se define como uma existência votada à comunicação da palavra, pois este fala e, falando, revela o Deus da Aliança. Deste modo, a profecia resulta da conjugação do acto divino de revelação, pela visão dada ao profeta, com o acto humano de comunicação verbal, pelo profeta, dessa revelação.⁵

Note-se, desde já, que, no pensamento e na obra de Vieira e no contexto cristão em que se situa a sua visão profética ou o seu entendimento da profecia, o lugar da Aliança do Velho Testamento é ocupado agora pela promessa feita por Cristo a D. Afonso Henriques em Ourique, que teria determinado a escolha de Portugal como novo Povo Eleito para cumprir a missão sagrada e transcendente de artífice ou instrumento da realização do final Império completo de Cristo ou Quinto Império.

Em que medida, porém, a noção de profecia acabada de indicar, com referência expressa a dois pensadores contemporâneos de língua francesa, judeu, o primeiro, cristão, embora reformado, o segundo, corresponde ou se adequa ao pensamento de Vieira e ao entendimento que nele era atribuído a tal noção ou conceito, de decisiva importância na sua visão especulativa e na sua teoria escatológica da História?

Percorrendo a obra a que as adversas circunstâncias do tempo e da fortuna lhe permitiram dar forma escrita, em especial as inconclusas *História do Futuro* e *Clavis Prophetarum*⁶ e os textos em que

² *Ob.*, vol. e ed. *cits.*, pp. 126-128.

³ *L'Essence du Prophétisme*. Paris: PUF, 1955.

⁴ *Ob. cit.*, 3ª ed., com o título *Prophètes et Prophéties*. Paris: Payot, 1995, p. 9.

⁵ *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil, 1994, pp. 174-175.

⁶ Temos aqui em mente, não o texto integral, tal como chegou até nós, da versão original latina da *Clavis*, mas o resumo que dela fez o Pe. Casnedi e que F.S. Álvares da Rocha traduziu, publicados, um e outra, como âpendice à ed. já citada da *História do Futuro*, vol. II. Lisboa: 1953, pp. 173 e segs.

procurou justificar a ortodoxia teológica dos seus pontos de vista acerca do denominado “Quinto Império”, conhecidos sob os títulos identificadores de *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*⁷, *Apologia das Cousas Profetizadas*⁸ e *Defesa do Livro intitulado “Quinto Império”*⁹, bem como algumas das suas cartas¹⁰, afigura-se poder concluir, com relativa segurança, que, para o combativo e intemerato inaciano, a profecia era uma inspiração ou revelação divina de futuros contingentes, através da qual são antevistos ou pronunciados os sucessos com verdade certa e invariável.

Advertia o sábio jesuíta não serem susceptíveis de constituir objecto de profecia as coisas que se podem prever, directamente, por causas naturais ou, indirectamente, por conjecturas fundadas noutras causas ou meios naturais. Com efeito, só quando as coisas que se antevêm ou predizem são futuros contingentes, ou meramente livres, e secretos, sem nenhuma conexão com causas naturais e dependentes, exclusivamente, da liberdade divina, angélica ou humana, se pode falar em profecia.¹¹

O modo ordinário de Deus revelar este género de coisas futuras aos profetas são os sonhos ou as visões e não directamente, através da palavra. Cabe, depois, aos homens assistidos pelo dom ou pela graça da profecia comunicar e transmitir essas revelações aos outros homens, por meio da palavra.

É este particular modo de revelação divina que explica a razão por que os livros proféticos são, em regra, compostos por metáforas e figuras, tornando-se, por isso, de difícil entendimento, a ponto de poder dizer-se, como o faz Vieira, que, para os homens, a profecia, antes de cumprido o profetizado, se

apresenta como Enigma e só quando ocorrem as coisas profetizadas revela a sua verdadeira dimensão e natureza proféticas.¹²

Notava o inspirado pregador poder ser *natural* ou *sobrenatural* a prova de que a previsão ou predição de futuros contingentes apresenta carácter profético.

No primeiro caso, a única prova da verdadeira profecia e de que o seu autor é autêntico profeta é a ocorrência ou o cumprimento das coisas profetizadas, que vêm, assim, a constituir um sinal dado por Deus para que se possa conhecer a verdadeira natureza profética do que fora anunciado como antevisão de um futuro contingente. Quanto às provas sobrenaturais da profecia, são elas constituídas, antes de mais, pelos milagres, podendo, igualmente, consistir em dons de Espírito Santo ou em expressa e solene definição papal.¹³

Se era deste modo que, no essencial, no pensamento vieirino era entendida a essência da profecia, importa ainda saber que resposta encontrou o genial prosador para a interrogação acerca dos fins para cuja realização a Providência divina concede a revelação profética e quer que haja profetas.

Segundo António Vieira, seriam três os fins que justificariam a existência da profecia e dos profetas: para honra e glória do Santo Nome de Deus, para que as obras divinas sejam conhecidas por Suas e que é na sua providência, onipotência e justiça que reside a origem de todo o poder, pelo que é Ele que “dá e tira os Reinos e não o acaso, o fado ou a fortuna” e, finalmente, para que, através das profecias, os profetas possam consolar e “animar os povos quando padecem trabalhos e alentá-los com a esperança segura de que se não-de acabar e converter em bens”.¹⁴

⁷ Editada por Hernâni Cidade. Salvador: Liv. Progresso Editora, 1957.

⁸ Editada por Adma Fadul Muhana, Lisboa: Ed. Cotovia, 1994.

⁹ *Obras Escolhidas*, ed. organizada por António Sérgio e Hernâni Cidade, vol. VI. Lisboa: Liv. Sá da Costa, 1952, pp. 97 e segts.

¹⁰ Em especial, a carta ao Pe. André Fernandes, bispo eleito do Japão, de 29 de Abril de 1659 e a carta apologética ao Pe. Jácome Iguazafigo, de 30 de Abril de 1686, em *Cartas*, ed. J. Lúcio de Azevedo, 2ª ed., Lisboa, vol. I, 1970, pp. 468 e segts e vol. III, 1971, pp. 757 e segts, respectivamente.

¹¹ *Defesa*, vol. I, pp. 8-10 e 19.

¹² *Apologia*, pp. 24, 33 e 55 e *História*, vol. I, p. 9.

¹³ *Defesa*, vol. I, p. 23.

¹⁴ *Apologia*, p. 12.

Profetas eram, para Vieira, tanto aqueles a quem, através de visões ou sonhos, Deus revela os futuros contingentes, que só ao ser divino são manifestos, como aqueles a quem concede a graça e inteligência para interpretar as Escrituras e as profecias com verdadeiro sentido, que o seu cumprimento confirma, pois, como vimos já, para o teorizador do Quinto Império, “o tempo é o melhor comentador e intérprete das profecias”, o que explicaria, segundo ele, que, no seu século, fosse possível entender mais luminosa e profundamente muitas passagens proféticas dos Livros Sagrados do que o haviam feito as gerações anteriores.

Procurando vincar esta dupla e intrínseca relação entre profecia e temporalidade e entre a finitude humana e a transcendência de Deus, escreve o nosso teólogo: “nas escrituras dos profetas, há cousas de tal modo fechadas e seladas que ninguém as pode entender nem declarar o tempo determinado pela Providência divina, o qual é o que só tem poder para romper os sigilos e abrir e fazer patentes as escrituras fechadas e declarar os mistérios futuros que nelas estavam ocultos e encerrados”. E acrescenta um pouco mais adiante, sintetizando o seu pensamento: “nas profecias estão encobertos os tempos e os efeitos, e nos tempos e nos efeitos estarão descobertas as profecias”. Na verdade, “é regra ordinária da Providência divina, que as profecias se não entendam senão quando já tem chegado ou vai chegando o fim delas”, pelo que Deus, “ainda quando as manda escrever primeiro pelos profetas, (...) não nos deixa compreender os segredos dos seus intentos, senão quando já têm chegado ou vêm chegando os fins deles, para nos ter sempre suspensos na expectativa e pendentes de sua providência”.¹⁵

○ ser toda a verdadeira profecia uma revelação de Deus que dá a conhecer e torna manifesto futuros contingentes àqueles que escolheu e a quem

concedeu o dom da profecia, não impede que, de acordo com o pensamento de Vieira, haja diferentes gêneros de verdadeiros profetas. Assim, ao lado dos profetas canônicos, que, como Isaías e Daniel, tiveram por ofício ser intérpretes de Deus ou que, como José e David, não tiveram tal ofício, há todos os outros que, “como muitos santos e outras pessoas ilustradas”, não sendo canônicos nem tendo tido aquele ofício, no entanto, revelaram verdadeiro espírito profético.¹⁶

Embora reconheça não ser profeta, mas porque sabe que “pôs Deus a profecia como candeia na mão dos profetas, para que, alumiados e guiados da mesma luz, possamos entrar com eles no lugar escuro e caliginoso dos futuros e ver e conhecer com a luz não nossa, o que eles viram e conheceram com a sua”, Vieira serve-se deles como fontes para tentar perscrutar os segredos do futuro e escrever a sua História escatológica. Com efeito, tanto recorre a muitos profetas canônicos, desde Isaías até Miqueas, com destaque muito particular para Daniel, como aos não canônicos, por considerar que “o Espírito Santo, depois de fechado o número dos livros e os escritores sagrados, não deixou de ornar (...) a Igreja com o lume e o dom da profecia; e depois daqueles seus primitivos anos houve sempre novos profetas, alumiados com o mesmo espírito, que por palavra e escrito predisseram muitas cousas futuras, assim dos seus como dos seguintes tempos”.¹⁷

Não deixa, todavia, Vieira de ter em conta que, enquanto as profecias canônicas gozam da certeza infalível da fé ou de certeza teológica, já as não canônicas beneficiam apenas de certeza moral, quando “provadas por seus efeitos”, ou de mera certeza provável, sempre que não averiguadas com tão evidente certeza, embora estabelecidas com “bons e racionais fundamentos ou cuja interpretação não seja tão manifesta ou aceite que não desfaça moralmente toda a razão de dúvida”.¹⁸

¹⁵ *História*, vol. I, pp. 147 e segts e *Apologia*, p. 56.

¹⁶ *Obras Escolhidas*, ed. cit., vol. VI, pp. 136-138.

¹⁷ *História*, vol. I, pp. 124 e segts.

¹⁸ *Ob. e vol. cits.*, pp. 132-135.

É, precisamente, neste último género de profecias não canónicas que se inserem as *Trovas* do Bandarra, de que o autor da *Clavis Prophetarum* abundantemente se socorre, para, através de uma muito engenhosa, subtil e imaginativa exegese, procurar fundamentar a sua visão do Quinto Império como Império completo de Cristo e estado consumado da Igreja, não sem que, previamente, haja curado de procurar demonstrar ter sido o obscuro sapateiro de Trancoso agraciado com verdadeiros dons proféticos.

De acordo com o pensamento do nosso genial prosador barroco, aqui em boa parte convergente com o expresso, no início de seiscentos, por D. João de Castro, na sua *Paráfrase e concordância de algumas profecias de Bandarra* (1603), de quem Vieira, superado o seu juvenil sebastianismo¹⁹, profundamente se aparta na exegese das *Trovas*, o Bandarra seria verdadeiro profeta por diversas mas complementares ordens de razões.

Com efeito, as predições do sapateiro de Trancoso não podiam deixar de resultar de revelação ou inspiração divina, por versarem matéria insusceptível de ser antevista por qualquer conhecimento humano, angélico ou demoníaco. Por outro lado, os sucessos por ele antevistos e preditos eram de futuros contingentes e livres, havendo-se cumprido ou realizado as coisas por ele preditas ou profetizadas perto de um século antes, como a perda do Reino e sua posterior Restauração. Ora, como não “há nem pode haver neste mundo modo de mostrar a verdade mais evidente que o efeito e cumprimento de coisas profetizadas; e a verdade da profecia não pode ser outra senão a do mesmo Deus que só pode conhecer os futuros”, imperioso seria concluir ter sido o Bandarra verdadeiro profeta.²⁰

Por último, o “consenso universal de todo, ou quase todo o Reino, (...) a aprovação, testemunho

(...) e a opinião, voz e fama pública de (...) grandes e pequenos, doutos e indoutos, Eclesiásticos e seculares, Religiosos, Cabidos, Prelados, Reis, Ministros, Tribunais”, por quem o Bandarra era “reconhecido, estimado e aplaudido por profeta” constituíam mais uma prova inequívoca de ser ele homem dotado de espírito profético.²¹

A essencial e substantiva relação que, na visão e no pensamento do filho de Santo Inácio, existia entre profecia e temporalidade ia de par com a também intrínseca relação que, para ele, se estabelecia entre ambas e a historicidade das coisas humanas e o plano providencial a que, sem prejuízo da radical liberdade do homem, obedecia toda a História do mundo.

De acordo com o pensamento teológico-filosófico vieirino, aqui de claro recorte heraclítico, a efemeridade e a fugacidade do mundo, em que tudo passa e não consiste ou permanece, encontrava a sua dupla razão no nada e no tempo.

Porque “todas as cousas deste mundo, por grandes e estáveis que pareçam, tirou-as Deus com o mesmo mundo do não ser ao ser, (...) todas correm precipitadamente, sem que ninguém as possa ter mão, ao mesmo nada de que foram criados”, visto que “todas as cousas vão buscar com todo o peso e ímpeto da natureza o princípio donde nasceram”.²²

Também o tempo não tem, nem pode ter, consistência alguma, sendo, de sua natureza, tão instável que nem o próprio Deus o pode parar ou impedir que deixe “de ir por diante sempre, e com a mesma velocidade”. Deste modo, como “todas as cousas desde seu princípio nasceram juntamente com o tempo, nem ele, nem elas podem parar um momento, mas com perpétuo moto, e revolução insuperável passar, e ir passando sempre”.²³

¹⁹ Cf. “Sermão de S. Sebastião”, pregado na igreja de Açupe, no termo de Braga, em 1634, nos *Sermões*. Porto: Lello & Irmão, 1993, vol. II, pp. 1267 e segts.

²⁰ *Apologia*, pp. 37-38. Já D. João de Castro exprimira idêntico pensamento, ao escrever que “o acontecer assim como se profetiza é o selo pendente das profecias”. *Paráfrase*: Veneza, 1603, p. 128.

²¹ *Apologia*, pp. 31 e segts., *Defesa*, vol. I, pp. 50 e segts., *Obras Escolhidas*, vol. VI, pp. 106-108 e *Cartas*, ed. cit., vol. I, pp. 468 e segts.

²² “Sermão da Primeira Domingo do Advento”, nos *Sermões*, ed. cit., vol. I, 1993, p. 190.

²³ *Ob. e vol. cits.*, pp. 189-190.

Observa António Vieira que, tal como o mundo, o tempo se compõe de dois hemisférios, um superior e visível, que é o passado, outro inferior e invisível, que é o futuro. “No meio de um e outro hemisfério ficam os horizontes do tempo, que são estes instantes do presente que imos vivendo, onde o passado se termina e o futuro começa”.²⁴

Instalado, assim, no seu transitivo e fugaz presente, sempre a mergulhar, veloz, no não ser do passado, procurou o visionário jesuíta penetrar nos arcanos do futuro e traçar dele uma História prospectiva e escatológica, que, começando no tempo em que ia sendo escrita, continuaria por toda a duração do mundo, concluindo-se com o próprio fim dele.

Justificou Vieira este seu inovador e temerário intento notando que se, com espírito de profecia, escreveu Moisés a história do princípio e criação do mundo, ou seja, se houve já um profeta do passado, que é o tempo da História, nada impediria que houvesse, também, um historiador do futuro, que é o tempo oculto e velado da profecia. Deste modo, a História passaria a compreender toda a vida do homem e do mundo, desde a criação até ao fim dos tempos, permitindo, assim, trazer à clara luz do entendimento o seu mais profundo e secreto sentido transcendente, sagrado e providencial.²⁵

O teísmo cristão de Vieira levava-o a ver o primeiro acto do teatro que é o mundo e a vida do homem no Paraíso terreal, a que a queda ou o pecado original puseram termo, passando, com o homem, “o mundo do estado de inocência ao da culpa, da imortalidade à morte, da pátria ao desterro, das flores às espinhas, do descanso aos trabalhos, e da felicidade suma ao sumo da infelicidade e miséria”.²⁶

Nessa primeira idade do mundo, subsequente à queda e à expulsão do Paraíso, os homens viviam

em harmonia, numa “irmandade natural”, falando todos a mesma língua e guardando a mesma lei natural.

A breve trecho, porém, este estado, em que todos eram “iguais e livres por natureza”, veio a cessar, quando “houve alguns que entraram em pensamento de se fazer senhores dos outros por violência, e o conseguiram”. Assim tiveram princípio os quatro impérios, ou monarquias que constituíram a terceira, quarta, quinta e sexta idades do mundo, o dos assírios e caldeus, o dos persas, o dos gregos, e o dos romanos, o maior de todos, de que, contudo, no tempo de Vieira, só o nome permanecia.

Em três visões representou Deus estes quatro impérios, a da estátua de quatro metais, dada a Nabucodonosor, a de quatro cavalos de cores diferentes, que teve Zacarias, e a do “conflito dos quatro ventos principais, que no meio do mar se davam batalha”, concedida a Daniel.²⁷

Serão estas três visões que, conjugadas com o Apocalipse e com as *Trovas* de Bandarra, irão fornecer a Vieira o principal apoio profético e escritural para delinear e fundamentar a *História do Futuro*, que começou a redigir em 1649 e cuja súpula, contida na extensa carta que, dez anos mais tarde, dirigiu ao Pe. André Fernandes, veio a dar origem à sua detenção nos cárceres da Inquisição e ao longo processo de que foi réu no Tribunal do Santo Ofício, em meados da década de 60 do século XVII, quando deveriam começar a cumprir-se as suas esperanças messiânicas e escatológicas, que nenhuma adversidade logrou fazer esmorecer ou pôr em dúvida.

De acordo com a visão escatológica expressa na obra vieirina, o próximo futuro assistiria à extinção e ruína do Império Otomano e ao aparecimento de um Quinto e último Império, que seria o único verdadeiramente universal, duraria mil anos e se continuaria no Céu. Suceder-lhe-ia a perseguição do

²⁴ *História*, vol. I, p. 7.

²⁵ *Ob.*, ed. e vol. cit., p. 6.

²⁶ “Sermão da Primeira Domingo do Advento”, ed. e vol. cit., p. 180.

²⁷ *Idem*, pp. 181-182.

Anti-Cristo, a que se seguiria, imediatamente, a ressurreição dos mortos, o Juízo universal e o fim do mundo.²⁸

Qual fosse a natureza e a extensão deste derradeiro Império, a quem caberia realizá-lo e qual o seu lugar na História do mundo, se antes ou após a profetizada vinda do Anti-Cristo, foram questões que longamente ocuparam a mente e o coração do grande pregador barroco e cujas respostas lhe foram causa de amargos dissabores, gravosas incompreensões, longo e rigoroso encarceramento e penosas demandas.

Como notou Raymond Cantel, quando no final da década de 40, Vieira deu início à redacção da *História do Futuro*, a sua interpretação providencialista da marcha do mundo humano e divino e o seu sistema profético-messiânico encontravam-se já inteiramente formados e coerentemente articulados, pelo que, no meio século seguinte, o mestre jesuíta se limitou a desenvolvê-los, a completá-los, a depurá-los e a procurar fundamentá-los melhor e mais completamente nas Escrituras, nas profecias bíblicas e nas não canónicas de São Frei Gil ou de Bandarra, nos teólogos e nos filósofos, com especial relevo para Santo Agostinho, Paulo Orósio e para a tradição joaquimita, tendo, no entanto, sempre o cuidado de não se apresentar como profeta mas, mais modesta e humildemente, como simples intérprete de profecias.²⁹

A visão profético-escatológica apresentada por António Vieira distingue-se, claramente, da tradição sebastianista-messiânica anterior não só pela sua muito maior amplitude e profundidade, pela maior riqueza e variedade dos seus suportes especulativos e

escriturais, pela sua coerência interna e pelo rigor do seu travejamento lógico e retórico, mas também, e acima de tudo, por se apresentar muito mais como uma visão teológica e universal e como uma história da salvação e do resgate espiritual do mundo e consumação do reino divino da graça, do que como uma visão exclusiva ou predominantemente política, circunscrita a Portugal e ao seu imediato destino. É esta particular natureza, eminentemente teológica e religiosa, da visão de Vieira e o claro intento ético e salvífico que a impulsiona que parecem explicar que, ao longo do tempo, a sua componente messiânica e lusocêntrica tenda, progressivamente, a esbater-se, até quase desaparecer na *Clavis Prophetarum*.

Assim, o grande inaciano que, na distante e ardorosa juventude, enfileirara nas hostes sebastianistas³⁰ e, logo após a Restauração, abjurara desta crença e refutara com veemência a interpretação sebastianista do Bandarra, fazendo deste uma leitura claramente favorável a D. João IV³¹, que manteve mesmo após a morte do Rei, chegando ao extremo de sustentar que o Restaurador haveria de ressuscitar para cumprir as restantes profecias do sapateiro de Trancoso que, segundo a interpretação vieirina, lhe diziam respeito³², irá, depois, transferir, sucessivamente, as suas esperanças messiânicas para D. Afonso VI³³, D. Pedro II³⁴ e até para o futuro D. João V³⁵, para, na *Clavis*, como esclarece Arnaldo Espírito Santo, no horizonte do pensamento de Vieira desaparecer o supremo imperador do Quinto Império, no qual não haverá já uma figura messiânica a viver no meio dos homens mas apenas uma Igreja governada pelo vigário de Cristo, coadjuvado na sua acção pelos príncipes seculares.³⁶

²⁸ *Apologia*, pp. 231-232.

²⁹ *Prophétisme et Messianisme dans l'Oeuvre d'António Vieira*. Paris: 1960, p. 45.

³⁰ "Sermão de S. Sebastião" (1634), cit. na nota 19, supra.

³¹ "Sermão dos Bons Anos" e "Sermão de S. José" (1642), nos *Sermões*, ed. cit., vol. I, p. 383 e segts e vol. II, p. 1367 e segts, respectivamente.

³² Carta ao Pe. André Fernandes (1659), cit. na nota 10 e *Defesa*, vol. I, pp. 164 e segts.

³³ Carta a D. Rodrigo de Meneses, de 3 de Março de 1664, nas *Cartas*, ed. cit., vol. II, p. 39.

³⁴ Carta a Diogo Marchão Temudo, de 8 de Agosto de 1684, nas *Cartas*, ed. cit., vol. III, p. 525.

³⁵ "Sermão de Acção de Graças" (1695), nos *Sermões*, vol. V, pp. 927 e segts.

³⁶ "Apresentação da *Clavis Prophetarum*. Transmissão manuscrita, estrutura e aspectos do pensamento do Padre António Vieira", em *Oceanos*, nºs 30-31, Abr.-Set. 1997, pp. 157-172.

Note-se, a este propósito, que a opção de redigir este seu último livro em latim e não já em português, como acontecera com todas as suas obras anteriores, parece revelar o crescente sentido universal que o nosso máximo escritor barroco pretendia dar ao seu pensamento e à sua interpretação escatológica da História.

Cabe advertir, a este propósito, que, se é inegável a relevante importância que, na visão profético-escatológica vieirina, tem a sua dimensão messiânica e lusocêntrica, ela talvez não deva considerar-se um seu elemento decisivo, a ponto de poder dizer-se que, na formulação final que veio a encontrar no texto, embora inconcluso, ou truncado, da *Clavis Prophetarum*, nada mudou no essencial, mantendo-se ela, substancialmente, a mesma que se prefigurava no plano da *História do Futuro* e cujo conteúdo, em grande parte, se encontra argumentada e fundamentadamente exposto na denominada *Apologia das Cousas Profetizadas* e na 2ª Representação que Vieira dirigiu ao Tribunal do Santo Ofício no âmbito da sua defesa das graves acusações de que era alvo.

Com efeito, na visão que o inspirado sermoneiro dele nos deixou, o Quinto Império de que longamente se ocupou e cuja próxima vinda esperançosamente anunciou, mais não seria do que o Reino completo de Cristo na Terra e o estado consumado da Igreja, revelado pelas Escrituras e quotidianamente pedido nas orações da mesma Igreja, quando, no *Pai Nosso*, se diz “Venha a nós o Vosso Reino, seja feita a Vossa vontade, assim na Terra como no Céu”, aquele Império que assinalaria o fim dos tempos, a que Paulo Borges chamou a “plenificação da História”.

Entendia e cria Vieira que a Igreja e o Reino de Cristo haveriam de chegar a um estado perfeito,

completo e consumado, que seria “diverso, posto que sem essencial novidade, e novo, posto que sem essencial diferença”³⁷. Este Império, que se haveria de levantar após a destruição do Império Turco, seria um Império ou um Reino Universal, em que todo o mundo, tanto herege como pagão, judeu ou gentio, se converteria e seria cristão e Cristo por todos seria conhecido, adorado e obedecido e em todo o mundo se não professaria outra fé nem outra lei senão a cristã, em que a grande maioria dos cristãos seria “mui observante da lei divina”, em que reinaria perpétua paz entre todos os príncipes e todas as nações, em que seria mais copiosa a graça e se ampliaria enormemente o número dos predestinados, em que os judeus, incluindo as suas dez tribos perdidas, depois de universalmente convertidos, veriam terminada a sua diáspora e seriam restituídos à sua pátria, o Templo de Jerusalém seria restaurado e permitidos os sacrifícios da Antiga Lei.³⁸

Representando, pois, a consumação da lei da graça, o Quinto Império anunciado pela fé ardente do Pe. António Vieira configurava-se, assim, expressamente como o tempo em que se realizaria a recuperação do originário estado ontológico do homem e se cumpriria o regresso ao Paraíso, pois nele, como escreveu o teólogo seiscentista “aquele paraíso terreal que no princípio perderam em uma parte do mundo, o hão-de [os homens] recuperar outra vez no fim e o hão-de lograr em todo ele”, uma vez que nessa sétima e última idade do mundo, “se haveriam de restituir os homens em certo modo ao primeiro estado da inocência pela pureza e santidade da vida” e o mundo seria novamente perfeito, dele desaparecendo todo o mal e toda a iniquidade.³⁹

Esta visão profético-escatológica, se, por um lado, não deixa de apresentar flagrantes afinidades

³⁷ *Defesa*, vol. I, p. 222.

³⁸ *Ob. e loc. cit.*, pp. 303 e segts e vol. II, pp. 5-262. *Apologia*, pp. 89 e segts, *Obras Escolhidas*, vol. VI, pp. 22 e segts e 100 e segts e *História*, vol. II, pp. 161 e segts. Cf. Arnaldo Espírito Santo, *est. e loc. cit.*

³⁹ *Apologia*, p. 198. Cf. Arnaldo Espírito Santo, *est. e loc. cit.*

com as que, num contexto claramente heterodoxo, viriam a ser desenvolvidas pelo Sampaio Bruno de *A ideia de Deus* (1902) ou pelo Teixeira de Pascoaes do *Regresso ao Paraíso* (1912) e de ser prolongada e actualizada, no nosso tempo, no paracletismo franciscano de Agostinho da Silva, por outro, apresenta-se em larga medida convergente com a teoria cósmica da saudade enunciada por D. Francisco Manuel de Melo num trecho conhecido da *Epanáfora Amorosa*.

Nascido no mesmo ano de Vieira e falecido no ano em que, segundo a exegese vieirina, deveria iniciar-se a “mudança do mundo e da Igreja em ordem ao novo estado do Império completo de Cristo”⁴⁰, o autor do *Tratado da Ciência Cabala*, na sua breve “teórica das saudades” dá sintética expressão filosófica e sentido metafísico à nova intuição da saudade anteriormente projectada na superior vivência poética de Camões e Frei Agostinho da Cruz, fazendo-a radicar na lembrança ou na reminiscência de um anterior estado de perfeição, que, estando, “de nós remoto e incerto”, alimenta o nosso apetite espiritual de união a algo mais perfeito do que nós, de regresso ao estado anterior à nossa actual situação de queda, de carência, de incompletude, de imperfeição.

Se, como lembrou Nicolau Berdiaeff, uma das questões fundamentais que suscita a filosofia escatológica da História é o problema da liberdade, pois o destino final do mundo não pode ser pensado como exclusivamente dependente do homem nem como pura obra divina, só podendo compreender-se como resultado da colaboração de ambos, isto é, como obra *teândrica*⁴¹, importa ver como resolveu António Vieira esta dificuldade especulativa.

A sumária definição que, até agora, se procurou fazer das linhas essenciais da teologia da História de António Vieira parece haver tornado patente que,

na crença indefectível do combativo jesuíta, a visão escatológica de modo algum implicava qualquer impositivo determinismo divino nem nenhum necessitarismo inflexível e inelutável, desde todos os séculos inscrito na ordem da criação, encontrando-se, pelo contrário, a sua realização dependente da livre decisão humana e da pessoal aceitação ou recusa da graça e da acção providencial de Deus, de modo que a realização do Reino de Cristo seria obra humano-divina, em que liberdade e graça se conciliariam e se completariam e em que a segunda não anularia nem limitaria a primeira, antes dela careceria para plenamente actuar.

Assim, segundo o visionário escritor luso-brasileiro, o processo de recuperação do primeiro estado ontológico do homem e de cumprimento do Império consumado de Cristo, que considerou o Quinto Império do mundo, seria obra verdadeiramente teândrica, como, no estudo fundamental já anteriormente referido⁴², a hermenêutica de Paulo Borges argumentada e abundantemente mostrou.

A uma última interrogação cabe ainda tentar responder: a de saber em que medida é conceitualmente adequado qualificar como utópica a visão vieirina da *História do Futuro* e do Quinto Império, como é frequente fazer-se, ou seja, se utopia e escatologia são conceitos entre si convertíveis ou se, pelo contrário, apresentam substanciais diferenças que impedem a sua identificação.

Afigura-se que só atribuindo ao termo *utopia* o sentido vago e impreciso que tende a adquirir na linguagem vulgar e pouco reflectida, se poderá falar em utopia a propósito da visão teológica da História apresentada pelo incansável missionário que aqui nos congrega.

Com efeito, tal como os entendemos, os conceitos de *utopia* e de *escatologia* são de natureza

⁴⁰ *Defesa*, vol. II, p. 255.

⁴¹ *Le sens de l'Histoire*, trad. franc. S. Jankélévitch. Paris: Aubier, 1948, pp. 215-216.

⁴² *A plenificação ed da História em Padre António Vieira*. Lisboa: INCM, 1995.

muito diversa. Enquanto a *utopia*, desde a obra fundadora de Thomas Morus, apresenta uma essencial dimensão antropológica e social e se configura como uma criação intelectual puramente humana, visando propor um modelo abstracto, alheio ao espaço ou ao tempo mas de pretensa validade universal, que deveria substituir a actual ordem política, social, religiosa ou moral, envolvendo sempre, directa ou indirectamente, como seu núcleo, a questão do poder, toda a *escatologia cristã*, e também a de Vieira, tem uma constitutiva natureza transcendente e sagrada, traduzindo-se numa revelação sobre o fim dos tempos e o triunfo definitivo da graça divina, implicando uma teologia da História e um essencial elemento profético e não dispensando nunca a livre colaboração humana num processo que decorre neste mundo e no tempo do homem, sendo, por isso, nela inteiramente

secundária ou accidental a questão do poder ou toda a reforma social que não seja mera condição ou consequência de um aperfeiçoamento ético e de uma ascensão espiritual.

Dáí que nos pareça que o considerar a *História do Futuro* vieirina e a teologia da História que a funda como do simples domínio da utopia significa desatender o mais alto significado humano e transcendente do seu pensamento e da sua vida devotada, sem desfalecimentos, hesitações ou dúvidas, a procurar abrir aos portugueses, aos luso-brasileiros e ao mundo cristão os caminhos que conduziriam ao final resgate ou transcensão do tempo e à restauração do primeiro estado ontológico do homem, em que se cumpririam as divinas promessas de uma nova plenitude espiritual, de gloriosa imortalidade e de perfeita e perene beatitude.



Voir ou pleurer: Les larmes du père António Vieira*

To see or to cry: the tears of Father Antonio Vieira

Florence LÉVI
Université de la Sorbonne Nouvelle (Paris III)

Resumo

Para o Padre Antônio Vieira, os olhos têm dois propósitos contraditórios, porém inseparáveis: ver e chorar. Este artigo trata do significado das lágrimas, na perspectiva desse autor do período barroco.

Palavras-chave: Lágrimas, olhos, barroco, pecado, conversão.

Abstract

For Father António Vieira, eyes have two contradictory yet inseparable purposes: seeing and crying. This article deals with point of view of this baroque period author on the meaning of tears.

Keywords: Tears, eyes, baroque, sin, conversion.

These weeping eyes, those seeing tears.
Andrew Marvell
« Eyes and tears » (*Complete Poems*)

Pleurer à chaudes larmes, pleurer toutes les larmes de son corps, pleurer comme une Madeleine, rire aux larmes. Pourquoi ces larmes? Qu'expriment-elles, ces excréments liquides à la fois douces et amères? Il y a les larmes abondantes qui s'écoulent et baignent le visage, il y a les larmes aux yeux. Expressions du chagrin et de la douleur, mais aussi de la joie, elles viennent du plus profond de soi. Aussi a-t-on pu dire

qu'elle étaient à l'articulation du corps et de l'âme. Qui n'a pas éprouvé le soulagement des larmes? Mais aussi la honte, car on ne pleure pas devant autrui, du moins à notre époque. Dans l'Antiquité, il y avait les pleureuses, au Moyen Âge, les historiens nous parlent du « don des larmes », au XVIII^e siècle, la littérature est inondée de larmes¹. Mais il est vrai que les larmes n'ont guère suscité l'attention des philosophes, comme

* Inédito no Brasil, este artigo, revisto para esta publicação, foi estampado no n.º 12 da revista transdisciplinar franco-portuguesa *Sigila* – da qual Florence Lévi é diretora –, no outono-inverno de 2003.

¹ Cf. Anne Vincent-Buffault, *Histoire des larmes. XVIII^e-XIX^e siècles*, Éd. Rivages, 1986.

le fait remarquer Catherine Chalier², car les émotions sont rarement l'objet de la philosophie. C'est en poésie qu'elles sont le plus présentes, avec leur cortège d'images et de métaphores (les perles, les rivières, etc.), ainsi que dans la peinture et la sculpture. Dans la Bible aussi, on pleure beaucoup.

Ce sont précisément les larmes des personnages de la Bible qui inspirent le père António Vieira³, jésuite portugais, dans quelques-uns de ses nombreux sermons, en particulier dans le Sermon sur *Les Larmes de saint Pierre*, prêché à Lisbonne en 1669. Or, si l'on connaît la place qu'occupent les larmes dans l'œuvre du fondateur de la Compagnie de Jésus, Ignace de Loyola⁴, on n'a pas encore, à ma connaissance, étudié la place, le sens et la fonction des larmes dans la pensée d'António Vieira. C'est son œuvre prophétique surtout qui a fait l'objet d'analyses sémantiques, historiques ou stylistiques.

À la suite d'études personnelles de son œuvre, je me suis aperçue que le corps occupait une place importante dans sa pensée: le corps sacré, c'est-à-dire essentiellement le corps du Christ, mais pas seulement. Comme tout chrétien, Vieira a une vision ambivalente du corps, à la fois prison de l'âme et source de la pensée. Tous les organes des sens sont pris en compte, avec une primauté accordée à la vue et aux yeux, car les prophètes sont des *videntes*. C'est précisément à partir de considérations sur les yeux en tant qu'organes des sens, que Vieira traite des larmes. Il part de la prémisse suivante: les organes des sens ont

une seule fonction (l'odorat: sentir; l'ouïe: entendre; le goût: goûter; le tact: tâter), seuls les yeux en ont deux: voir et pleurer. Or, voir et pleurer sont incompatibles – en même temps – car c'est par le même lieu qu'entre l'objet de la vue et que sortent les larmes:

Remarquable philosophie que celle de nos yeux qui pleurent et qui ne pleurent pas. Si nous pleurons, notre vue en a été la cause; et si nous ne pleurons pas, notre vue en a été l'obstacle. Comme nos yeux sont les portes de la vue et des pleurs, à ces portes les larmes rencontrent les vues; les vues prêtes à entrer, les larmes prêtes à sortir. Et parce que les larmes sont plus grosses et les vues plus subtiles, celles-ci entrent pêle-mêle, et les larmes ne peuvent plus sortir. Avez-vous déjà vu sur les barres de la mer se rencontrer la force de la marée et les courants des fleuves? Parce que le poids de la mer est plus puissant, vous avez vu comment les ondes entrent et les fleuves s'arrêtent? Eh! bien, il se passe la même chose avec nos yeux. Tous les objets de cette immense mer – qu'est le monde – et davantage encore ceux que nous aimons par dessus tout, sont les ondes qui, les unes sur les autres, entrent par nos yeux; et bien que les larmes de ces mêmes yeux aient tant de raisons pour sortir, comme le sens du voir est plus puissant que le sens du pleurer, nous voyons quand nous devrions pleurer, et nous ne pleurons pas parce que nous ne cessons pas de voir⁵.

C'est une conception toponymique des yeux que nous livre Vieira (qui rappelle les descriptions de la bouche et de la langue par les religieux du Moyen Âge⁶): par le même lieu entrent les objets de la vue

² Catherine Chalier, *Le Traité des larmes*, Albin Michel, 2003.

³ Lisbonne, 1608 — Bahia, 1697.

⁴ 1491-1556.

Dans son *Journal des motions intérieures*, Ignace dresse une comptabilité de ses larmes. À ce sujet, voir Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Seuil, 1971, et Julia Kristeva, *La révolte intime: pouvoirs et limites de la psychanalyse II*, Fayard, 1997.

⁵ Notável filosofia é a dos nossos olhos no chorar e não chorar. Se choramos, o nosso ver foi a causa; e se não choramos, o nosso ver é o impedimento. Como estes nossos olhos são as portas do ver e do chorar, encontram-se nestas portas as lágrimas com as vistas; as vistas para entrar, as lágrimas para sair. E porque as lágrimas são mais grossas, e as vistas mais subtis, entram de tropel as vistas, e não podem sair as lágrimas. Vistes já nas barras do mar, encontrar-se a força da maré com as correntes dos rios; e porque o peso do mar é mais poderoso, vistas como as ondas entram, e os rios param? Pois o mesmo passa nos nossos olhos. Todos os objectos deste mar imenso do mundo, e mais os que mais amamos, são as ondas, que umas sobre outras entram pelos nossos olhos; e ainda que as lágrimas dos mesmos olhos tenham tantas causas para sair, como o sentido do ver, pode mais que o sentido do chorar, vemos quando havíamos de chorar, e não choramos, porque não cessamos de ver. (« Sermão das Lágrimas de S. Pedro »), in *Sermões*. Porto: Lello ed., 1993, vol. 4, p. 581.

⁶ Cf. Carla Casagrande et Silvana Vecchio. *Les Péchés de la langue*. Cerf, 1991. Les penseurs médiévaux usent souvent de la métaphore bouche/porte, avec l'accent mis sur la « dynamique entrée/sortie à travers la bouche ».

et sortent les larmes, ce qui explique leur incompatibilité. En outre, ce qui entre dans les yeux lorsqu'ils voient, c'est le péché:

De sorte que nos yeux sont (tout bien considéré) deux sources, chacune d'elles avec deux canaux et deux valves: un canal qui coule vers l'intérieur et deux valves: un canal qui coule vers l'intérieur et qui se libère avec la valve du voir, un autre canal qui coule vers l'extérieur et qui se libère avec la valve du pleurer. Par les canaux qui coulent à l'intérieur, si les valves s'ouvrent, les péchés entrent; par les canaux qui coulent vers l'extérieur, si les valves ou les écluses se libèrent, les larmes sortent⁷.

Ces descriptions d'ordre physiologique et anatomique — qui peuvent paraître aujourd'hui fantaisistes — ne sont pas étonnantes sous la plume d'un auteur du XVII^e siècle, siècle où la science anatomique prend son essor. Quant à la comparaison avec la mer, elle est typiquement de style baroque et constitue un exemple parmi d'autres du style métaphorique de Vieira.

Larmes et péché

On ne peut pleurer et voir en même temps, mais pleurer est la conséquence du voir, soutient Vieira dans ce sermon des « larmes de saint Pierre ». La preuve ? Ève a péché parce qu'elle a vu (elle a vu l'arbre défendu). Et nous pleurons tous à cause de ce péché originel. Du reste, écrit Vieira, s'il n'y avait pas eu de péché originel, les hommes ne pleureraient pas. Les larmes sont la punition des péchés liés à la vue. Cette idée selon laquelle on est puni par où l'on a péché est traditionnelle ; elle est très répandue au

Moyen Âge. Mais Vieira soutient que les yeux sont la cause, non seulement du péché de concupiscence, venant des yeux, mais de tous les péchés, y compris de ceux qui sont liés à d'autres organes corporels. Et il en conclut:

Il en va donc de la raison et de la justice et non seulement de la grâce, mais aussi de la nature, que, puisque les yeux sont la source universelle de tous les péchés, les fleuves de leurs larmes soient la satisfaction universelle elle aussi de tous les péchés, et que les yeux paient pour tous en pleurant, puisqu'ils ont péché dans tous les péchés en voyant⁸.

Mais, si les larmes sont une punition, elles sont en même temps le remède à la douleur et un moyen de repentance, car elles lavent la souillure. Le caractère liquide des larmes leur confère cette qualité, et, en cela, Vieira reprend une pensée courante, depuis l'Antiquité et le Moyen Âge: l'eau est purificatrice. Vieira compare, du reste, l'âme triste à des fleurs fanées. Celles-ci reprennent vie après avoir été arrosées. David, qui se retire dans une grotte pour pleurer la nuit, « arrosait son âme toutes les nuits », lui qui disait: *fuertur mihi lacrimae meae panes* [mes larmes sont ma nourriture de jour et de nuit] (Psaume 42, 4).

Les larmes sont d'origine divine, ou, plutôt, il s'agit de demander à Dieu de poser ses yeux sur nous et de nous donner des larmes. C'est ce que fit le Christ avec saint Pierre: *Cantavit gallus, et conversus Dominus respexit Petrum, et egressus foras flevit amare* [un coq chanta, et le Seigneur, se retournant, fixa son regard sur Pierre. Et, sortant, dehors, il pleura amèrement] (Luc, 22, 62). Si saint Pierre a fini par se convertir, après avoir renié trois fois, c'est parce

⁷ De maneira que são os nossos olhos (se bem se considera) duas fontes, cada uma com dous canais e dous registros: um canal que corre para dentro, e se abre com o registro do ver: outro canal que corre para fora, e se solta com o registro do chorar. Pelos canais que correm para dentro, se os registros se abrem, entram os pecados: pelos canais que correm para fora, se os registros, ou as presas se soltam, saem as lágrimas. (« Sermão das Lágrimas de S. Pedro »), *Sermões*, ed. cit., vol. 4, p. 577.

⁸ Razão é logo e justiça, e não só graça, senão natureza, que pois os olhos são a fonte universal de todos os pecados, sejam os rios de suas lágrimas a satisfação também universal de todos, e que paguem os olhos por todos chorando, já que pecaram em todos vendo. (*Ibid.*, p. 577). De même, selon l'auteur du *De lingua*, traité anglais du XIII^e siècle, « bien loin de doter l'homme de deux organes égaux préposés à la même fonction, comme elle l'a fait pour les autres sens, la nature a concentré en l'occurrence deux fonctions dans le même organe. » (Cit. in *Les péchés de la langue*, op. cit., p. 122).

que le Christ l'a regardé – à la différence de ce qu'il en fut pour Judas.

Larmes et conversion

Dès le début du « Sermon des larmes de saint Pierre », Vieira annonce le sujet de ce sermon: la conversion: « Le coq a chanté, le Christ a regardé, Pierre a pleuré. Peut-il y avoir un prédicateur en un tel jour, qui parle sans avoir l'espérance de convertir ? [*Cantou o galo, olhou Cristo, chorou Pedro. Que pregador haverá em tal dia que não fale com confiança de converter ?*] » Et la fin du sermon est une exhortation à pleurer:

Seigneur, Seigneur, [...]. Ouvrez-nous les yeux afin qu'ils se défassent en larmes, pour vous avoir renié et vous avoir tant offensé. Saint Pierre, apôtre divin, pénitent divin, [...]. Souvenez-vous de vos ouailles. Souvenez-vous de vos enfants; et de ces larmes que vous avez en surabondance, déversez sur nous celles dont nous avons tant besoin. Atteignez-nous avec ces yeux qui vous ont vu avec tant de bienveillance, afin que nous imitions votre contrition, que nous pleurions nos péchés, que nous fassions véritablement pénitence, que nous finissions définitivement de nous repentir et de nous corriger de tout notre cœur⁹.

On ne sait pas si Vieira joignait le geste à la parole, et pleurait lui-même, pour encourager son auditoire à verser des larmes de contrition, mais on sait que les prédicateurs au XVII^e siècle pouvaient user de ce moyen pour aider à la conversion. C'était le cas de Bossuet¹⁰. Les larmes sont le signe de la conversion, comme l'atteste en particulier saint

Augustin dans ses *Confessions*. Ces larmes s'adressent à Dieu, mais elles viennent aussi du Ciel; c'est donc une grâce, un don. Vieira est l'héritier de la pensée religieuse du Moyen Âge, époque où était cultivé le « don des larmes ». Celui-ci a connu son apogée après le XI^e siècle. Il traduit une intimité avec Dieu. La vie religieuse intime se calque sur la vie de Jésus¹¹.

Vieira appartient à la Compagnie de Jésus, aussi l'imitation de la vie du Christ tient-elle une place importante dans sa pensée théologique. Et il prononce des sermons panégyriques du fondateur de son ordre, qu'il décrit ainsi :

Les larmes que saint Ignace pleurait à cause des péchés de sa vie passée étaient si incessantes que, à force de pleurer, il en vint à perdre la vue¹².

Puisque l'on ne peut à la fois voir et pleurer, pour pouvoir pleurer, il faut ne plus voir.

C'est pourquoi, à des degrés différents, Pierre décide de s'enterrer dans une grotte (*cova*) et David choisit la nuit pour laisser couler ses larmes. Autrement dit, les larmes ne doivent pas être visibles. Celui qui veut pleurer doit s'isoler des autres, pour ne pas voir, mais aussi – et surtout – pour ne pas être vu. Il y a, implicitement, dans le discours de Vieira, un désir de larmes. Liées au péché, les larmes désirées sont réputées purifier l'âme. Non seulement la personne qui pleure se cache du regard des autres, mais en ce qui concerne saint Pierre, l'origine de ses larmes est cachée puisqu'elle réside dans les yeux du Christ. Aussi ces larmes sont-elles, pour Vieira, les mieux-nées qui aient été pleurées dans le monde. Mais ce qui confère aussi de la valeur à ces larmes, c'est leur caractère public: elles s'écoulent

⁹ *Senhor, senhor, [...] Abri-nos estes olhos para que se desfagam em lágrimas por vos terem negado, e por vos terem tanto ofendido. S. Pedro, divino apóstolo, divino penitente, [...] Lembrai-vos destas vossas ovelhas. Lembrai-vos destes vossos filhos, e dessas lágrimas que vos sobejaram, deramam sobre nós as que tanto havemos mister. Alcançai-nos daqueles olhos que tão benignamente vos viram, que imitemos vossa contrição, que choremos nossos pecados, que façamos verdadeira penitência, que acabemos uma vez de nos arrepender e emendar de todo coração. (Ibid., p. 591)*

¹⁰ Cf. Sheila Bayne, « Le rôle des larmes dans le discours de la conversion », in *La conversion au XVII^e siècle*, Actes du XII^e colloque du C.M.R. 17, 1983, p. 421.

¹¹ Cf. Piroška Nagy. *Le Don des larmes au Moyen Âge*: Albin Michel Histoire, 2000.

¹² *Eram tão contínuas as lágrimas que Santo Inácio chorava pelos pecados da vida passada, que de puro chorar chegou a perder a vista.*

On retrouve cette idée selon laquelle des pleurs fréquents et abondants conduisent à des problèmes de vue dans les textes sur saint François d'Assise. (cf. P. Nagy, *Le Don des larmes*, op. cit., p. 393).

des yeux de saint Pierre – qui est à l'origine de la fondation de l'Église:

Les larmes les mieux-nées qui jamais se pleurèrent dans le monde furent celles de saint Pierre parce qu'elles naquirent dans les yeux du Christ: elles naquirent des yeux du Christ, elles jaillirent des yeux de Pierre; des yeux du Christ quand il regarda: *Respexit Petrum*; des yeux de Pierre quand il pleura: *Flevit amare*. Les larmes de saint Pierre furent des rivières de larmes, mais les sources de ces rivières furent les yeux du Christ¹³.

Dans une perspective chrétienne, les larmes sont le signe de la sincérité du cœur et de la conversion. Elles attestent la contrition et la repentance.

Vieira s'étonne qu'Abraham, sur le chemin le menant au lieu du sacrifice de son fils chéri, ne manifeste aucune tristesse. Mais il obéit à Dieu et a confiance dans sa promesse. D'autre part, il sait que celui-ci le regarde: il lui demande d'aller sur le mont « de la vision ». Le regard de Dieu lui permet de supporter l'horreur annoncée. Il ne s'agit pas de conversion ici, à la différence de ce qui se passe pour Pierre qui se convertit grâce au regard de Dieu, mais dans les deux cas, les yeux divins pénètrent le cœur et consolident la foi.

Larmes et perte

Vieira évoque différentes manifestations de chagrin lors d'un deuil, chez des personnages de la Bible. Ses propos s'articulent autour de la notion de perte. Perte irrémédiable ou perte remédiable et consolable? Il compare la douleur éprouvée par David, lorsqu'il perdit le premier fils qu'il eut avec Bethsabé (2^e livre des Rois, 12), et celle de Rachel

quand moururent ses enfants (Jérémie 31, 15): la première est « grossière et ordinaire » (*grosseira e vulgar*), la seconde, « héroïque et pure » (*heróica e fina*). Ils pleurent tous deux la mort de leurs enfants, mort qui est sans remèdes. Or, pour cette même raison, David se console alors que Rachel est inconsolable.

La douleur qui n'est pas pure meurt avec celui qui meurt; la douleur qui proclame de la pureté devient immortelle avec celui qui meurt. [*A dor que não é fina morre com quem morre; a dor que professa fineza, com quem morre se faz imortal*]¹⁴.

Quant à Madeleine, elle pleure à chaudes larmes une première fois quand elle pleure ses péchés aux pieds du Christ, la seconde fois, sur sa sépulture. Le premier chagrin est moins héroïque que le second, car il pleure un bien perdu qui peut être retrouvé grâce aux larmes, le second pleure un bien perdu qu'« aucune douleur, même excessive, avec des larmes même très abondantes, ne pouvait permettre de retrouver » [*com nenhuma dor, ainda que excessiva, com nenhuma lágrimas, ainda que mais copiosas, se podia recuperar*]¹⁵.

Et Vieira exprime la même idée dans un autre sermon:

Il est très remarquable que les larmes de Madeleine aient été plus abondantes aux portes de la sépulture du Christ qu'au pied de la croix. [...] Sur la croix elle avait perdu le Christ vivant, mais elle se consolait car elle l'avait mort; au sépulcre, il ne lui restait rien pour se consoler parce qu'il n'était ni vivant ni mort pour elle. [...] Extrêmement triste mot que « Ci-gît », mais *non est hic*, « Il n'est pas ici », est encore plus triste: ne pas avoir celui que nous aimons, pas même dans sa sépulture; voir la sépulture et que la dépouille manque, voilà la souffrance la plus intolérable¹⁶.

¹³ *As mais bem nascidas lágrimas que nunca se choraram no mundo, foram as de S. Pedro, porque tiveram o seu nascimento nos olhos de Cristo: nos olhos de Cristo nasceram, dos olhos de Pedro manaram: nos de Cristo quando viu: Respexit Petrum; dos de Pedro quando chorou: Flevit amare. Rios de lágrimas foram hoje as lágrimas de S. Pedro; mas as fontes desses rios foram os olhos de Cristo.* (« Sermão das Lágrimas de S. Pedro »), p. 568.

¹⁴ « Sermão das Exéquias do Sereníssimo Príncipe de Portugal D. Teodósio », *Sermões*, ed. cit., vol. 13, p. 638.

¹⁵ *Ibid.*, p. 636.

¹⁶ *Muito digno de reparo é que fossem mais as lágrimas da Madalena às portas da sepultura de Cristo, que ao pé da cruz [...] Na cruz perdera a Cristo vivo, mas consolava-se com que o tinha morto; no sepulcro não lhe restava com que se consolar, porque nem vivo, nem morto o tinha. [...] Tristíssima palavra é aqui jaz; mas non est hic: não está aqui; ainda é mais triste: não termos a quem amávamos, nem ainda na sepultura; vemos a sepultura e carecermos do sepultado, é o rigor mais lastimoso de todos.* (« Sermão nas Exéquias do Sereníssimo Infante de Portugal D. Duarte »), *Sermões*, vol. 13, p. 1045.

Cela nous renvoie à toute la question de l'enterrement et de la sépulture, que l'on trouve déjà dans l'Antiquité. Songeons à Antigone, qui « pleure moins la mort de son frère que l'absence de sépulture localisable »¹⁷.

Vieira traite encore du deuil et des larmes lorsqu'il évoque les funérailles de Joseph et celles de Jacob ; il affirme alors que c'est le survivant et non le défunt que l'on pleure. C'est pourquoi il y eut des larmes versées lors de l'enterrement de Jacob, car on pleurait Joseph, alors que, lorsque Joseph mourut, les Égyptiens ne lui firent pas de funérailles.

Aux funérailles de Jacob, celui qu'on pleurait n'était pas le père, mais le fils: les Égyptiens ne pleuraient pas le mort, ils pleuraient le (sur)vivant. Les larmes jaillissaient de leurs yeux pour que les yeux de Joseph les voient ; et ce n'était ni la douleur ni le regret qui les ex-primaient, mais la dépendance et la flatterie ; comme des larmes de visages peints qui, de même qu'ils rient sans joie, pleurent sans tristesse¹⁸.

Autrement dit, c'étaient des larmes hypocrites, feintes. Mais Vieira n'explique pas comment on peut feindre de pleurer. En revanche, il explique pourquoi dans la Bible certains personnages gémissent avant de pleurer. C'est le cas d'Abraham pleurant Sarah : *Venit Abraham ut plangeret, et fleret eam* [Abraham vient lamenter Sarah et la pleurer¹⁹] et celui de David lors de la mort d'Abner : *Levavit rex David vocem suam, et flevit* [Le roi David porte sa voix et pleure²⁰]²¹ : la voix vient de la bouche, organe plus près du cœur que les yeux d'où sortent les larmes :

La douleur commença par respirer par la bouche, puis elle monta jusqu'aux yeux où elle se délivra²².

Encore une explication qui nous fait sourire. Mais n'est-ce pas ce genre de considérations qui est à l'origine de certaines expressions telles que « avoir le cœur sur la main » ? Une cartographie physiologique aboutit à une psychologie et à une éthique. Ce qui est important ici, c'est le lien entre les larmes et le cœur, qui est l'organe d'où s'expriment les passions, les affects les plus profonds.

Les larmes et l'intime

Les larmes traduisent donc le plus profond de l'être humain, qui se situe dans le cœur. Si le mot « intime » fait peu partie du lexique de Vieira, le signifié, lui, est très présent. Le jésuite parle de tristesses intérieures, sensibles, pénétrantes. Il reprend une phrase de Salomon : *Spiritus tristis exsiccat ossa* [Le souffle consterné dessèche l'os²³]. Et les os sont « les parties les plus intérieures, les plus dures, les plus fortes, dont se nourrit cette fabrique de l'édifice humain »²⁴. L'opposition *dentro/fora* (dedans/dehors) revient très souvent sous la plume de Vieira, qui estime davantage l'intérieur que l'extérieur; ce qui est au plus profond de soi a plus de valeur que la façade.

Lorsque Vieira demande à ses auditeurs de pleurer et d'invoquer la grâce divine, et qu'il s'adresse lui-même à Dieu, il lui demande d'adoucir les cœurs. Il s'agit, chez Vieira, de l'intime en présence de Dieu. Cette intériorité chrétienne liée au cœur est un topos que l'on retrouve chez saint Augustin, Bossuet, Pascal, pour ne citer que les plus connus.

Saint Augustin (*Confessions*, Livre IV, chap. 5):

¹⁷ Jacques Derrida, Séminaire à l'Ehess, 15 décembre 1999.

¹⁸ *Nas exéquias de Jacob, o chorado não era o pai, era o filho, porque não choravam os Egípcios pelo morto, choravam para o vivo. Saíam as lágrimas dos seus olhos, para que as vissem os de José, e não as exprimia a dor, ou a saudade, senão a dependência e lisonja; como lágrimas de figuras pintadas que assim como se riem sem alegria, também choram sem tristeza.* (« Sermão ao Enterro dos Ossos dos Enforcados »), in *Sermões*, ed. cit., vol. 13, p. 535.

¹⁹ Traduction de Chouraqui.

²⁰ *Idem* (Samuel II, 3, 32-33)

²¹ Genèse 23, 2.

²² *Pela boca começou a respirar a dor, depois subiu aos olhos a se desfogar.* (« Palavra de Deus empenhada no Sermão das Exéquias da Rainha D. Maria Francisca Isabel de Sabóia »), in *Sermões*, ed. cit., vol. 13, p. 1180.

²³ Proverbes 17, 22. Traduction de Chouraqui.

²⁴ « Sermão da Quarta Dominga depois da Páscoa », *Sermões*, ed. cit., vol. 4, p. 764.

Maintenant, Seigneur, que ces mouvements de mon affection sont passés, et que la douleur de ma plaie s'est adoucie par le temps, puis-je approcher de votre bouche les oreilles de mon cœur, et apprendre de vous, qui êtes la vérité même, pourquoi les larmes sont si douces aux misérables ?

Bossuet:

Laissons attendrir nos cœurs à cet objet de pitié; ne sortons pas les yeux secs de ce grand spectacle du Calvaire. Il n'y a point de cœur assez dur pour voir couler le sang humain sans en être ému. [...] Pleurons amèrement nos péchés; [...] Voyez ruisseler ce sang et cette eau du côté percé de Jésus: c'est l'eau sacrée du baptême, c'est l'eau de la pénitence, l'eau de nos larmes pieuses. Que cette eau est efficace pour laver nos crimes !²⁵

Pascal:

Ne vous étonnez pas de voir des personnes simples croire sans raisonnement. Dieu leur donne l'amour de soi et la haine d'eux-mêmes. Il incline leur cœur à croire. On ne croira jamais, d'une créance utile et de foi, si Dieu n'incline le cœur, et on croira dès qu'il l'inclinera²⁶.

Douceur et amertume des larmes à la fois. Vieira interprète à sa manière encore l'amertume des larmes. Pour lui, l'amertume est liée au sens du goût, donc à la bouche. Aussi écrit-il:

Dieu a placé le goût dans un sens aveugle et l'amer dans le sens de la vue afin que le pécheur voie les yeux ouverts ce qu'il a dévoré les yeux fermés, car l'amertume des larmes n'est rien d'autre que le liquide digéré de l'indigeste des goûts²⁷.

Il s'effectue donc une circulation entre les orifices du corps humain. Les yeux permettent de voir, y compris ce qui est cause de péché; la bouche, elle, permet de goûter. Mais les yeux « dévorent », autrement dit, font ce qui est attribué à la fonction de

la bouche. La concupiscence est un péché des yeux, consistant à s'approprié quelque chose. Ne dit-on pas « dévorer des yeux » ? (De même, « avaler des couleuvres »: on entend par l'oreille, mais on « absorbe », comme on ferait avec la bouche). Si l'œil écoute, l'œil mange aussi. Quand il pleure, que fait-il ? La vue est brouillée, voilée, mais l'œil ne voit-il pas autrement que quand ses yeux sont secs ? Ce serait une vue intérieure, la vue de l'âme. Vieira ne le dit pas explicitement, mais une lecture attentive du sermon des larmes de saint Pierre permet de comprendre que c'est là le sens ultime de son argumentation. L'homme n'est homme que parce qu'il peut et veut pleurer. Alors, il ne voit plus l'extérieur, mais il voit ses péchés, et cela, grâce au regard divin.

Commentant des portraits d'aveugles, Derrida écrit:

Au fond, au fond de l'œil, celui-ci ne serait pas destiné à voir, mais à pleurer. Au moment même où elles voilent la vue, les larmes dévoileraient le propre de l'œil. Ce qu'elles font jaillir hors de l'oubli où le regard la garde en réserve, ce ne serait rien de moins que l'*aletheia*, la vérité des yeux dont elles révéleraient ainsi la destination suprême: avoir en vue l'imploration plutôt que la vision, adresser la prière, l'amour, la joie, la tristesse plutôt que le regard. [...] L'aveuglement révélateur, l'aveuglement apocalyptique, celui qui révèle la vérité même des yeux, ce serait le regard voilé des larmes²⁸.

La cécité est un topos fondamental dans l'œuvre de Vieira. Les pharisiens, les juifs, les chrétiens sans foi sont aveugles. Le voir dépend donc de la foi. Or la conversion suit souvent un moment de cécité. Ce fut le cas de saint Paul, aveuglé et renversé par la lumière sur le chemin de Damas. Il faut cesser de voir pour voir. Il faut passer d'une vision extérieure à une vision intérieure.

²⁵ « Sermon sur la Passion de Notre Seigneur », in Bossuet, *Sermon sur la mort et autres sermons*, GF-Flammarion, 1996, p. 163-164.

²⁶ Fragment 360, in *Pensées*: Gallimard, 1997, p. 229-230.

²⁷ Pôs Deus o gosto em um sentido cego, e o amargo no sentido da vista, para que veja o pecador com os olhos abertos o que devorou com eles fechados, não sendo outra cousa o amargoso das lágrimas que o líquido digerido do indigesto dos gostos. (« Sermão Undécimo »), Sermões, ed. cit., vol. 13, p. 450.

²⁸ Jacques Derrida, *Mémoires d'aveugle - L'autoportrait et autres ruines*, Réunion des musées nationaux, 1990, p. 125.

Larmes, repentance, conversion, vision intérieure: le fait de lier toutes ces notions n'est pas propre à Antônio Vieira, qui s'exprime en tant que jésuite et en tant que prédicateur. Ce qui lui est propre, c'est son style et sa manière d'associer le religieux et le non-religieux. Le monde où nous vivons suscite davantage de raisons de pleurer que de rire. Ce monde est une vallée de larmes (*vale de lágrimas*), notion biblique, mais reprise abondamment par la littérature baroque empreinte de pessimisme. Vieira évoque souvent la tristesse dont il donne cette belle définition:

De sorte que la tristesse est un taret noir (à la différence des blancs qui rongent le bronze) qui nous mange et nous ronge à l'intérieur en permanence et qui boit et assèche l'humidité de ces racines dont se nourrit la chaleur de la vie, jusqu'à ce que celle-ci s'éteigne et que meure la vie²⁹.

Mais il y a différents degrés de la douleur, et la plus profonde n'est pas celle qui s'exprime par les larmes:

Il y a les pleurs avec larmes, les pleurs sans larmes et les pleurs avec rire; pleurer avec larmes est signe de

douleur modérée ; pleurer sans larmes est signe de plus grande douleur; et pleurer avec rire est signe de douleur suprême et excessive. [...] La douleur modérée fait jaillir les larmes, la grande les essuie, les congèle et les sèche. La douleur qui peut sortir par les yeux n'est pas une grande douleur³⁰.

Ce passage est extrait de la « défense des larmes d'Héraclite contre le rire de Démocrite », discours prononcé à Rome devant la reine Christine de Suède, et qui s'inscrit dans une tradition à la fois quant au contenu (rire est-il plus digne de mérite que pleurer ?) et quant à la forme: deux protagonistes défendent chacun un point de vue opposé. Dans cette « défense », Vieira, qui aime les paradoxes, soutient que Démocrite ne riait pas, mais pleurerait avec la bouche.

Le Christ lui-même pleure, devant la mort de Lazare, avant sa résurrection, en signe d'amour, et il tremble. Ce tremblement est peut-être ce qui caractérise tout être qui pleure. Tremblement du corps ? de l'âme ? du corps et de l'âme ?

²⁹ De sorte que é a tristeza um gusano negro (à diferença dos brancos que roem o bronze) o qual nos está sempre comendo e carcomendo por dentro, e bebendo e secando o húmido daquelas raízes em que se sustenta o calor da vida, até que ele se apaga, e ela morre. (« Sermão da 4ª Domingo depois da Páscoa », *Sermões*, ed. cit., vol. 4, p. 765.

³⁰ Há chorar com lágrimas, chorar sem lágrimas e chorar com riso: chorar com lágrimas é sinal de dor moderada; chorar sem lágrimas é sinal de maior dor; e chorar com riso é sinal de dor sumã e excessiva. [...] A dor moderada solta as lágrimas, a grande as enxuga, as congela e as seca. Dor que pode sair pelos olhos, não é grande dor; (« Lágrimas de Heraclito defendidas em Roma pelo padre Antônio Vieira contra o Riso de Demócrito »), in *Sermões*, ed. cit., vol. 13, p. 1256.

O Quinto Império de Vieira como sonho de regeneração de Portugal e do mundo

Vieira's Fifth Empire as a regeneration dream of Portugal and the world

José Eduardo FRANCO

Centro de Literaturas de Expressão Portuguesa
das Universidades de Lisboa (CLEPUL)

Resumo

○ Padre António Vieira desenvolveu o sonho de um mundo novo naquela que durante muito tempo foi considerada a parte menor da sua obra: o conjunto dos seus escritos proféticos. No entanto, o pensamento profético de Vieira tem sido reabilitado ultimamente na perspectiva do significado profundo da dimensão utópica e das preocupações universalistas e humanizantes que a sua obra encerra. De facto, a utopia de Vieira assume contornos de um universalismo e de um proto-ecumenismo que pretendia responder a problemas que se iriam tornar cada vez mais os problemas que dividiam o mundo dos homens em processo de proto-globalização. O nosso estudo consiste numa proposta de análise dos significados dos grandes contornos do pensamento utópico vieirino, precedendo-a de uma prospecção hermenêutica da génese e evolução da teoria da divisão da história em impérios que desagua em Vieira em formulação peculiar. A ideia de Quinto Império é estabelecida por Vieira ao serviço de um ideário universalista que se consubstancia na configuração de uma ideia de Portugal, de Europa, articulada com o desiderato de pensar e responder com uma solução geral para o processo complexo e conflitual de proto-globalização em curso.

Palavras-chave: António Vieira, Quinto Império, Utopia, profetismo, messianismo.

Abstract

Father Antonio Vieira developed the dream of a new world in that which was for a long time considered as the minor part of his work: his prophetic writings. Lately, the prophetic thought of Vieira has been rehabilitated in the perspective of the deep meaning of the utopic dimension and universalist and humanizing worries present in his work. Indeed, Vieira's utopia outlines an universalism and proto-ecumenism that had as objective to answer the increasingly larger problems that divided the world of men during proto-globalization. What we propose in this study is the analysis of the major outlines of Vieira's utopic thought, preceded by a hermeneutic prospection of the genesis and evolution of the theory according to which History was divided in empires and that in Vieira ends in a very peculiar formulation. The idea of Fifth Empire is placed by Vieira at the service of a universalist ideary that is consolidated by the formation of an idea of Portugal and of Europe articulated with the desire of thinking and providing a general solution for the complex and conflicting process of proto-globalization.

Keywords: Antonio Vieira, Fifth Empire, Utopia, prophetism, messianism.

(...) A relação que mantemos com Portugal é, fundamentalmente, bíblica. Olhamos para Portugal como uma personalidade colectiva portadora de uma alma, no sentido romântico do termo, ainda que referido a algo muito anterior ao Romantismo. E a relação que mantemos com esse gostoso e custoso colectivo vem na esteira de um outro povo, que se descobriu eleito e portador de uma missão universal.

Manuel Clemente, *Portugal e os portugueses*

1. Considerações preliminares

Se o Padre António Vieira ficou na história da cultura como o mestre, por excelência, da Língua Portuguesa, elevando-a a uma perfeição nunca antes tão bem conseguida, no plano da prosa, também merece ser destacado como um dos nossos mais inspirados e inspiradores pensadores utópicos (Peloso, 2005).

O Padre António Vieira desenvolveu o sonho de um mundo novo naquela que durante muito tempo foi considerada a parte menor da sua obra: o conjunto dos seus livros proféticos. No entanto, o pensamento profético de Vieira tem sido reabilitado ultimamente na perspectiva do significado da dimensão utópica e das preocupações universalistas e humanizantes que a sua obra encerra. De facto, a utopia de Vieira assume contornos de um universalismo e de um proto-ecumenismo que pretendia responder a problemas que se iriam tornar cada vez mais os problemas que dividiriam o mundo dos homens em processo de proto-globalização.

A sua militância missionária ao serviço dos índios e da sua promoção espiritual e humana, a sua crítica ao escravagismo, as suas propostas de reforma social, nomeadamente a reforma da Inquisição e a reivindicação de fim da discriminação oprobriosa entre cristãos-velhos e cristãos-novos, acabam por ganhar sentido pleno no desígnio utópico de Vieira

consagrado nas suas obras de especulação teleológica. Nestes escritos, Vieira idealizou uma nova era para a humanidade marcada pelos valores da inclusão, do respeito por diversas tradições de matriz religiosa e pelas várias identidades culturais, da fraternidade, da concórdia e da reabilitação em Cristo de tudo o que é autenticamente humano. Com efeito, Vieira tornou-se, na sociedade fechada de Seiscentos, um precursor, situando-se na rota dos pensadores que contribuíram para criar uma consciência nova que desembocará mais tarde na proclamação dos direitos humanos e na construção de sociedades assentes no respeito pela liberdade, pela cidadania, pelo direito à diferença.

2. Pretextos e contextos da concepção utópica vieirina

O seu pensamento utópico começou a ser engendrado no final da década de 40 do século XVII no âmbito do seu empenhamento político-diplomático ao serviço da nova dinastia reinante, saída da proclamação da restauração da independência de Portugal face a Castela. Aliás, podemos considerar que a sua utopia sofre uma evolução que se explica contextualmente no processo de relação de afecto e desafecto para com o Reino de Portugal e particularmente para com a sua corte.

Vieira, de facto, evolui de uma concepção quinto-imperialista de feição muito mais vinculada ao projecto de reafirmação de Portugal no mundo, portanto, de base ideográfica nacionalizante, para uma ideia muito mais universalista e menos marcada politicamente.

A utopia de Vieira consubstanciada na ideia de Quinto Império na primeira fase nacionalizante insere-se, pois, no mar imenso da literatura produzida, com mais intensidade desde o século XVI, para pensar e repensar a identidade portuguesa, através de um processo quadridimensional de mitificação: mitificação

das origens do Reino de Portugal, engrandecimento das suas gestas bélicas e das suas viagens marítimas de descobrimento e expansão, configurando uma história épica, glorificação de uma idade de ouro e de uma concebida nova era da humanidade criada (a era da proto-globalização); e a idealização de um destino grandioso, apoteótico, que cumpriria em plenitude a missão atribuída divinamente a Portugal, missão esta sempre avaliada como estando inconclusa (Franco, 2000).

O Padre António Vieira surge no século XVII, no tempo crucial da restauração da independência de Portugal, como o sucessor qualificado deste escol de pensadores da ideia da nação. É o homem da hora, que se destaca com a sua hermenêutica profética e assume a função de tecelão da identidade portuguesa, recorrendo às possibilidades do imaginário, para reforçar, no plano da psicologia colectiva, a consciência de Portugal enquanto comunidade nacional de destino, para superar as graves dificuldades do momento presente e levar a cabo a empresa de defesa da nova afirmação de Portugal na Europa e no Mundo.

Homens de letras e de ciências, entre os quais se contam historiadores, poetas, cientistas e matemáticos, engenheiros navais, geógrafos, gramáticos, teólogos e pregadores formaram a elite pensante que fez a tecelagem cultural de uma ideia de Portugal como "nação superior". Esta nação estaria destinada, desde as suas origens, divinamente estabelecidas, para, guiada providencialmente pelos céus, realizar uma missão única no mundo.

O carácter distinto, em termos identitários, atribuído a Portugal entre as nações da Cristandade europeia decorre de uma interpretação superlativa das realizações inéditas operadas no decurso da empresa política, económica e religiosa da expansão portuguesa para além das fronteiras europeias. Portugal é entendido, neste processo de mitificação, como luz

das nações, farol-vanguarda da Europa cristã, luz do mundo (Gomes, 2005).

Portugal é entendido, de facto, como um país perfilado distintamente pela erudição dos pensadores da identidade portuguesa, como Reino Único da História, como a estrela maior das nações da Europa para iluminar o mundo (Real, 1997).

Os poetas engrandecem-lhe o império marítimo como o primeiro império da modernidade e o maior de toda a história, superando todos os impérios antigos em dimensão, ciência e diversidade de povos e culturas abrangidas na sua alçada de reunião política. Era o primeiro império verdadeiramente global de sempre, pois abraçava o Oriente e o Ocidente, ligando todo o orbe terrestre, império "onde o sol nunca se punha" (cf. Rodrigues & Devezas, 2007).

Os historiadores, como Fernando Oliveira e depois mormente os historiógrafos alcobacences ampliam-lhe a antiguidade e longevidade histórica, fazendo remontar a sua historiogénese e sociogénese aos tempos primordiais dos patriarcas da Bíblia (Franco, 2000). Esses tecelões da história procuravam fazer coincidir a história de Portugal com a proto-história genesiaca dos povos e das nações, conferindo-lhe fundação em direito divino.

Os humanistas, sábios teórico-práticos, fazem da ciência portuguesa a mais avançada, aproveitando do saber de experiência feito que lhes permitiu rever a ciência antiga (Barreto, 1989).

Os filólogos afinam a Língua Portuguesa e defendem as suas possibilidades de ocupar o estatuto que o Latim desempenhava, enquanto língua imperial, e tornar-se um dos instrumentos fundamentais da tecelagem cultural e comunicacional do império que viesse a garantir a sua perenidade humana (Oliveira, 1975). Os teólogos, pregadores e profetas em casamento íntimo com os historiadores, concentrando

muitas vezes estas funções numa mesma pessoa, acentuam o percurso místico da história portuguesa (Marques, 2000) e apontam-lhe um destino utópico, de plenificação da sua missão, considerada não concluída (Calafate, 2001).

3. Vieira opera a síntese do processo de mitificação da nacionalidade portuguesa

Em certo sentido, Vieira como grande tecelão da identidade portuguesa, e explorando o seu estatuto de pregador, acaba por operar a síntese da ideia identitária de Portugal elaborada no século anterior, mas direccionando-a agora para a construção mítica da quarta dimensão mitificadora da identidade nacional: a visão utópica da missão e da história futura do reino.

As três dimensões estruturantes da identidade nacional portuguesa amplamente mitificadas no século anterior - as origens remotíssimas do reino, as gestas épicas e a idade de ouro que marca a realização da grande missão portuguesa que fica incumprida com a perda da independência em 1580 - são reafirmadas e plasmadas para, precisamente, fazerem brotar a quarta dimensão, a da utopia, a da apoteose da história.

O Quinto Império é, pois, a quarta dimensão da identidade nacional mitificada em perspectiva utópica. A elaboração de utopias para legitimar pretensões imperiais foi um dos aspectos muito

significativos da Época Moderna europeia em termos político-culturais. Os séculos XVI e XVII foram os séculos da afirmação das nacionalidades europeias em maré contrária à fragmentação sociopolítica do feudalismo medieval.

No chamado *mercado das nacionalidades*¹ que então se configurou culturalmente, entendido como espaço/ambiente de disputa do valor de umas nacionalidades em relação a outras (em concorrência muitas vezes conflitual), em termos de importância e de primazia, ganhou relevo um vector mobilizador desse processo de afirmação: aquilo que Lucien Febvre chamou de “mito do império universal” (Febvre, 2001). Tratava-se, no fundo, da actualização e amplificação agora a uma escala mais globalizante do mito/utopia medieval do Império Cristão (e do Imperador dos Últimos Dias), que sonhava impor-se e estender-se no quadro da luta contra os infiéis e a todos os opositores/desconhecedores da fé. Seria a concretização espiritual, mas organizada temporalmente sob uma estrutura sociopolítica que garantisse a totalização universalizante do paradigma social de cristandade.

4. Obras e metamorfoses da utopia do Quinto Império

A primeira obra profética que o Padre António Vieira parece ter planeado, desde 1649, escrever primeiramente foi aquela que encimou com o título desconcertante e surpreendente: *História do Futuro*.

¹ É especialmente a partir do século XVI que se desenvolve uma espécie de *mercado europeu* dos imaginários nacionais ou das mitologias nacionais. A partir da historiografia, pode-se escarpelizar e distinguir uma tipologia dos mitos das origens das nações que, nessa época, foram delineados com grande envergadura nos círculos culturais da maioria dos países europeus, de que se conhece exemplos comparativamente interessantes, particularmente na Espanha, na França, na Alemanha, nos Países Baixos, na Hungria e na Rússia. Os estados e os reinos recentes ganham, no dealbar da modernidade, a consciência e a convicção de que têm uma origem muito antiga, inscrita nos primórdios genésicos da humanidade. Assim sendo, configuram uma idade de ouro que distingue em excelência a primeira idade das nações. Neste processo, estabeleceu-se uma dicotomia entre esse passado fulgurante e a história actual. A dicotomia é demarcada pelo optimismo que caracteriza a visão das origens e o pessimismo em face da avaliação das condições do presente. E em todas estas obras historiográficas dos diversos países, a exploração do tema das origens é orientado para fins políticos mais ou menos imediatos. A construção da história é empreendida, em vista da apresentação geral do passado dos reinos até à coevidade, para sustentar uma ideia de pátria, de povo, de reino e de realeza que colocava disciplinas como a Teologia e o Direito ao serviço da História, e a história ao serviço da política. O seu ideal nobilitante do passado nacional funcionalizava a história na disputa ideológico-nacionalizante da primazia desses reinos em relação aos outros pares da Cristandade, no nosso caso particular, especialmente em relação aos outros reinos da comum Península Ibérica. Radicada nessa visão deslumbrada da história passada, esse mesmo imaginário nacional concebe em quase todos os casos uma missão e um destino especial para o respectivo reino e povo, configurando-se culturalmente em utopias ou horizontes grandiosos de realização colectiva (Cf. Bruhns & Burguère, 2000).

No entanto o seu primeiro escrito profético a ser realmente concluído foi um opúsculo, redigido em forma epistolográfica, onde proclamava aquela que deveria ser a grande esperança de Portugal.

Encantado com os resultados do seu processo de expansão missionária no Brasil e consequentemente dos domínios do reino lusitano, escreve o célebre texto *Esperanças de Portugal – Quinto Império do Mundo*, que enviou em correspondência para o seu amigo, André Fernandes, bispo eleito do Japão, a 29 de Abril de 1659. Este manuscrito vai dar, poucos anos depois, o grande pretexto ao Tribunal do Santo Ofício para acusá-lo de desvio da ortodoxia católica. Nesse texto, não dando por definitiva a morte do primeiro monarca da restauração portuguesa e reinterpretando à letra as profecias de Bandarra, profetiza a ressurreição de D. João IV para realizar as missões teleológicas que lhe estavam destinadas: derrotar o império otomano, reconquistar Jerusalém para o cristianismo e inaugurar o Quinto Império do Mundo (Vieira 1956: 1-66).

O Padre António Vieira é, de facto, um dos mais importantes autores que, no século de Seiscentos, tece, ao lado dos sebastianistas ortodoxos² e heterodoxos, a ideia de Portugal como “nação superior”. Como bem observa Miguel Real, para sobrecompensar a experiência de perda e incumprimento da fase gloriosa da história portuguesa da época dos Descobrimentos com a anexação a Castela, entre 1580 e 1640, prognostica-se uma “nova fase de glória e êxtase”, projectando-se Portugal no futuro “como vanguarda do mundo” (Real, 2007: 81 e ss.).

Na correspondência com aquele referido bispo amigo, manifesta o fundamento próximo da sua fé: as Profecias de Bandarra. A autenticidade das quadras proféticas do Sapateiro de Trancoso é reconhecida

por Vieira pelo facto de se terem alegadamente verificado as predições que apontavam o ano 40 para a Restauração de Portugal. Se aquelas foram cumpridas, as outras também o deveriam ser, de acordo com o seu raciocínio silogístico, mas agora mais fundado na emoção utópica do que na razão realista de Vieira.

Apesar de perseguido pelo “Tribunal da Fé”, também devido às suas cogitações proféticas, aquele que tinha consagrado a sua vida a propagar o Evangelho aos índios do Brasil, continua cada vez mais convicto da sua utopia. Aproveita algumas melhoras da sua saúde para se dedicar, no ano de 1664, ano em que lhe morre a mãe, ao desenvolvimento da obra que deixará inacabada: a *História do Futuro*. Deste projecto de tratado, apenas redigiu o “Livro Antepimeiro”, isto é, uma espécie de grande introdução ao que devia ser a explanação longa sobre o que iria ser o futuro do Mundo. Amando a sua pátria até à raiz do coração e do pensamento, sonha, e tenta prová-lo com argumentos eruditos, pesquisados em autores cristãos e não cristãos da tradição profética antiga e moderna, que Portugal seria o líder da instauração do Quinto Império (Franco, 1999).

Apesar de ter deixado inconclusa a *História do Futuro*, decide desde o princípio do anos 70, estando em Roma, a entregar-se ao desenvolvimento daquela que viria a considerar o seu *magnum opus* (obra magna): a *Clavis Prophetarum: De Regno Christi in Terris consumato* - “Chave dos Profetas: Sobre o Reino de Cristo consumado na Terra” (Vieira, 2000). De facto acabará a sua vida a tentar concluir esta obra, onde revê a sua ideia de Quinto Império, de matriz mais nacionalizante, patente na *História do Futuro*, para dar à sua utopia, desiludido que estava com a sua pátria, um carácter mais universalista e eclesiológico. O Quinto Império será, nesta sua última

² Entre os sebastianistas ortodoxos, isto é, aqueles que acreditavam no regresso de D. Sebastião *in persona* para realizar a restauração do Reino, destaca-se Frei Sebastião de Paiva que, antes de Vieira, em 1641, elaborou o primeiro *Tratado da Quinta Monarquia*, que nós tivemos a oportunidade de trazer a lume recentemente (Paiva, 2006).

obra profética, a realização do sonho de universalização do cristianismo sob a égide da Igreja e o estabelecimento de uma era ecuménica de paz e de fraternidade entre os homens. Também, com esta revisão de perspectiva, queria precaver a sua obra profética contra os esperados olhares censórios dos inquisidores e libertá-la o mais possível dos desvios heréticos (Espírito Santo, 2006).

5. Grandes fundamentos do Quinto Império

A fundamentação da problemática do Quinto Império assenta num texto prototípico do profeta Daniel: "O Deus do céu implantará um reino que nunca será destruído e este reino não passará a um outro povo. Ele esmagará e destruirá todos os reinos, mas ele próprio subsistirá para sempre" (Dn 2, 44). Estamos diante de um texto matricial do Quinto Império, revelando já algumas das suas linhas estruturantes: a novidade da criação divina (um reino emergente numa era futura); a indestrutibilidade, a eternidade e a universalidade hegemónica desse reino.

Esse império será ordenado numa economia teonómica, em que tudo será perfeito: o homem, a natureza e as coisas. Aí nenhuma criatura experimentará o sofrimento. A imagem do Quinto Império é, de facto, o nome simbólico da *História do Futuro* e pode

entender-se como uma busca de restauro da vocação adâmica de nomear as essências por Deus Criador³, como o regresso ao estado edénico e à conquista da Idade de Ouro para a humanidade (Ricoeur 1986: 119-133, 232). Por outro lado, o Quinto Império é uma concepção da história que simboliza a unidade da história na unicidade de Deus (Rodrigues, 1958: 328). Aqui está patente toda uma filosofia e teologia optimista no modo de entender a história e o homem, que pode ser interpretada como resposta a toda uma teologia da história profundamente pessimista, herdeira de um certo agostinianismo, ampliado no tempo de Vieira pelo jansenismo.

No que respeita ao capítulo II de Daniel, os teólogos, de acordo com a exegese tradicional, eram mais ou menos concordes em reconhecer no primeiro império o dos Assírios, no segundo o dos Persas, no terceiro o dos Gregos e no quarto o dos Romanos. Ficava por identificar a quinta potência imperial que ainda não tinha aparecido sobre a terra. A doutrina corrente considerava que o Império Romano devia ser o último e a maior parte dos exegetas entendia o último império como o do Anticristo (Cantel, 1963: 59-60).

Vieira propõe uma explicação dissemelhante⁴ que se imponha ao seu espírito como certeza total: a realização do Reino de Deus sobre a terra no Quinto⁵, Império sediado em Portugal. Este tem a pretensão de ser uma unidade real que não se pode confundir

³ Cf. Gn 2, 19. A este propósito António Vieira escreve: "O homem pode dar o nome, mas não pode dar a essência: só Deus pode dar as essências, ainda que não dê os nomes. Mas quando Deus dá o nome, é tal a eficácia da palavra e a nomeação divina que pelo mesmo nome fica Deus obrigado a dar também o significado e a essência. Adão no paraíso, como dissemos, posto que não pode dar as essências às criaturas, pode-lhes, contudo, dar os nomes convenientemente e proporcionando-os às mesmas essências" (Vieira, 1959: V, 14). Segundo Vieira, a perda deste estado adâmico deveu-se à tentação do homem pelo conhecimento. A sua tentativa de compreender as coisas conduziu-o à perda da inocência e do Éden.

⁴ Como escreve Margarida Vieira Mendes: "Em muitos passos dos sermões, o Padre António Vieira vai evocar a divisão da História passada em Quatro Impérios: o Assírio, o Persa, o Grego, e o Romano. Até o século XVII continuava vigente, no pensamento sobre o tempo, a arrumação cronológica em idades, ou então em impérios. Tomava-se a história como uma totalidade finita, fechada; só assim se justificam os cálculos escatológicos que Vieira empreendeu. O tempo formava um todo, divisível em partes, e o número quatro era um dos preferidos para dar conta dessa ordem temporal. Baseava-se ele na interpretação messiânica tradicional da estátua do mais conhecido sonho de Nabuco, forjada com quatro metais, amplamente comentada na *História do Futuro* (Liv. I, Cap.I) e mais brevemente no Sermão do S.S. Sacramento, 1662, t. VII, cap. 5; baseava-se também nos quatro ventos e nas quatro bestas do segundo sonho de Nabuco, comentado no cap. 2 do Livro I da *História do Futuro*. Num passo do *Sermão de S. Roque*, 1644, a Lei da Graça é igualmente associada ao número quatro: "o império fundado em quatro irmãos, assentado sobre quatro colunas, alumado com quatro tochas, será perpétuo, será perdurável, igualará a duração com a do mundo, medirá os anos com a eternidade (t. XII, 25b)" (Mendes, 2003: 521-522).

⁵ Chama-se quinto, no cômputo dos impérios das profecias de Daniel (Assírio, Persas, Gregos e Romanos). Note-se que, no século XVII, acreditava-se que o império romano continuava, decaído do seu esplendor, diminuído e dividido, mas ele existia ainda. Deste império romano é que devia nascer o quinto, o império

com a universalidade das grandes potencias, universalidade apenas aparente e sem significado filosófico. "A aspiração messiânica do Quinto Império significa a superação espiritual, por redução da multiplicidade histórica ou temporal e da variedade geográfica ou espacial a um todo único, contínuo, sem partes" (Mendes, 2003: 522).

6. Arquitectura teológica do Quinto Império

O Quinto Império Vieiriano consubstancia-se, pois, teleologicamente com base numa teologia da história soteriológica de matriz cristológica, em termos da sua substância. Trata-se, numa perspectiva teológica que radica e redundando da espiritualidade inaciana de centralidade cristológica, da plenificação, sonhada no quadro do ideário universalista programático do Evangelho. Estamos perante o fim central de toda a actividade missionária: *Consumar o Reino de Cristo na Terra*. Mas aqui não já apenas em reino, mas em império, império enquanto reino ampliado à escala global.

É, pois, a utopia vieirina por excelência uma utopia cristológica, embora incorpore formalmente, em particular, a influência bem patente das utopias pneumatológicas medievais, nomeadamente alguns dados da utopia da Idade joaquimita do Espírito Santo, que tanto marcou o pensamento subversivo europeu (Franco & Mourão, 2005).

O Quinto Império é concebido por Vieira radicando-se na longa tradição profética cristã, mas

não deixando de recorrer a elementos ante e paracristãos.

A utopia vieiriana edifica-se, pois, à luz de quatro categorias-pilares: a ideia de recuperação, de reformatão/aperfeiçoamento, de recriação e de plenificação (Franco & Fernandes, 1999). Estas categorias estruturaram a ideia que funda o Quinto Império à luz da vertente ideológica, de cariz mítica, da ciclicidade triádica da história, a chamada "renovatio temporum". Esta dinâmica cíclica convive, internamente, com a perspectivação da história linear ascendente de matriz judeo-cristã.

A categoria da recuperação articula-se com o desejo mítico de recuperação/regresso da situação genesiaca da humanidade, da harmonia sacionatural do paraíso perdido. A sua teologia profética assume a concepção do mundo como o regresso da humanidade ao seu *Telos* mítico e ideal: "Tal é a História, Portugueses, que vos presento, e por isso na língua vossa. Se há-de restituir o Mundo à sua primitiva inteireza e natural forma, não se poderá converter um corpo tão grande, sem dor nem sentimento dos seus membros, que estão fora do seu lugar. Alguns gemidos se hão-de ouvir entre vossos aplausos, mas também estes fazem harmonia" (Vieira, 1983: 89). A esta recuperação do paradigma harmónico do paraíso, interliga-se uma outra recuperação significativa: a experiência paradigmática, elevada também a foros de mitificação, da Igreja Primitiva e dos primeiros cristãos em termos de exemplaridade da vivência do Evangelho.

da pedra, segundo a visão de Nabucodonor. "(...) e o quarto que é o Romano está na sua última declinação" (Vieira 1983: 28). Vieira teve em conta que Bandarra tinha já profetizado o Quinto Império para Portugal:

"Em Vós que haveis de ser Quinto
Depois de morto o Segundo,
Minhas profecias fundo
Nestas letras que Vós pinto" (Bandarra, s.d.: 83).

A Pêntada, ou número cinco, era, para os pitagóricos, quase tão importante como a Década, da qual era a metade e a imagem reflectida condensada. Composta do 1º número ímpar, masculino, propriamente dito (depois da mónada), três, e do primeiro número par feminino, dois, ela representava para os gregos o número do amor. Número de Afrodite, enquanto deusa da união fecundadora, do amor gerador, arquétipo abstrato da geração. A Pêntada é também o número da harmonia na saúde e da beleza encarnada no corpo humano, projecção da alma cósmica, da década (macro-cosmos), no plano material, reflectindo com ela o grande ritmo da vida universal. O emblema geométrico da Pêntada é o pentagrama, estrela regular de cinco pontas que era o sinal secreto e o símbolo geométrico da confraria pitagórica (Ghyka, 1952: 15-16).

Os conceitos de reformação e aperfeiçoamento, pela graça salvífica de Cristo, redundam da preocupação redentora resultante da consciência de queda, de decadência, de fractura da harmonia na sociedade humana do presente. Esta liga-se directamente à ideia de recriação que, em Vieira, assume uma dimensão mais funda e mais extensiva.

O pregador considera que os portugueses enquanto tecelões da modernidade, de uma nova era, operaram com as suas viagens marítimas uma nova criação que *revelou o mundo ao próprio mundo* e lhe deu a consciência da sua global extensão, dando dimensão e amplitude plena à criação divina, em termos gnosiológicos, e nas suas possibilidades de plenificação do projecto utópico cristão de convívio humano. Antes dos Descobrimentos, “estava todo o Novo Mundo em trevas e às escuras, porque não era conhecido”, escrevia Vieira no “Sermão da Epifania”, pregado na Capela Real em 1662.

E esta iluminação do mundo acaba por ser o cumprimento de uma promessa divina feita pela boca do profeta Isaías e do evangelista São João no Apocalipse: a promessa de criar novos céus e nova terra⁶. As passagens proféticas inspiram Vieira na sua interpretação da modernidade da história construída pelas viagens marítimas portuguesas, construtoras da nova geografia de abrangência planetária, a era da proto-globalização: “Desapareceu a terra antiga, porque a terra dali por diante já não era a que tinha sido, senão outra muito maior, muito mais estendida e dilatada em novas Costas, em novos Cabos, em novas Ilhas, em novas Regiões, em novas Gentes, em novos animais, em novas plantas. Da mesma maneira o Céu também começou a ser outro. Outros astros, outras figuras celestes, outras alturas, outras declinações, outros aspectos, outras influências, outras luzes, outras sombras,

e tantas outras coisas todas outras”. Conclui o pregador no sentido da renovação e expansão espiritual e evangélica da Igreja, que é a finalidade plenificadora da sua utopia: “E porque toda esta novidade do novo céu, da nova terra, e do novo mar, se ordenava à fundação de outra nova Igreja, esta foi a que logo viu o mesmo evangelista com nome também de nova: *Et vidi civitatem Jerusalem novam descendentem de coelo*. Finalmente, para que ninguém duvidasse de toda esta explicação, considera que a mesma Igreja nova que viria, se havia de compor de “Nações e Reis Gentios, que nela receberiam a luz da Fé, e sujeitariam suas Coroas ao Império de Cristo” (Vieira, 1959: II, 597-598).

A noção do novo império é inspirada pela obsessão da totalidade: totalidade de poder ou *monarchia*, de língua ou de religião, consubstanciada no ideário de fundo bíblico de “um só rebanho, um só pastor”. Aqui o herege, o gentio e o judeu estão aliados ao católico, unidas “todas as seitas do mundo, feita a concórdia de um só rebanho, fé e religião, em total consonância, e perpétua harmonia, contendo em todas as quatro partes do mundo, até ao fim dele, e confessando alternadamente a muitas vezes, e juntos numa só voz” (Vieira, 1959: I, 228).

O tema dominante é o da reconstituição do estado primordial da humanidade por mediação da própria divindade. O decisivo, porém, será a cristologia paulina da superabundância da Graça, que ganha para a humanidade pela paixão e morte do Mediador, infinitamente mais do que aquela perdida em Adão.

Na Graça, como superabundância energética da vida espiritual, simultaneamente transcendente e imanente, a Redenção adquire um carácter dinâmico dum tempo em aberto, dum nova criação que não só reconstitui a realidade decaída como ainda lhe

⁶ Is 65, 17: “Porque, eis que eu crio novos céus e nova terra; e não haverá lembrança das coisas passadas, nem mais se recordarão”. Ap 21, 1-2: “E vi um novo céu e uma nova terra. Porque já o primeiro céu e a primeira terra passaram, e o mar já não existe. E eu, João, vi a Santa Cidade, a nova Jerusalém, que de Deus descia do céu, adereçada como uma esposa ataviada para o seu esposo”.

inaugura possibilidades novas. Possibilidades que, na subordinação à acção fundamental de um Ungido, se actualizarão num crescimento e numa mutação, temporalmente tão imponderáveis quanto escatologicamente determinadas. O tempo de Cristo, o tempo da Redenção, é um processo aberto, é um horizonte em expansão, irreduzível a tudo quanto já aconteceu, fecundando na infinita virtualidade duma tensão que aposta para o *mais* e o *melhor*, preluindo a consumação escatológica entre Cristo e a Igreja. Daqui resulta que o acontecimento crístico e a centralidade eclesiológica são factores fulcrais para realizarmos a hermenêutica do projecto profético de António Vieira. O Quinto Império "(...) não só enquanto espiritual, senão ainda enquanto temporal, se ordena ao fim último e sobrenatural da Bem-aventurança (...), nisto se distingue dos reinos meramente políticos e humanos porque estes têm por fim a conservação e felicidade da Terra, e o de Cristo e dos cristãos, a do céu." Portanto, o Quinto Império é o agente, por excelência, da *plenificação* dos desígnios de Deus, do que a sua inamovível mão determinou para a história.

Por outro lado, a visão do Quinto Império, de acordo com a perspectiva de Vasco Pulido Valente, não pode ser apenas esclarecida pelo conhecimento de que as épocas de miséria e de instabilidade costumam inspirar teorias de retribuição temporal da virtude: "O profetismo de António Vieira resulta de tudo isso, da tradição formada durante o domínio espanhol e mais da circunstância decisiva de que, considerando-se a missão o conteúdo real da História, Portugal - aos olhos de um observador contemporâneo - havia desempenhado e continuava a desempenhar no mundo uma acção de valor dramático" (Valente, 1989: 89). Os portugueses tinham sido considerados, por Vieira, os criadores da universalidade. Como é lógico, uma vez que se

professava um determinismo providencialista radical, acreditava-se que Portugal era um instrumento privilegiado do plano divino. Note-se que, nesta época, associada a todo o processo de missionação, verifica-se uma reelaboração da universalidade do cristianismo, agora entendida à escala planetária

O nosso pregador não funda a sua visão apenas na profecia mítica, na qual Cristo teria supostamente revelado a D. Afonso Henriques o destino universalista de Portugal. Alguns desses sinais são retirados do foro mundano e histórico.⁷

Um dos factores probativos é o facto de Portugal ter sido formado do território conquistado aos infiéis: "Nem no Reino, nem em toda a Monarquia, os portugueses dominam (...) um só palmo de terra que não fosse conquistado aos infiéis" (Vieira, 1958: IV, 9). Portugal tem uma vocação missionária original. Outro aspecto apontado por Vieira refere-se ao facto de Portugal ter sido poupado ao *incêndio fatal* das heresias, diferentemente da Suécia, da Inglaterra, da Holanda, da França e muitas outras nações e províncias. Ainda outro factor importante que Vieira alega para justificar a eleição de Portugal relaciona-se com o reconhecimento pelo papado da missão lusitana. Este argumento legitimador não é apenas de carácter jurídico, mas também é teológico, pois o Bispo de Roma gozava de uma assistência especial do Espírito Santo.

No projecto quinto-imperialista vieiriano pontificam duas universalidades que são distintas, embora estando perfeitamente interligadas: a universalidade de Portugal e a universalidade da Igreja Católica (Borges, 1995: 373). A ideia imperialista do pregador é trespassada pelo sonho da unidade: "Na verdade, a ideia de um império universal exprime a mesma vontade de unificar, numa estreita colaboração, o poder espiritual e o poder temporal,

⁷ "João de Barros e Diogo do Couto haviam revelado que Portugal, no Quinhentos, possuía não uma crónica doméstica, mas uma história universal. Os acontecimentos seguintes haviam destruído em Portugal o poder de continuar a fabricar História Universal. Vieira quer que a Palavra de Deus revele a chegada da inauguração do Império do Mundo, a crónica real doméstica transformada em História Universal" (Rodrigues 1958: 648).

com o fim de facilitar e completar a missão. Tal como há apenas um Pontífice com o poder universal da Igreja, deve haver um Imperador com o poder total do mundo, pois só desse modo será possível um entendimento durável, um total aproveitamento das energias e uma colaboração fecunda, que a fragmentação do poder temporal e as lutas intestinas da cristandade contemporânea impediam.” (Valente, 1989: 225).

Entramos aqui num dos pontos centrais da problemática que envolve a construção da utopia de Vieira como projecto de regeneração da humanidade e da Igreja. A Cristandade europeia estava fragmentada pelas lutas religiosas e políticas intestinas, pelas mudanças sócio-culturais que impuseram uma revolução dos padrões tradicionais do pensamento filosófico e até religioso; o velho modelo de cristandade medieval estava a ser fortemente abalado nos seus fundamentos e, a par de tudo isto, um novo mundo foi descerrado perante a Europa, dando-lhe a consciência de que não estava sozinha na terra. Tudo isto colocou em causa a mundividência herdada da medievalidade, informada por padrões restritivos de entender o mundo, o homem e o cosmos. O conflito instalou-se e a divisão tornou-se uma realidade numa sociedade cristã moldada no sonho primigénio da unificação. Daí que o projecto do Quinto Império é precisamente a tentativa de recuperar a unidade pela autoridade ordenadora e legitimadora do papado à maneira medieval, mas agora estendida à escala mundial, corroborada por um reino único que exerceria jurisdição temporal sobre todas as nações da terra.

Esta ordem universal é vista como a união entre um macro-poder universal de carácter espiritual e um macro-poder temporal que exerceria uma função de arbitragem entre os povos, uma espécie de autoridade mundial moderadora e reguladora à luz dos valores da teologia cristã.

O Padre António Vieira proclamou bem a urgência regenerativa e òntica da Cristandade e do

psiquismo português, consubstanciada na sua concepção do Quinto Império: “Hão-de ler-se, nesta História, para exaltação da fé, para triunfo da Igreja, para glória de Cristo, para a felicidade e paz universal do Mundo, altos conselhos, animosas resoluções, religiosas empresas, heróicas façanhas, maravilhosas vitórias, portentosas conquistas, estranhas e espantosas mudanças de estados, de tempos, de gentes, de costumes, de governos, de leis, mas de leis novas, governos novos, costumes novos, estados novos, conselhos e resoluções novas, empresas e façanhas novas, conquistas, vitórias, paz, triunfos e felicidades novas, e não só porque serão futuros, mas porque não terão semelhanças nenhuma das passadas. Ouvirá o mundo o que nunca viu, lerá o que nunca ouviu, admirará o que nunca leu, e pasmará, assombrado, do que nunca imaginou.” (Vieira, 1983: 89)

Neste tempo novo que se apregoa, a liberdade humana e do mesmo passo a natureza, o mal, o erro e o aleatório dos tempos e dos ventos são factores de somenos importância. Vieira vislumbra a realização futura, não já de valores tendenciais, não apenas de ideias-força em que se crê e se espera, mas de situações ideais necessárias. Assim sendo, a teologia futurista de Vieira é profética e visionária, de contornos míticos, não escapando a uma *teleonomia necessitarista*, embora não descure de factores decisivos em termos económicos e sociais (Quadros, 1983: 153-154).

O regime político projectado para este Quinto Império será feito por Cristo através de um processo da mediação: governaria por interpostas pessoas. A primeira pessoa seria o Papa, que obteria o exercício do poder espiritual, e que continuaria em Roma a dirigir a Igreja universal. A segunda pessoa seria o Rei de Portugal, elevado à dignidade de Imperador do Mundo, como recompensa dos serviços prestados pelos portugueses à evangelização das nações e consequente universalização do cristianismo. O Rei português, como árbitro supremo dos estados, exerceria a autoridade temporal em Lisboa, convertida em

capital do império. Por conseguinte, o Papa e o Imperador governariam o Mundo na qualidade de vigários de Cristo ou Vice-Cristos, como Vieira lhes chamou ainda: “De maneira que, assim como o primeiro vigário de Cristo, que é o Sumo Pontífice, pela jurisdição universal que tem sobre toda a Igreja, se chama Vice-Cristo no império espiritual, assim o segundo vigário do mesmo Cristo, pelo domínio universal que terá sobre todo o mundo, se chamará também, no império temporal, Vice-Cristo” (Vieira, 1983: 194).

Estamos perante uma construção idealizada perfeitamente no quadro da mundividência clássica de uma sociedade sacral, típica da Cristandade. Nesta linha, a primazia continua a ser do poder espiritual, que é o primeiro na escala de valores cristãos.

O grande benefício trazido aos homens por este Reino de Cristo Consumado é a ausência de pecado na face da terra: “(...) não haverá pecado algum, segundo o que diz Isaías, não se ouvirá falar de iniquidade alguma” (Ibidem: 184). Logo, uma das principais características deste império será a santidade, uma espécie de comunhão dos santos experimentada na terra.

A impressão geral com que ficamos ao analisarmos a planificação do Quinto Império é que tudo será mudado, sem que nada de estruturante seja mudado. Tudo será, efectivamente, diferente, na medida em que os homens ficarão livres dos agentes do mal. Mas tudo permanecerá como no passado, desde as estruturas organizadoras da sociedade até às próprias actividades humanas. Os homens continuarão a beber, a comer, a vestir-se e deverão na mesma trabalhar para a satisfação das suas

necessidades. As oposições e as controvérsias também não desaparecerão. Diferente será a forma como os problemas serão solucionados. Estas serão resolvidas pacificamente, cada soberano delegará, com efeito, uma parte da autoridade ao imperador de Lisboa e será este a dirimir, com o consenso geral, todos diferendos entre as nações: “(...) O Imperador Universal decidirá as controvérsias com que hoje se destroem e manterá o mundo na paz de Cristo, tão desejada pelos profetas.” Deste modo, o primeiro problema a extinguir-se será a guerra, ao mesmo tempo que será realizada a conversão universal: “(...) finalmente então haverá um só coração e uma só alma e todos viverão na graça do Senhor” (Ibidem: 198). Portanto, este estado da humanidade será de amor e de paz. É também o tempo ideal da realização da unidade da Igreja e da fé cristã. O conhecimento do Senhor inundará o mundo como o dilúvio inundou a terra. Todos os homens, os cristãos e também os que tivessem sido muçulmanos, judeus ou gentios adorarão então Jesus Cristo. Vieira prevê a hipotética subsistência de algumas diferenças nas práticas do culto, particularmente entre os judeus. Porém, os seus sacrifícios passarão a ter um novo sentido, dado que estarão integrados na unidade da Igreja e direccionados para o sentido último da adoração cristã.⁸

Esta nova era da humanidade não é ainda o tempo da contemplação no sentido joaquimita, mas permanece o tempo da acção. Consistirá sim na potenciação do tempo histórico presente com os dinamismos do amor e da paz evangélicas. Em suma, a vida será desembaraçada das suas dificuldades, mas continuará como no passado.

⁸ Nesta particularidade, estão subjacentes as discussões verificadas entre o Padre António e os Judeus, nomeadamente aquelas que aconteceram com o rabino holandês Menassés Ben Israel. Vieira acredita na possibilidade dos ritos a que os judeus estão arreigados poderem continuar a ser praticados com a assunção do Quinto Império: “(...) por dispensação de Deus ou da Igreja, se hão-de restabelecer na consumação da mesma Igreja os sacrifícios da Lei antiga, não como prefigurativos dos sacramentos e sacrifícios da nova lei, pois estes já estão presentes, porém, retido o outro fim, ou como demonstrativos do sacrifício e sacramento da mesma nova Lei, ou como moralmente significativos da imolação interior da nossa alma, e tudo para que os Hebreus (dos quais dez tribos estão dispersas por todo o Mundo, e ainda se ignora aonde estejam), sendo tenacíssimos aos seus ritos, mais facilmente se reduzam à fé de Cristo na consumação da sua Igreja” (Vieira, 1983: 183-184). Esta *cedência* de António Vieira, em nome de acordo de teor quase ecuménico, partiu da constatação de que os judeus são inamovíveis das suas tradições religiosas. Todavia, por este facto, a Inquisição vai acusá-lo de judaizante.

O sistema profético de Vieira responde às expectativas dos homens do seu tempo. Desde o início do século XVI, a ideia de uma monarquia universal preocupava os homens daquele tempo. Carlos V tinha sonhado reconstruir a unidade do sacerdócio e do Império, enquanto o poeta Hernando Acuña lhe propunha, como ideal, um só rebanho e um só pastor, um monarca, um império, uma espada. Por outro lado, a idealização quinto-imperialista vieiriana faz eco dos grandes debates teológicos e eclesiológicos da modernidade, a saber, a questão da natureza e da graça, a relação entre o poder temporal e espiritual, a emergência da universalização do cristianismo e a sua consequente problemática soteriológica. Contudo, o Padre António Vieira reflecte e distancia-se das tendências marcantes acerca da evolução destas temáticas. Em relação aos modelos eclesiológicos (Congar, 1996), opta pela separação e distinção dos poderes temporais e espirituais, embora orientados para o mesmo fim. No que respeita à tendência teológica crescentemente pessimista de entender a natureza, assumida pela afirmação do jansenismo no horizonte católico, apresenta uma visão bem mais positiva e promissora, na base de uma cada vez mais plena comunhão dos domínios da natureza e da graça.

Enfim, a nível soteriológico, aposta na iminência da mundialização do cristianismo e da salvação cristã, mas abre brechas para uma certa tolerância religiosa, passível de ser concedida aos judeus e aos ameríndios.

7. Funcionalidades e sentidos da utopia quinto-imperialista em perspectiva lusófila

O passado e o futuro tornam-se, na perspectiva desta ideologia estruturadora da identidade nacional, campos decisivos de estabelecimento de uma geografia do imaginário de forma a lograr intervir e orientar a política do presente, revelando-se aqui sobejamente,

como designa Lucien Febvre, a função social e política da história (Febvre, 1989: 258). Esta, mais do que debruçar-se sobre o passado, visa intervir no presente. O mesmo se aplica superlativamente em relação aos utopistas a quem Vieira quis dar o estatuto de *historiadores do futuro*.

Se Donald Kelley designou “obsessão pelo problema das origens” (Kelley, 1970: 302) à preocupação de atribuir raízes remotíssimas aos reinos europeus, por parte de muitos historiadores da modernidade, poderíamos com propriedade chamar ao intento intensivo dos profetas/historiadores que atribuíram destinos gloriosos para esses mesmos reinos, a *obsessão do futuro*.

Em grande medida, o pensamento utópico de Vieira considera a perenidade e a viabilidade de Portugal, enquanto reino e mais ainda enquanto império, uma questão de fé e de esperança. O reino lusitano construiu-se, sobreviveu e restaurou-se - em analogia com a história do Povo Eleito da Antiga Aliança, Israel, que é o povo-metáfora, prefiguração do Povo Português, Povo Eleito da Nova Aliança - em atitude constante de fé e esperança perante a consciência da sua situação de país frágil e quase sempre em crise.

Esta consciência de crise e de fragilidade - inscrita na genética da condição portuguesa que perigava a sua própria viabilidade futura enquanto povo autónomo - atingiu o seu extremo na experiência de subjugação a um povo estrangeiro, ao vizinho reino de Espanha. Mas foi aí que se revelou mais peremptoriamente a eficácia da fé e da esperança na resistência de Portugal. Escreve, neste sentido, o pregador na sua *História do Futuro*: “É cousa muito digna de notar que nunca antes ao povo de Israel concorreram tantos profetas juntos como antes do cativo de Babilónia e no mesmo cativo (...). A razão deste concurso tão extraordinário de profetas e profecias (nunca antes nem depois visto) foi porque nunca o povo e o reino de Judá padeceram tão

grande trabalho e calamidade (...), sendo cativos, presos e despojados de seus bens, arrancados da pátria e levados a terras de bárbaros, e lá oprimidos e tratados como escravos em duríssima servidão. Ordenou pois a providência e misericórdia divina que, naquele tempo e estado tão calamitoso, houvesse muitos profetas e muitas profecias (...) para que o povo não desmaiasse com o peso da aflição e, animado com a esperança da liberdade, pudesse com o trabalho do cativo (...). Cantavam-se as profecias ao som das cadeias, e com a brandura deste som os ferros se tornavam menos duros e os corações mais fortes”.

À semelhança dos profetas do Antigo Testamento, pois, espera que a sua obra profética, a sua *cartografia do futuro*, cumpra a mesma função de oferecer o imprescindível capital de esperança: “nem Portugal nem o Mundo poderá ter outro alívio nem outra consolação maior que a frequente lição e consideração deste livro e das profecias e promessas do futuro que nele se verão escritas. Ao menos não negará Portugal que, no tempo da sua Babilónia e do cativo e opressões, com que tantas vezes se viu tão molestado e apertado, nenhuma outra apelação tinha a sua dor, nem outro alívio ou consolação, a sua miséria, mais que a lição e interpretação das profecias e a esperança da liberdade e do ano dela, e do termo e fim do cativo que nelas se lia” (Vieira, 1983: 50-51).

Vieira e as suas obras proféticas, nomeadamente a significativamente denominada *História do Futuro*, que acabamos de citar, são paradigmáticas desta obsessão teleológica como estratégia que recorre aos instrumentos da utopia para legitimar a afirmação presente da nação e garantir-lhe viabilidade futura. Como bem comenta Pedro Calafate, “a importância dos fins, como horizonte de acção humana e particularmente dos Portugueses, condu-lo não à história do passado, mas à história do futuro, que se apresenta como via de superação da consciência de crise que o barroco expressa, e superação também do

pessimismo antropológico que apresenta em tantos dos seus textos. O futuro em que devemos ter esperança é o do reino de Cristo consumado na terra, um império, que tendo uma expressão política, apresenta sobre ela uma natureza apostólica” (Calafate, 2001: 61).

Muitos acusaram a perspectiva utópica de Vieira, é certo, de obsessiva e delirante, usando esta sua atitude profética inflexível para desmerecer esta dimensão da sua obra. Mas em muitos campos, e também neste de forma surpreendente, Vieira preparou a sua defesa em relação aos seus muitos detractores, do seu tempo e da posteridade, que nunca deixaram de o acompanhar.

Obsessão e loucura podem caracterizar, de facto, hiper-significativamente a produção e as proclamações utópicas de Vieira, ideário utópico de que nunca desistiu até ao fim da sua vida. Loucura sim, mas uma *loucura necessária*. Trata-se do segundo tipo de loucura que o próprio Vieira define: aquela loucura que está acima da razão, que é muito diferente daquela que está abaixo da razão, na sua visão do mundo como um grande “hospital de loucos”. A loucura que está abaixo da razão é a que faz a mesquinhez humana: os vícios e a opressão do homem pelo homem. A loucura que está acima da razão é a que motiva as acções que fazem a grandeza humana. Ambas as loucuras, porém, põem os homens “fora de si” e deixados de si. Ainda tomando as palavras de Pedro Calafate, “para o jesuíta, era necessário ser “louco” para ter um sonho do tamanho da paz e da harmonia do mundo”. E acrescenta mais adiante o mesmo estudioso de Vieira e da nossa cultura nacional na sua obra *Portugal como problema*: “Deixar-se, neste contexto, é abandonar a perspectiva de vida criticada mais tarde na *Mensagem* de Pessoa, a existência dos que vivem contentes na sua casa e no seu quintal. Deixar-se é elevar-se acima da mediania, acima do discurso lógico dos prudentes, acima do meio-termo e aspirar pela extremosidade das alturas a que só os

santos e os heróis são capazes de se projectar. Ambos eram loucos, os primeiros eram os loucos propriamente loucos, os segundos eram, como dissemos, os santos e os heróis, ou seja, os missionários, os navegadores, os guerreiros, enfim, os que estavam acima da razão” (Calafate, 2001: 62-63). Aliás, como lucidamente escrevia Vieira, “não há grandes feitos sem mistura de doidice”.

De facto, hoje, cada vez os estudiosos de Vieira e de outros utopistas seus contemporâneos têm haurido e procurado compreender aquilo que representou o significado profundo do seu pensamento utópico e, diríamos nós, da sua estratégia utópica, que até há pouco tempo foi factor de desconsideração e até de ridicularização da obra deste mestre da Língua Portuguesa. Não poucos desvalorizaram a produção utópica de Vieira. No entanto, o pregador jesuíta encareceu o valor dos seus escritos proféticos, que classificou superlativamente de “Palácios altíssimos”, colocando-os muito acima do nível em que situou os seus sermões, na hierarquia de importância, que apelidou de meras “choupanas”⁹.

De facto, Vieira intui genialmente a importância decisiva dos factores de sobrecompensação psicológica enquanto pano de fundo motivador e horizonte onírico mobilizador em ordem à superação das dificuldades grandes verificadas no tempo

presente. Aliás, a sua utopia resulta de uma percepção muito realista das condições sociopolíticas do reino de Portugal. Dai que se entregue a essa loucura necessária, no dizer lapidar de Pedro Calafate, e na utopia como estratégia psicopolítica. Como conclui sagazmente o estudioso Leonel Ribeiro dos Santos: “Vieira estava ciente da importância daquilo a que hoje chamamos os factores psicossociológicos e ideológicos na política e na vida colectiva dos povos. E, assim, o milenarismo universalista e o nacionalismo messiânico que se entrelaçam na sua ideia de Quinto Império e que, à primeira vista, poderiam parecer como ingredientes entre si contraditórios e como manifestações exacerbadas do seu idealismo utópico podem bem antes ser lidas como a prova do seu lúcido e subtil realismo” (Santos, 2008: 47).

É, no fundo, aquele factor fonte de utopias, recorde-se, que Ernst Bloch definiu como sendo o “princípio esperança”¹⁰. Em apoio desta perspectiva, Paul Ricoeur, na sua obra *Ideologia e Utopia*, elucidanos sobre a função positiva das utopias, as quais desempenham um papel terapêutico ao nível das estruturas simbólicas das sociedades, servindo como meios de integração e regeneração social. Assim, Ricoeur entende a utopia “como a representação de um tipo de sonho social, sem ter em conta os primeiros passos reais necessários para o movimento na direcção de uma nova sociedade” (Ricoeur, 199: 23).

⁹ No ano de 1696, Vieira parecer aceitar apelidar de *choupanas* aos seus sermões, comparados aos *palácios altíssimos* que pretendia erguer na *Clavis Prophetarum*: “E, estando eu em Lisboa todo aplicado à obra, a força de Castela e Portugal tiraram-me das mãos, querendo que em lugar de palácios altíssimos me ocupe de fazer choupanas, que são discursos vulgares que até agora se imprimiram” (Vieira 1971: III, 681). Os vindouros preferiram e valorizaram, todavia, mais os seus sermões. Tais casos de divergência entre o autor e o seu público não são raros na história das letras. A título de exemplo, podemos referir Erasmo que, com certeza, sofreria uma grande decepção se soubesse que a sua fama, no século XX, se basearia principalmente na *Laus Stultiae*, que não passava, no seu ponto de vista, de uma brincadeira entre ele e o seu amigo Thomas More.

¹⁰ António Vieira é, nesta linha de reflexão, um utópico e um reformador. É a sua fé na sua utopia é tão açambarcadora, tão absolutizante que chegou ao ponto de distrair-se da realidade e viver apenas para a sua fé no ideal que tinha edificado, até mesmo quando todos deixaram de acreditar na sua esperança. O diagnóstico de Ernst Bloch sobre a psicologia do utopista reformador aplica-se, de certo modo, a Vieira em determinada fase da sua vida: “Contudo, um bom número de reformadores do mundo eram paranóicos ou estavam em vias de o ser, o que se compreende em certa medida. A loucura concebida como relaxamento favorável à irrupção do inconsciente, à possessão pelo inconsciente, manifesta-se igualmente num ainda-não-consciente. A paranóia é frequentemente produtora de projectos e existe, por vezes, entre dois personagens uma certa reciprocidade de acção. De tal sorte que um talento utopista pode deslizar para a paranóia e mesmo ceder voluntariamente ao delírio” (Bloch, 1983: 38). Atêntemos ao sentido do uso do termo *paranóico* por Ernst Bloch, que significa, de acordo com a raiz grega da palavra, aquele que está para além da *noia*, isto é, do uso lógico da razão, se quisermos, aquele que está para além da realidade. Por vezes é certo, como argumenta Umberto Eco nos seus “Seis Passeios nos Bosques da Ficção”, a evidência dos factos não é suficiente para desmentir a ficção ou o romance desenvolvido pelo seu autor. Muitas vezes, a força da ficção apodera-se do criador como uma eloquente realidade, que torna o seu autor crente na sua criação e, mais ainda, na sua eficácia colectiva.

Aliás, o próprio Vieira reflecte nos seus sermões sobre a importância do que hoje se designa os factores psicológicos na condução da política e no sucesso dos projectos colectivos. Focando a sua preocupação no esforço de guerra que Portugal estava a levar a cabo contra Espanha para defender a sua independência, pregou no "Sermão pelo Bom sucesso de nossas armas": "A Alma dos reinos, principalmente em seus princípios, é a opinião (...). A mais perigosa consequência da guerra e a que mais se deve recear nas batalhas é a opinião. Na perda de uma batalha arrisca-se um exército; na perda da opinião arrisca-se um reino" (Vieira, 2001: 245).

Em suma, a utopia de Vieira completa o processo de pensar e definir a identidade portuguesa, destacando-lhe a natureza religiosa, sentido íntimo da sua história especial: ser luz do mundo, ser Evangelho de uma humanidade nova, ser de algum modo Cristo encarnado e encarnante para o mundo, de modo a fazer esse mesmo mundo cristificado e, assim, tornar a história plenificada.

Bibliografia

- AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- ALBUQUERQUE, Martim de. *A Consciência Nacional Portuguesa. Ensaio de História das Ideias Políticas*. Dissertação de Doutoramento em História Moderna e Contemporânea apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Lisboa: Tip. Guerra, 1974.
- BANDARRA. *Profecias de Bandarra, sapateiro de Tancoso*. Apresent. António Carlos Carvalho. Lisboa: Nova Vega, s.d.
- BARRETO, Luís Filipe. *Portugal Mensageiro do Mundo Renascentista. Problemas da Cultura dos Descobrimentos Portugueses*. Lisboa: Quetzal, 1989.
- BLOCH, Ernst. *Le Principe Espérance*. Tomo II, Paris: Galimard, 1983.
- BLOCH, Marc. *La Société Féodale*. Paris: Albin Michel, 1968.
- BORGES, A. Esteves. *A plenificação da História no Padre António Vieira*. Lisboa: Texto policopiado, 1988.
- BORGES, Paulo Alexandre E. *A Plenificação da História em Padre António Vieira. Estudo sobre a Ideia de Quinto Império na Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1995.
- BRUHNS, Hinnerk & BURGUÈRE, André (orgs.). *Historiographies et représentations nationales en Europe (Table Ronde Internationale, 19 de Junho de 2000)*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales - Textos Policopiados, 2000.
- BUESCU, Ana Isabel. "Um Mito das Origens da Nacionalidade: o Milagre de Ourique". In BETTENCOURT, Francisco & CURTO, D. Ramada (orgs.). *A Memória da Nação*. Lisboa: Sá da Costa, 1989.
- BUESCU, Ana Isabel Carvalhão. *O Milagre de Ourique e a História de Portugal de Alexandre Herculano*. Lisboa: INIC, 1987.
- BUESCU, Maria Leonor Carvalhão. *Babel ou a Ruptura do Signo. A Gramática ou os Gramáticos portugueses do século XVI*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1984.
- CALAFATE, Pedro (dir.). *História do pensamento filosófico em Portugal*. Lisboa: Caminho, 2001.
- CALAFATE, Pedro (org.). *Portugal como problema*, vol. II. Lisboa: Público: FLAD, 2000.
- CANTEL, Raymond. *Prophétisme et messianisme dans l'oeuvre de Antonio Vieira*. Paris: Hispano-Americanas, 1963.
- CASTRO, Américo. "Sobre la Historiografía Española". In *Miscelânea de Estudos em Honra de Joaquim de Carvalho*. Figueira da Foz: Biblioteca-Museu Joaquim de Carvalho, 1959.

CHABOD, Frederic. «Ya-t-il un État de la Renaissance? ». In *Actes du Colloque sur la Renaissance*. Paris: Vrin, 1958.

CLEMENTE, Manuel. *Portugal e os portugueses*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2008.

COELHO, António Borges. *Questionar a História. Ensaio sobre História de Portugal*. Lisboa: Caminho, 1983.

CONGAR, Yves. *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne*. Paris: Cerf, 1996.

DUBOIS, Claude-Gilbert. *Celts et Gaulois au XVI^e siècle. Le développement littéraire d'un mythe nationaliste, avec l'édition critique d'un traité inédit de Guillaume Postel de ce qui est premier pour reformer le monde*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972.

DUBOIS, Claude-Gilbert. "Qu'est-ce qu'une Nation? Conscience d'identité et respect de l'altérité". In *L'Imaginaire de la Nation (1792-1992) - Colloque européen de Bordeaux*. Bordeaux: PUB, 1991.

ECO, Umberto. *A Passo de Caranguejo*. Lisboa: Difel, 2007.

FEBVRE, Lucien. *Combates pela História*. Lisboa: Presença, 1989.

FEBVRE, Lucien. *Gênese de uma civilização*. Lisboa: Teorema, 2001.

FRANCO, José Eduardo. *Teologia e utopia em António Vieira*. Separata da Lusitania Sacra (tomo XI), Lisboa, 1999.

FRANCO, José Eduardo. *O Mito de Portugal. A Primeira História de Portugal e a sua Função Política*. Prefácio de Francisco Contente Domingues. Lisboa: Fundação Maria Manuela e Vasco Albuquerque d'Orey e Roma Editora, 2000.

FRANCO, José Eduardo & FERNANDES, José Manuel Correia. *O mito do milénio*. Lisboa: Paulinas, 1999.

FRANCO, José Eduardo & MOURÃO, José Augusto. *A influência de Joaquim de Flora na Cultura Portuguesa e Europeia*, Lisboa: Roma Editora, 2005.

FRANCO, José Eduardo & REIS, Bruno Cardoso. *Vieira na literatura anti-jesuítica*. Lisboa: Roma Editora, 1997.

FRANCO, José Eduardo (coord.). *Padre António Vieira (1608-1697): Imperador da Língua Portuguesa*. Lisboa: Correio da Manhã, 2008.

GELLNER, Ernest. *Nações e Nacionalismo*. Lisboa: Gradiva, 1993.

GHYKA, Matila. *Philosophie et Mystique du Nombre*. Paris: Payot, 1952.

KELLY, Donald R.. *Foundations of Modern Historical Scholarship. Language, Law and History in the French Renaissance*. New York: London: Columbia University Press, 1970.

KRZYSZTOF, Pomian. *L'Ordre du Temps*. Paris: Gallimard, 1999.

LE GOFF, Jacques. "História". In *Einaudi*, vol. I. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997.

LOPEZ, Roberto. *Nascimento da Europa*. Lisboa: Rio de Janeiro: Cosmos, 1965.

LOURENÇO, Eduardo. *Labirinto da saudade: Psicanálise mítica do destino português*. Lisboa: D. Quixote, 1978.

LOURENÇO, Eduardo. *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*. 3ª ed. Lisboa: Gradiva, 2004.

LOURENÇO, Eduardo. *A morte de Colombo. Metamorfose e fim do Ocidente como Mito*. Lisboa: Gradiva, 2005.

MACEDO, Jorge Borges de. "Diagnóstico da Mentalidade Camoniana - A Filosofia da História". In *Estudos sobre Camões. Páginas do Diário de Notícias Dedicadas ao Poeta no 4º Centenário de sua Morte*. Lisboa: IN-CM: Diário de Notícias, 1981.

MARQUES, João Francisco. "A utopia do Quinto Império nos pregadores da Restauração". In *'Quinto Impero', attualità del pensiero di Antonio Vieira, SJ., a cura di Pierangelo Catalano*. Sassari: ASSLA, 2000.

- MAURÍCIO, Carlos Coelho. "Entre o Silêncio e Ouro - Sondando o Milagre de Ourique na Cultura Portuguesa". *Ler História*, nº 20, 1990.
- MEDINA, João. "O Sebastianismo - Exame Crítico dum Mito Português". In Medina, João (dir.). *História de Portugal*, v. VI. Amadora: Clube Internacional do Livro, 1991.
- MENDES, Margarida Vieira. *A Oratória Barroca de Vieira*. Lisboa: Caminho, 2003.
- MURARO, Valmir. *Padre Antônio Vieira. Retórica e Utopia*. Tese de doutoramento em História apresentada na Universidade de São Paulo. Florianópolis: Insular, 2003.
- OLIVEIRA, Fernando. *A Gramática da Linguagem Portuguesa*. Introd. e Notas por M. L. C. Buescu. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1975.
- PACAUT, Marcel. *La Théocratie*. Paris: Desclée, 1989.
- PAIVA, Frei Sebastião. *Tratado da Quinta Monarquia*. Edição coordenada por José Eduardo Franco. Introdução de José Eduardo Franco e Bruno Cardoso Reis. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2006.
- PELOSO, Silvano. *Antonio Vieira e l'impero universale: La Clavis Prophetarum e i documenti inquisitoriali*. Viterbo: Sette Città, 2005.
- PERES, Damião. *Como Nasceu Portugal*. 8ª ed. Porto: Vertente, s.d.
- REAL, Miguel. *Portugal: Ser e Representação*. Lisboa: Difel, 1997.
- RENAN, Ernest. *Qué es una Nación? Cartas a Strauss*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- RICOEUR, Paul. *Temps et Récit*, tome III, *Le Temps Raconté*. Paris: Seuil, 1985.
- RICOEUR, Paul. *Ideologia e Utopia*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- RODRIGUES, J. Honório. "Antônio Vieira, doutrinador do imperialismo português". In *Verbum*, vol. XV, fasc. 3, 1958.
- RODRIGUES, Jorge Nascimento & DEVESAS, Tessaleno. *Portugal Pioneiro da Globalização*. Lisboa: Centro Atlântico, 2007.
- SANTO, Arnaldo Espírito. "Censuras da Clavis Prophetarum do Padre Antônio Vieira". In *A Inquisição em Portugal e na Europa, no Brasil e no Oriente: Tempo, razão e circunstância*. Lisboa: Prefácio; São Paulo: Arkê, 2006.
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Melancolia e Apocalipse: Estudos sobre o pensamento português e brasileiro*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2008.
- SARAIVA, António José. "Introdução". In *Os Lusíadas de Luís de Camões*. Porto, Livraria Figueirinhas, 1978.
- SERRÃO, Joel & MARQUES, A. H. de Oliveira. *Nova História de Portugal*, vol. II. Lisboa: Presença, 1996.
- SMITH, Anthony. *Identidade Nacional*. Lisboa: Gradiva, 1986.
- VIEIRA, António. *Cartas*. Coord. e anotadas por J. Lúcio de Azevedo, vol. III. Lisboa: IN-CM, 1971.
- VIEIRA, Padre António. "Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo". In *Obras Escolhidas do Padre António Vieira*. Lisboa: Sá da Costa, 1952.
- VIEIRA, Padre António. *Sermões*. Pref. e revisão por Gonçalo Alves, 15 vols. Porto: Lello & Irmão Editores, 1959.
- VIEIRA, Padre António. *Clavis Prophetarum. A Chave dos Profetas*, Livro III. Tradução e edição crítica de Arnaldo Espírito Santo. Lisboa: Biblioteca Nacional, 2000.
- VIEIRA, Padre António. *Sermões*, tomo 2. Edição e introdução de Álcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2001.
- VIEIRA, Padre António. *Livro Antepreimeiro da História do Futuro*. Edição de José Van den Besselaar. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1983.
- WILKS, Michael. *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*. Cambridge: University Press, 1964.

Do Livre-arbítrio em Padre António Vieira

Free Will on Father Antonio Vieira

Luís LOIA

Universidade Católica Portuguesa

Resumo

Questão importante, quer da Teologia Filosófica, quer da Antropologia Filosófica, é a questão do Livre-arbítrio. Mais do que uma reflexão Ética sobre a natureza da acção humana, a noção de Livre-arbítrio tem implicações ontológicas na determinação da compreensão sobre o Ser e o estar, a essência e a existência. De facto, autores como Platão, Aristóteles, Séneca, Cícero, Santo Anselmo, Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, entre outros, sustentam que a compreensão das possibilidades e limites do agir humano implica, necessariamente, uma concepção acerca da natureza humana, de sua essência, origem e fins. Neste artigo far-se-á um percurso sobre as diferentes e complementares concepções de Livre-arbítrio, de alguns dos autores mencionados, com o objectivo de compreender como, na obra do Padre António Vieira, se resolve a dificuldade da possível conciliação entre o Livre-arbítrio das criaturas e a presciência divina do Criador.

Palavras-chave: Livre-arbítrio, liberdade, vontade, presciência divina.

Abstract

An important question in Philosophical Theology and Philosophical Anthropology is the question of Free Will. More than an Ethical approach about the nature of human action, the notion of Free Will has ontological implications in determining the comprehension about Being, about the essence and existence. In fact, authors such Plato, Aristotle, Seneca, Cicero, St. Anselm, St. Augustine and St. Thomas of Aquinas, among others, claim that the comprehension of the possibilities and the limits of human action necessarily implies a conception about the human nature, his essence, origin and ends. In this paper we will undertake an excursion through the different and complementary conceptions of Free Will of some of the named authors, in order to understand how, in the work of Father António Vieira, it can be resolved the possible difficulty of conciliation between the Free Will of the creatures and the omniscience of the Creator.

Keywords: Free will, Liberty, will, divine omniscience.

1. Enquadramento

Para considerar o conceito de Livre-arbítrio presente na obra do Padre António Vieira é decisivo

partir da compreensão do contexto em que o autor viveu, a formação académica e espiritual que teve, a natureza e os principais propósitos que norteiam aquilo que escreveu.

António Vieira nasceu em Lisboa, em 1608. Em 1614 partiu para o Brasil e passa a viver com os seus pais em S. Salvador da Bahia. No ano de 1623 ingressou na Companhia de Jesus, onde já vinha sendo educado nas primeiras letras, e é no Colégio da Companhia de Jesus, na Bahia, que se dá a sua formação académica e espiritual. Em tal tipo de formação, pelos cânones da *Ratio Studiorum*¹, a Retórica e a Lógica são metodologicamente instrutoras do correcto exercício do pensar e da sua expressão, enquanto que a Filosofia e a Teologia balizam os conteúdos dos objectos do pensamento e do discurso. Na *Ratio Studiorum* a Filosofia é propedêutica para o ensino teológico e a síntese entre ambas opera-se pela recepção de Aristóteles operada por São Tomás de Aquino. Trata-se pois de um ambiente especial aquele em que António Vieira vive. Estamos afastados dos principais centros culturais onde a Filosofia prospera em acesos debates entre as elites intelectuais do pensamento de Seiscentos. O ideais do humanismo italiano e depois do Renascimento, que se fizeram sentir com particular acutilância em França e na Itália, só se manifestam na obra de Vieira de forma indirecta, imbuído que está no espírito da Reforma Católica, que culminou no Concílio de Trento, e no acolhimento que esta teve na doutrina jesuítica. No entanto, características comumente atribuídas ao Renascimento, como a importância dada aos estudos clássicos na reflexão ética e política, na lógica e na dialéctica; uma nova compreensão de Aristóteles e o estudo de Cícero, de Platão, do Epicurismo e do Estoicismo; a consideração da natureza como animada, movida por uma força íntima que a vivifica e a faz

desenvolver, assente numa visão estética do cosmos com a presença do divino em tudo, isto é, da racionalidade do todo, insistindo na grande cadeia do ser, são, sem dúvida, apontamentos que podemos encontrar em Vieira². De qualquer modo, apesar de Vieira ter percorrido todo o séc. XVII, não podemos afirmar que seja um autor da denominada Filosofia Moderna inaugurada com Descartes (1596-1650). De facto, os escritos do Padre António Vieira não denotam proximidades de diálogo com importantes pensadores deste período da história das ideias, como sejam: Francis Bacon (1561-1626); Locke (1632-1704); Isaac Newton (1642-1727) ou Leibniz (1646-1716).

As concepções metafísicas do Padre António Vieira, não se ocupando directamente de questões gnosiológicas ou epistemológicas, são de natureza teológica, isto é, são do âmbito da Teologia Filosófica e da Antropologia Filosófica, do Ser e dos seres, de Deus e dos Homens. E assim o é porque são dois os factores primordiais que ajudam a compreender o que o Padre Vieira escreveu e porque escreveu. Em primeiro lugar, a sua actividade de missionário ao serviço da Companhia de Jesus; em segundo lugar, o patriotismo fundado na luta pela independência de Portugal, quer na Bahia, contra os Holandeses, quer face ao domínio Filipino – no fundo, a formação do Vieira Missionário e do Vieira Político.

Vieira é um Padre jesuíta que, para além dos votos de pobreza, castidade e obediência, professou também a total obediência ao Papa para pregar a palavra de Deus onde se achasse conveniente e necessário. Assume esta missão do seguinte modo:

¹ Por iniciativa de Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus, ouvidos os Colégios da Companhia, foi elaborado o documento regulamentador dos objectivos e das práticas pedagógicas, visando a uniformização do funcionamento dos Colégios. Tal regulamento, denominado *Ratio Studiorum*, era constituído por 466 regras que, para além da imposição das metodologias de ensino, estabelecia os conteúdos que deveriam ser ministrados.

² Segundo Paul Oskar Kristeller (*Humanismus und Renaissance*, 2 vols., Munich: Fink, 1974-1976), existem quatro tendências principais no Renascimento: Aristotelismo; Humanismo; Platonismo e a Filosofia da Natureza. Segundo esta classificação, as temáticas próprias do Renascimento são: crise de crenças e ideias, desenvolvimento da individualidade, descoberta de novas ideias sobre o homem e o mundo, amplificação do horizonte geográfico, histórico e experimental, confiança na possibilidade do conhecimento, exaltação mística e metafísica do homem criador. Mais do que um movimento religioso ou anti-religioso, o Renascimento deve ser caracterizado como um movimento de um novo estudo sobre o homem e sobre o mundo e é nessa perspectiva que pode ser enquadrado o apontamento de Vieira a que nos referimos.

O fundador e legislador da nossa Companhia de Jesus, Santo Inácio, tendo em vista a formação do pregador perfeito, instrui a todos, em primeiro lugar, com este ensinamento: “Lembrem-se de que foram chamados para reconduzir as almas ao seu criador; mas, sendo esta a tarefa mais difícil de todas, empreguem com o máximo empenho aqueles meios que ligam o instrumento a Deus.”

Instrumento, como explica Aristóteles, ou é coisa separada como a espada, ou é uma coisa conjunta como a mão. Todo o pregador, posto que pela profundíssima contemplação de Deus esteja unido a ele, dista infinitamente daquele instrumento a quem o Pai disse: *Tu és o meu filho*, isto é, estás unido a mim hipostaticamente na mesma natureza. E a seguir: *Pede-me e dar-te-ei os povos para tua herança, e para tua possessão os confins da terra* [167 Sal. 2: 8], precisamente porque o fim desta pregação outro não era senão a conversão de todos os povos, ou seja, a herança integral, e a posse plena e consumada do Reino de Cristo, isto é, de Cristo reinante efectivamente na terra.³

Ora, para Vieira, o anúncio do Reino de Cristo consumado na terra está estabelecido nas profecias, quer nas canónicas de Daniel e Zacarias, quer nas modernas e não canónicas, como as de Bandarra. Em tais profecias pode ler-se que a verificação do Quinto Império se dará a partir da restauração da independência. Segundo Vieira:

Lia-se na carta e tradição de São Bernardo que, quando Deus alguma hora permitisse que o Reino viesse a mãos e poder de príncipe estranho, não seria por espaço mais que de sessenta anos. Lia-se, no juramento de El-Rei D. Afonso Henriques e na promessa do Santo Eremitão, que, na décima sexta geração atenuada, poria Deus os olhos de sua misericórdia. Lia-se nas celebradas trovas do Bandarra, que o tempo desejado havia de chegar, e as esperanças dele haviam de cumprir no ano sinalado de quarenta.⁴

Mais se justifica pelo seguinte:

Quem considerar o Reino de Portugal no tempo passado, no presente e no futuro, no passado o verá nascido, no presente ressuscitado e no futuro glorioso, e em todas estas três diferenças de tempos e estados lhe revelou sempre Deus e mandou interpretar primeiro os favores e as mercês tão notáveis com que o determinava enobrecer: na primeira, fazendo-o, na segunda restituindo-o, na terceira, sublimando-o.⁵

O que pretendemos elucidar é que as duas causas – do Vieira Missionário e do Vieira Político – estão, pois, interligadas. Se, por um lado, a missão é consumir o Reino de Cristo na terra, por outro lado, a restauração da independência de Portugal, pelos designios das profecias, é condição para a verificação da instauração do Quinto Império.

Mas como conciliar a providência divina com a acção humana? Haverá liberdade para contrariar o que está profetizado? Será necessária a acção dos povos, em particular dos portugueses, para consumir o Reino de Cristo na terra? Estão os homens ao serviço de Deus – meros instrumentos separados – ou devem mas podem não servir Deus?

2. As Fontes

A questão do Livre-arbítrio tem sido abordada, frequentemente, em duas perspectivas diferentes: por um lado, decorre de uma reflexão ontológica que procura compreender a natureza e essência do humano a partir da constatação da racionalidade como diferença específica, face aos demais seres, onde se funda a capacidade de escolha e deliberação; por outro lado, como fruto de uma reflexão Ética que pondera a natureza, possibilidades e limites do agir humano por relação com os valores

³ Cf. Padre António Vieira, *Clavis Prophetarum*, Livro III, Ed. Crítica, Coord. Arnaldo do Espírito Santo. Lisboa: Biblioteca Nacional, 2000, pp. 557-559.

⁴ Padre António Vieira, *História do Futuro*, Coord. Maria Carvalhão Buescu. Lisboa: INCM, 1982, p. 79.

⁵ *Ibidem*, p. 66.

partilhados em comunidade. Naturalmente, tais perspectivas são complementares como o demonstram as concepções que fundam a Ética na Ontologia. Para os nossos propósitos, importa considerarmos a primeira destas perspectivas, tão cara, quer ao filósofo da Academia, quer ao filósofo do Liceu.

Quer Platão, quer Aristóteles, consideravam ser a racionalidade a característica essencial da natureza humana, no entanto, para ambos, é necessário que tal característica seja efectivada, que seja cumprida, como condição de se poder alcançar a felicidade, que não é mais do que a plena realização de cada homem, enquanto homem. Ora, tal realização só é alcançada se existir um recto uso da razão, quer no âmbito da especulação filosófica, quer no âmbito da instrução da acção boa, no fundo, a complementaridade entre as virtudes éticas e dianoéticas, de Aristóteles; a indissociabilidade entre o pensar e o ser. Quer isto dizer que a plena realização humana só poderá ser alcançada se as normas determinadas pelo recto uso da razão forem concretizadas na vida prática, permitindo, desse modo, a concretização da contemplação filosófica do Bem. No entanto, a *eudaimonia* — ou virtude em acto — aristotélica revela-nos que a virtude, ao contrário da razão, não é inata. Terá pois que ser, sempre informada pela razão, descoberta, ensinada e praticada e é precisamente esta necessidade ou limitação que introduz decisivamente a questão do Livre-arbítrio no campo da realização da natureza humana, pois é pelo Livre-arbítrio que a razão se opõe aos devaneios da vontade e das paixões. Mais, é precisamente do Livre-arbítrio, entendido como a liberdade de decisão regida sobre a deliberação racional, que inaugura o exercício racional reflexivo sobre a intencionalidade, os motivos e os propósitos, do agir. Por ventura, é este o primeiro momento de efectivação do pensamento que se pensa a si mesmo, da auto-reflexão instrutora do próprio

exercício racional sobre a existência e da oportunidade primeira para a efectivação da essência do homem.

Neste contexto, podemos afirmar que o *ethos* cristão muito bebe da ontologia platónica e aristotélica, bem como, de outro modo, do éticismo estóico. De facto, na conciliação de ambas as influências, podemos verificar que tal *ethos* está, desde sempre, submetido à crítica racional, à legitimidade que a inata razão, descoberta ou educada, lhe confere.

De primordial importância é a novidade da universalidade da mensagem de Paulo, como muito bem faz notar Lima Vaz, ao referir-se à evolução do Cristianismo primitivo no sentido da afirmação de uma religião universal, face ao particularismo do chamado Judeu-cristianismo⁶. Por Cristo e pelos Apóstolos, a especificidade da Ética Cristã afirma a dependência do ser humano do Deus único e Criador, que se revela como Origem — fonte e fim do seu ser e das normas do seu agir — em face do qual, a obediência assumida pela fé, permitirá, uma nova compreensão do que seja a *eudaimonia*, a saber, nos ditames dos Doutores da Igreja, a *beata vita* cristã, a bem-aventurança que só se completará numa outra cidade, na contemplação face a face com Deus. Ora, neste plano, estamos em face da relação entre o Criador e o ser criado, e no que nessa relação pode ser entendido como Livre-arbítrio. Aqui, entendido o Criador como detentor da suma liberdade para criar a partir do nada, onisciente e onipotente, e a criatura como fruto dessa liberdade de criação, importa aferir de que modo e em que circunstâncias podemos conceber que a criatura seja livre porque dotada de Livre-arbítrio. É uma questão central para Santo Agostinho.

Para Santo Agostinho, compreender o Ser enquanto Criador e criaturas é entender que existe uma cisão entre o divino e, neste caso, o mundano. Tal cisão, operada em primeiro lugar pelo Pecado

⁶ Cf. Vaz, Henrique Lima. *Escritos de Filosofia IV*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, pp. 166 e ss.

Original, justifica a existência de duas cidades: a cidade celeste e a cidade terrestre, no entanto, a existência da cidade terrestre está, à partida e sempre, subsumida nos misteriosos desígnios divinos. Neste sentido, questão decisiva se coloca: Será o Criador responsável pelas acções das suas criaturas? Efectivamente, para Santo Agostinho, a presciência divina não entra em contradição com o Livre-arbítrio do homem, pois, como afirma:

A – Portanto, se Deus conhece de antemão a tua felicidade futura – nem aquilo que Ele conheceu de antemão poderia acontecer de outro modo, pois de contrário não haveria presciência –, todavia não é por isso que somos obrigados a pensar que virás a ser feliz sem o querereres, o que é completamente absurdo e se afasta em absoluto da verdade.⁷

A – A vontade existirá, portanto, porque a presciência de Deus é de uma vontade. Mas não poderia tratar-se de uma vontade se não estivesse em nosso poder. Por conseguinte, Deus é também presciente deste poder. Assim, não é pela presciência de Deus que este poder me será arrebatado. Ele até me pertencerá com mais segurança, na medida em que Deus o conhece de antemão, pois Aquele cuja presciência não se engana conheceu de antemão que este poder me pertenceria.⁸

Eis pois, segundo as palavras de Santo Agostinho, como a presciência divina justifica o próprio Livre-arbítrio dos homens. O ponto de partida para tal constatação remete-nos, em primeiro lugar, para o plano da cisão entre o divino e o humano operado pelo Pecado Original e, em segundo lugar, para a ordenação da criatura para o Criador. De facto, sendo o homem criado à imagem e semelhança de Deus, mas nascendo em pecado, é pelo Livre-arbítrio que se ordena entre os dois mundos em que vive, entre o mundo terrestre e o mundo celeste. Bem certo que o retorno a essa situação primordial de comunhão

com Deus não depende da sua vontade pois pela intervenção da Graça ela poderá ser alcançada, no entanto, a recompensa e o castigo divino só fazem sentido se existir Livre-arbítrio. Ora, como a Criação resulta sempre, e não pode ser de outro modo, de um acto livre, de bondade e de amor, o homem, como ser criado à imagem e semelhança do Criador, está pela liberdade, pela bondade e pelo amor, ordenado ao Criador. Segue-se que não poderia ser o homem livre se não pudesse contrariar a ordenação da sua natureza, o que faria que não fosse dotado de Livre-arbítrio. Assim, para Santo Agostinho, a felicidade e a bem-aventurança só será alcançada se o homem virtuoso escolher amar as verdades eternas e cumprir, pela sua Boa-vontade, a sua natureza de ser criado à imagem e semelhança de Deus. Este poder de escolha, esta possibilidade de se autodeterminar, não é mais do que a manifestação concreta da suma bondade e do amor do Criador que, sendo presciente, não condiciona a liberdade daquele que é dotado de inteligência.

Em Santo Anselmo, também encontramos a linhagem das ideias sobre o conceito de Livre-arbítrio grego quando o autor sustenta que, mais do que a capacidade de informar a acção boa ou má, o Livre-arbítrio sustenta-se na capacidade de conservar a rectidão da vontade, não em função da acção mas sim por determinação da própria rectidão da razão. Será por isso mais determinante o correcto uso da razão do que a orientação da vontade pois que uma implica a outra enquanto que o contrário pode não suceder, isto é, o mandamento da razão implica querer o que a razão estabelece como dever e não fazer o que a razão afirma que é possível⁹. A antecipação kantiana da lei moral está aqui fundada na conformidade ao bem que a vontade, livremente, deve querer.

⁷ Santo Agostinho, *Diálogo sobre o Livre Arbítrio*. Lisboa: INCM, 2001, p. 263.

⁸ *Ibidem*, p. 267.

⁹ Cf. Santo Anselmo. *De Libero Arbítrio*, III, in *Oeuvres complètes*, ed. Michel Corbin. Paris: Cerf, 1988.

Na mesma linha de raciocínio, São Tomás de Aquino sustentará que toda a criação é necessariamente boa por participar do ser de Deus. O homem, forçosamente, é bom e, como ser racional, tem a capacidade inata de captar os ditames da ordem moral, pois a Lei Divina revelada justifica que a ordenação de todo o universo esteja participada na Lei Natural que rege a acção humana quando dirigida pela razão. Este inatismo do decreto divino, presente à natureza racional, justifica que o homem seja dotado de Livre-arbítrio porque, tendo a capacidade de intuir a Lei Divina através da Lei Natural, tem a possibilidade de instruir a acção para se conformar como ser criado à imagem e semelhança de Deus. Este argumento é decisivo, como afirma no Prólogo à Parte II da *Suma Teológica*:

Afirma Damasceno que o homem é criado à imagem de Deus, enquanto o termo imagem significa que é dotado de intelecto, de livre-arbítrio e revestido por si de poder.¹⁰

Para São Tomás, a razão e a vontade, que são participadas por Deus, determinam o agir, porém é essa própria participação divina no nosso ser e vontade que funda a liberdade dos nossos actos, pois por essa participação há na vontade uma aspiração à verdade, ao Bem, a Deus e tal aspiração quando iluminada pela inteligência permite as escolhas dos múltiplos meios e caminhos para que a bem-aventurança possa ser alcançada. Trata-se, assim, do conhecimento do fim dos nossos actos particulares, bem como do fim para e com que fomos criados, o retorno à casa do Pai. Deste modo, o Livre-arbítrio será sempre condição necessária de realização da natureza humana enquanto criada à imagem e semelhança de Deus.

Sem resolver o problema do condicionamento do Livre-arbítrio do homem pela presciência divina

dos futuros, este é o contexto em que o Padre António Vieira se coloca para enfrentar tal dificuldade.

3. Padre António Vieira e o conhecimento dos futuros.

Bastas vezes nos temos vindo a referir da presciência divina dos futuros e de como essa presciência pode *a priori* impossibilitar a consideração da existência do Livre-arbítrio, uma vez que, conhecendo Deus antecipadamente todos os futuros, conhece necessariamente as escolhas do homem e as consequências das suas acções. Deste modo, seja pela fé ou pela razão, a determinação da vontade não é mais do que uma mera actualização do já e sempre dado. Ora, no que se refere ao Padre António Vieira, como intérprete das profecias e como profeta, esta questão tem ainda mais acutilância porque o nosso autor lega aos homens, em geral, e aos portugueses, em particular, uma *História do Futuro*. Importa pois precisar de que tempo é que falamos quando consideramos a presciência divina dos acontecimentos futuros ou quando consideramos o conhecimento dos futuros na perspectiva da obra do Padre António Vieira. Será também por intento gnosiológico, acerca do conhecimento dos futuros, que se descortinará a dificuldade da possível conciliação.

Admitir a presciência divina do tempo, de todos os tempos, de todos os acontecimentos, passados, presentes e futuros — sempre um acto de fé —, e considerando a natureza humana no concurso do Ser, erradica-se o determinismo inibidor da possível existência do Livre-arbítrio pela constatação dos diferentes tipos de tempos em que se pode enleiar o discurso da razão natural. De facto, o tempo das criaturas não é o tempo do Criador. No Criador, passado, presente e futuro coexistem numa única

¹⁰ São Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, prólogo, São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 29.

dimensão, são co-temporais, pois esse é o fundamento da onisciência divina e resultado da eternidade do seu ser, desse ser onde a Origem faz coexistir o princípio e fim. De outro modo, a onipotência do Criador justifica a suma liberdade da criação a partir do nada e a criatura será sempre fruto dessa liberdade criadora. Assim sendo, e também pelo que atrás ficou dito, tomada a criatura como finita, mas racional, o tempo mundano será sempre cronológico — principiado e finalizado entre o momento do início da existência que no instante se torna passado; no próprio momento instantâneo do presente e no futuro, sempre antecipatório, da morte. O tempo de Deus não é certamente o tempo dos homens. Dos homens se poderá fazer História, seja do passado, seja do futuro, em Deus todas as histórias estão resolvidas.

Apesar de nos estarmos a referir a duas ordens do tempo distintas — a divina e a humana —, é necessário ainda constatar que na ordem mundana podemos também conceber duas distintas dimensões na apreensão do tempo, enunciadas também pelo Padre António Vieira, a saber:

O tempo, como o mundo, tem dois hemisférios: um superior e visível, que é o passado, outro inferior e invisível, que é o futuro. No meio de um e outro hemisfério ficam os horizontes do tempo, que são estes instantes do presente que imos vivendo, onde o passado se termina e o futuro começa.¹¹

Trata-se da constatação que a ordem de conhecimento do tempo passado difere da elaboração acerca do tempo futuro, ainda que estejamos, neste contexto, dentro do tempo cronológico. Tornando às palavras de Vieira:

São Paulo, aquele filósofo do terceiro Céu, desafiando todas as criaturas, e entre elas os tempos, dividiu os futuros em dois futuros: *Neque instantia, neque futura*. Um futuro que está longe e outro futuro que está perto; um futuro que há-de vir e

outro futuro que já vem; um futuro que muito tempo há-de ser futuro — *neque futura* — e não é este o futuro da minha história, e outro futuro que brevemente há-de ser presente: *neque instantia*.

Este segundo futuro é o da minha *História*, e estas as breves e deleitosas esperanças que a Portugal ofereço.¹²

Posto isto, para os nossos intentos, importa clarificar ou distinguir que tipo de conhecimento é este do tempo cronológico do futuro a que a razão pode aceder. No cerne desta clarificação, será explicitada a natureza e possibilidade do Livre-arbítrio.

A razão de ser da necessidade que denotamos em contextualizar a obra do Padre António Vieira face à época em que viveu, à sua formação académica e espiritual e aos propósitos que norteiam a produção da sua obra, bem como a elucidação das fontes em que bebe para sustentar a sua concepção de Livre-arbítrio, culminam precisamente na questão maior que é a natureza do tempo e, face a esta questão, e nesta linhagem de pensamento, podemos recuar a Aristóteles e à teorização dos *futuros contingentes*. Os *futuros contingentes*, entendidos como teorizações sobre a veracidade de acontecimentos que ainda não se verificaram, poderão sempre ter, na sua enunciação, um conteúdo formalmente válido, no entanto, só serão verdadeiros, se o seu conteúdo material, isto é, se a verdade do enunciado se concretizar efectivamente na realidade do tempo cronológico. Quer isto dizer que pelo discorrer da razão se pode antever o futuro, mas este será contingente porque as condições de sua verificação não são do âmbito da concretude real percorrida nos horizontes do presente. Parece-nos, então, que a dificuldade enunciada está por agora resolvida, uma vez que o homem, pelo exercício da sua característica específica, pode descobrir os futuros contingentes e dirigir a sua acção para a realização desse tempo que ainda não é, pois, se são

¹¹ Padre António Vieira. *História do Futuro*. Coord. Maria Carvalhão Buescu. Lisboa: INCM, 1982, p. 45.

¹² *Ibidem*, p. 52.

contingentes, não há sobre eles presciência divina — essa remeteria apenas para outra ordem temporal paralela, para a ordem do futuro necessário e incondicionado. Assim sendo, daria o Criador, a partir da sua infinita bondade e liberdade, o poder de, na ordem cronológica do tempo, o homem, pelo Livre-arbítrio, se construir e construir o seu futuro. De qualquer modo, cremos, a resolução do tempo e dos futuros contingentes culminará sempre na incondicionalidade dos futuros da presciência divina.

Bibliografia

- AGOSTINHO. *Diálogo sobre o Livre Arbítrio*. Lisboa: INCM, 2001.
- ANSELMO. *De Libero Arbítrio*, III. In *Oeuvres complètes*, ed. Michel Corbin. Paris: Cerf, 1988.
- AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- KRISTELLER, Paul Oskar. *Humanismus und Renaissance*, 2 vols. Munich: Fink, 1974-1976.
- VAZ, Henrique Lima. *Escritos de Filosofia IV*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- VIEIRA, António. *Clavis Prophetarum*, Livro III. Ed. Crítica, Coord. Arnaldo do Espírito Santo. Lisboa: Biblioteca Nacional, 2000.
- VIEIRA, António. *História do Futuro*. Coord. Maria Carvalhão Buescu. Lisboa: INCM, 1982.

Padre António Vieira: A Architectónica do Quinto Império na carta *Esperanças de Portugal* (1659)

Father Antonio Vieira: Fifth Empire architectonics in the letter Hopes of Portugal (1659)

Miguel REAL

Centro de Literaturas de Expressão Portuguesa das Universidades de Lisboa (CLEPUL)

Resumo

Primeiro grande texto profético de Padre António Vieira, *Esperanças de Portugal. Quinto Império do Mundo* reflecte em perfeição, no interior da história mítica portuguesa, tanto a visão providencialista judaica sintetizada n' *As Trovas* de Bandarra quanto a visão messiânica nacionalista sintetizada na lenda da aparição de Cristo a D. Afonso Henriques na véspera da batalha de Ourique. Neste sentido, *Esperanças de Portugal. Quinto Império do Mundo* constitui-se como texto-resumo da totalidade pura da visão profética primeira de Padre António Vieira, texto gerador das teses constantes da *História do Futuro* e da *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, apenas alterada pelo autor, após a prisão na cela do Tribunal do Santo Ofício, na sua obra derradeira, *Clavis Prophetarum*.

Palavras-chave: História mítica portuguesa, Providencialismo, Quinto Império.

Abstract

The first great prophetic text of Father Antonio Vieira, *Hopes of Portugal, Fifth Empire of the World* perfectly reflects, within Portuguese mythical history, both the Jewish providentialist view synthesized in Bandarra's ballads and the messianic nationalist view synthesized in the legend of Christ's epiphany to D. Afonso Henriques on the eve of Ourique battle. In this sense, *Hopes of Portugal, Fifth Empire of the World* consists on a synopsis-text of the pure totality of Father Antonio Vieira's first prophetic vision, and a generator of the theses constant in the *History of Future* and the *Defense before the Saint Officium*, only modified by the author after his incarceration in the cell of the Congregation of Saint Officium, in his last work, *Clavis Prophetarum*.

Keywords: Portuguese Mythical History, Providentialism, Fifth Empire.

1. A recuperação da obra profética de Pe. António Vieira

Entre 1777, fim do consulado do Marquês de Pombal, e 1933, ano de implantação do

Estado Novo, a obra de Pe. António Vieira viu-se contaminada pelo labéu da "lenda negra" que envolvia toda a actividade dos jesuítas. Durante este longo período de tempo, são apenas valorizados os *Sermões*, que recebem várias edições parciais. A

confusão entre o seu nome e a autoria da obra *A Arte de Furtar* contribuiu para aprofundar o juízo negativo sobre a sua obra. Expulsa pela segunda vez em 1911, com a instauração da República, a Companhia de Jesus regressa a Portugal em 1925¹, iniciando-se na década de 1930 a lenta recuperação da imagem positiva de Pe. António Vieira como o maior prosador e pregador português. Em 1935, em *Mensagem*, F. Pessoa sintetizou este juízo, cognominando Pe. António Vieira de “Imperador da Língua Portuguesa”. O melhor estudo sobre esta fase é o de José Eduardo Franco e Bruno Cardoso, *Vieira na Literatura Antijesuítica*².

Em 1918, rompendo em parte o véu negro que cobria a obra de Pe. António Vieira, o paraense J. Lúcio de Azevedo, com acesso a documentos inéditos, inicia o resgate da imagem de Pe. António Vieira, publicando a *História de António Vieira*, em dois volumes³, a primeira grande biografia relativamente rigorosa de Pe. António Vieira, bem como três volumes com a sua correspondência. Enformado de uma mentalidade positivista, que a omissão do atributo de “Padre” no título denuncia, Lúcio de Azevedo não hesita em classificar de “delírios”, devaneios e desvarios a obra profética de Pe. António Vieira. Neste sentido, o grande estudo inaugural desta vertente interpretativa pertenceu a Raymond Cantel, *Prophétisme et Messianisme dans l’Oeuvre d’António Vieira*⁴, defendendo constituir a visão messiânica de Pe. António Vieira o cimento agregador da sua obra. Em 1972, António José Saraiva, professor em Amsterdão, tendo acesso a um conjunto de obras de autores judaicos do século XVII, destaca as

semelhanças entre os espíritos proféticos de Menasseh ben Israel e de Pe. António Vieira no artigo “António Vieira, Menasseh ben Israel e o Quinto Império”, da revista *Studia Rosenthaliana*⁵. Lúcio de Azevedo desprezara a importância do encontro entre estes dois autores em 1648/49. Em 1973, H. Cidade chama a atenção para a importância do artigo de A. J. Saraiva, do ano anterior, em “Vieira à luz de um recente estudo de António José Saraiva”⁶, publicado na *Colóquio-Letras*.

Estava assim lançada, em 1973, a recuperação da obra profética de Pe. António Vieira. Com efeito, pode datar-se deste ano o “ponto de não-retorno” do movimento interior aos estudos vieirinos que levaria posteriormente, em 1997, à equivalência de importância entre a obra retórica e a obra profética de Pe. António Vieira, considerando-se que a amputação de uma destas vertentes – como fora feito até meados do século XX – constituiria gravíssima diminuição do valor total da obra do Pe. António Vieira.

1997, ano do tricentenário da morte de Pe. António Vieira, ostenta-se a consciência histórica da equivalência entre as suas obras retórica e profética. Com efeito, Arnaldo Espírito Santo publica importantíssimo artigo na revista *Oceanos* (Lisboa, nºs. 30/31, Abr./Set.) sobre a estrutura da *Clavis Prophetarum* e realiza-se o Congresso Internacional do Terceiro Centenário da Morte de Pe. António Vieira, cujos três volumes de *Actas*, publicados em 1999⁷, estabelecem solidamente o actual paradigma de equivalência hermenêutica entre a qualidade da

¹ Sobre a história da Companhia de Jesus, cf. José Eduardo Franco, *O Mito dos Jesuítas. Em Portugal, No Brasil e no Oriente*. Lisboa: Gradiva, 2 vols., 2006/07.

² Cf. José Eduardo Franco e Bruno Cardoso, *Vieira na Literatura Antijesuítica (Séculos XVIII – XX)*, (prefácio de António Matos Ferreira). Lisboa: Roma Editora, 1997.

³ Cf. J. Lúcio de Azevedo, *A História de António Vieira*. [1918]. Lisboa: Clássica Editora, 1992.

⁴ Cf. Raymon Cantel, *Prophétisme et Messianisme dans l’Oeuvre d’António Vieira*. Paris: Ed. Hispano-Americanas.

⁵ Cf. António José Saraiva, “António Vieira, Menasseh ben Israel e o Quinto Império”, in *História e Utopia – Estudos sobre Vieira*. Lisboa: ICALP, 1992.

⁶ Cf. Hernâni Cidade, “Vieira à luz de um recente estudo de António José Saraiva”, in *Colóquio-Letras*, nº 12, Março de 1973.

⁷ AA. VV., *Actas do Congresso Internacional do Terceiro Centenário da Morte de Pe. António Vieira*, [1997]. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa/Companhia de Jesus, 1999, 3 vols.

oratória e a qualidade da visão messiânica e profética de Pe. António Vieira.

Em 1994, sai a público o importantíssimo estudo de Alcir Pécora, publicado no Brasil, *Teatro do Sacramento: A Unidade Teológico-Retórico-Política dos Sermões de António Vieira*⁸, estabelecendo vínculos ideológicos efectivos entre a retórica, a teologia e o compromisso social de Pe. António Vieira, tentando deste modo estabelecer uma ponte entre os dois campos hermenêuticos, o literário e o teológico-profético. No campo da historiografia vieirina, Adma Muhana publica no Brasil, em 1995, *Os Autos do Processo de Vieira na Inquisição*⁹. Pela primeira vez, vêm a público com explícito e subido pormenor as diferenças entre a doutrina oficial da Igreja Católica, representada pelo Tribunal do Santo Ofício, e a visão messiânica e profética de Pe. António Vieira. Neste mesmo ano, Paulo Borges publica *A Plenificação da História em Padre António Vieira - Estudo sobre a Ideia de Quinto Império na Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, defendendo ser Vieira o grande milenarista português¹⁰.

Em 1999, António Lopes, SJ., publica *Vieira, O Encoberto*¹¹, primeira grande recuperação da visão profética advinda do interior da própria Companhia de Jesus. António Lopes, SJ., considera a utopia de Pe. António Vieira como “História levada à mais alta realização”. Finalmente, em 2000, Arnaldo Espírito Santo publica pela primeira vez a tradução portuguesa do Livro III da *Clavis Prophetarum*¹². Aqui se prova que Pe. António Vieira, após a libertação da Inquisição, amacia a sua visão profética e messiânica do Quinto Império, eliminando as teses reprovadas pelo Tribunal do Santo Ofício.

Como manifestação do seu pensamento profético após a morte de D. João IV, o malogro da “ressurreição” deste rei e a libertação da prisão do Santo Ofício, Pe. António Vieira reiterou solidamente, nos últimos anos de vida, na Quinta do Tanque, às portas de Salvador, o seu pensamento profético, registando-o em latim, escrevendo-o ao mesmo tempo que aprimorava os seus sermões para edição. Não se deve separar, assim, como tem sido feito, a visão retórica da visão profética de Pe. António Vieira. É justamente neste sentido que, em 2003, se publica no Brasil o estudo de Valmir Muraro, *Padre António Vieira. Retórica e Utopia*¹³, que visa, descomplexadamente, vincular a nova retórica de Pe. António Vieira à sua visão messiânica e profética. Deste modo, como se comprovou por este conspecto das hermenêuticas sobre a obra de Pe. António Vieira ao longo do século XX e inícios do XXI, resgatada que fora a sua obra profética na segunda metade do século passado, duas grandes interpretações se levantam conflituosamente sobre a importância do seu fundamento no interior da cultura portuguesa — uma, mais racionalista e europeísta, defende o vínculo da sua obra literária e profética a uma raiz barroca; outra, mais nacionalista, defende o vínculo da sua obra literária e profética ao providencialismo presente de um modo muito singular na cultura portuguesa. A nossa análise inclina-se para esta segunda hermenêutica.

2. Três absolutismos culturais em meados do século XVII

A partir de 1641, regressado da Baía a Lisboa, integrado na comitiva que viera jurar fidelidade do Brasil a D. João IV, novo rei, reconhece-se na

⁸ Cf. Alcir Pécora. *Teatro do Sacramento: A Unidade Teológico-Retórico-Política dos Sermões de António Vieira*. São Paulo: Edusp, 1994.

⁹ Adma Muhana. *Os Autos do Processo de Vieira na Inquisição*. S. Paulo: Ed. Unesp e Fund. Cultural do Estado da Bahia, 1995.

¹⁰ Cf. Paulo Borges, *A Plenificação da História em Padre António Vieira - Estudo sobre a Ideia de Quinto Império na Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1995.

¹¹ Cf. António Lopes, SJ. *Vieira, O Encoberto*. Cascais: Principia, 1999.

¹² Cf. Pe. António Vieira. *Clavis Prophetarum*, Livro III, [ed. de Arnaldo Espírito Santo]. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2000.

¹³ Cf. Valmir Muraro, *Padre António Vieira. Retórica e Utopia*. Florianópolis: Ed. Insular, 2003.

obra do Pe. António Vieira o duplo reflexo da atmosfera mental reinante ao longo destes anos que compunham o perfil social singular do Portugal de meados do século XVII. Por um lado, uma fortíssima imagem de decadência criada pela representação contrastiva entre o Portugal de 1385 a 1580 e o Portugal de meados do século XVII, um Portugal de bancarota, de perda de domínios coloniais e da consciência muito nítida que europeicamente não contávamos nem existíamos¹⁴; por outro lado, após a Restauração, no seguimento do despertar nacional e da renovação da dignidade patriótica, motivados pelo orgulho de recuperação da independência, assiste-se ao esforço colectivo de tentativa de restabelecimento do antigo estatuto político-económico perdido, fundamentalmente através de uma política de alianças matrimoniais (D. Teodósio e D. Catarina, com sucessos diferentes) que inserisse diplomaticamente Portugal nos jogos de força políticos centrados em torno de e contra a Espanha¹⁵.

Assim, se cruzarmos estas duas imagens, a primeira como veículo consciente e real de humilhação patriótica, a segunda como consciência rigorosa da distância económica e social entre o estado de coisas nacional e o prestígio e riqueza de, por exemplo, um povo pequeno como o holandês, que nos saqueava a costa brasileira e nos arrebatava S. Tomé e São Paulo de Luanda, compreende-se como estavam criadas na consciência colectiva portuguesa as condições propiciatórias para a emergência de forças e correntes extremistas de purificação social.

Com efeito, a vastíssima literatura autonomista compendiada por Hernâni Cidade¹⁶ e João Francisco Marques evidencia como dominantes as posições ideológicas de carácter imperativo e intolerante, vinculadas a hipostasiarem maximamente a imagem de Portugal, ultrapassando a sua fase de decadência e prognosticando uma nova fase de glória e êxtase. Neste sentido, duas correntes culturais subterrâneas e manifestas prevalecem intelectualmente nas duas dezenas de anos seguintes à Restauração, fundando-se num mesmo quadro imagético e desenhando os mesmos vínculos mentais:

1. A exacerbação de um nacionalismo glorioso, seja enquanto reduto último europeu de uma ortodoxia de pensamento católico contra-reformista (Inquisição), seja enquanto restabelecimento de uma nova nação próspera e abundante, prometida para o tempo de regresso de D. Sebastião [Sebastianismo, como o indicavam as obras de D. João de Castro (neto), *Paráfrase e Concordância de algumas Profecias do Bandarra, Sapateiro de Trancoso*, de 1603, e de frei Sebastião de Paiva¹⁷], seja enquanto projecção no futuro do lugar de Portugal como condutor do mundo (o Quinto Império de Pe. António Vieira, mas também dos sacerdotes e frades pregadores, António Bandeira, António de Spínola, António de Sá, Cristóvão de Almeida, Cristóvão de Lisboa, Diogo de Areda, Francisco Escobar, João da Conceição, João de Deus, José do Espírito Santo, Lopo Soares e Luís de Sá¹⁸). Nos três casos, evidencia-

¹⁴ "...colhe com evidência que a conservação do reino de Portugal, enquanto ele não busca outro remédio, quando menos, é muito duvidosa e arriscada. Assim o julgam todos os políticos do Mundo, que pesam fielmente as forças das monarquias e medem os sucessos pelo poder, e de o sentirem assim, nasce a pouca correspondência que os Príncipes da Europa hão tido com este Reino: o Papa não recebendo o nosso embaixador; Dinamarca não admitindo a nossa confederação; Suécia não continuando o comércio; Holanda não guardando amizade; França, que é a mais obrigada, não nos mandando embaixador assistente". Pe. António Vieira, "Proposta Feita a El-Rei D. João IV, em que lhe Representava o Miserável estado do Reino" (1643), in *Obras Escolhidas*, Prefácio e Notas de António Sérgio e Hernâni Cidade. Lisboa: Sá da Costa, s/d., Vol. IV, p. 9.

¹⁵ Para a história do esforço de manutenção da independência de Portugal, cf. Rafael Valladares, *A Independência de Portugal. Guerra e Restauração. 1640 – 1680*, (prefácio de Romero Magalhães). Lisboa: A Esfera dos Livros, 2006.

¹⁶ Cf. Hernâni Cidade, *A Literatura Autonomista sob os Filipes*. Lisboa: Ed. Sá da Costa, s/d., bem como João Francisco Marques, *A Parenética Portuguesa e a Dominação Filipina*, Porto, INIC/Centro de História da Universidade, 1986.

¹⁷ Cf. Frei Sebastião de Paiva, *Tratado da Quinta Monarquia*, [prefácio de Arnaldo Espírito Santo; ed. José Eduardo Franco e Bruno Cardoso Reis]. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2006.

¹⁸ Cf. sermão de todos estes pregadores em João Francisco Marques. *A Utopia do Quinto Império e os Pregadores da Restauração*. Vila Nova do Famalicão, Quasi Editores, 2008.

se a imagem de Portugal como sustentada na concepção do estatuto de nação superior, fundamento do Providencialismo português – ou porque fidelíssima às Escrituras, aos Comentários e às prescrições conciliares e papais emanadas a partir do Concílio de Trento, ou porque única provida de um rei Encoberto, futuro generalizador de justiça e riqueza;

2. Vinculada à anterior imagem e dela derivada, desenvolve-se a necessidade ideológica de uma purificação social ou, se se quiser, a necessidade de unificação das estruturas mentais geradora da exaltação de uma doutrina absolutista com a consequente reconversão/exclusão de doutrinas estranhas e minoritárias, seja enquanto perseguição à heresia (Inquisição), seja enquanto nacionalismo egotista e messiânico (Sebastianismo), seja enquanto processo comandado por Portugal de diluição de todas as doutrinas e crenças no Cristianismo (Reino de Cristo Consumado de Pe. António Vieira); nos três casos, evidencia-se de novo a imagem de Portugal como sustentada na concepção do estatuto de nação superior.

Assim, a obra de Pe. António Vieira coexiste com uma evidente frágil real situação política nacional (de novo ameaçada de perda de independência por parte de Espanha e de mutilação de partes do território ultramarino pela Holanda), sublimada por uma forte consciência nacional. Desta contradição nascerá o quadro mental fundado nos três absolutismos que estatuem, cada um a seu modo, no tempo de Pe. António Vieira, a concepção do estatuto de Portugal como nação superior:

- Proselitismo Ortodoxo: purificação de Portugal pela fé católica (a Inquisição);
- Sebastianismo/Joanismo: purificação de Portugal pelo nacionalismo;
- Quinto Imperialismo: purificação de Portugal pela assunção do seu papel messiânico no advento da nova sociedade justa e santa do Quinto Império.

Estes três absolutismos constitutivos da mentalidade cultural de meados do século XVII estatuem-se como expressão directa da crise dinástica levantada pela morte de D. Sebastião em 1578 e pela perda da independência de Portugal em 1580, da crise económica que desde os princípios do século afectava Portugal, da consciência da impossibilidade financeira e administrativa de se continuar a manter um tão extenso império, do isolamento internacional a que estávamos votados desde 1640¹⁹.

Porém, contrariando a visão positivista da história, estas e outras razões históricas particulares devem ser estatuídas como causas próximas, eficientes ou conjunturais do desencadeamento e desenvolvimento de tão apurada e momentânea necessidade de purificação religiosa católica, de tão exacerbada vinculação a um Rei Encoberto e de tão feroz defesa de um futuro majestoso para Portugal. De facto, estas três concepções da história portuguesa a partir de 1640 integram-se em duas outras mais antigas, mais fundas, mais permanentes e mais fortemente constitutivas da mentalidade portuguesa, a seguir enunciadas.

1. A mentalidade de Cruzado regenerador do infiel, patente nos reis e documentos da I Dinastia, cruzada com a mentalidade de Militia Dei, desenvolvida pelos Templários em Portugal; consequentemente, era possível identificar imaginariamente a purificação do território de Portugal, depois da expulsão do mouro e do povoamento católico, com o novo estado do mundo, o Reino do Espírito Santo, ou seja, com a visão joaquimita do Império do Espírito Santo trazida para Portugal pelo franciscano espiritual catalão Arnaldo de Vilanova e generalizada, a partir de Alenquer, pela rainha santa Isabel (séc. XIII); esta visão oferece profundas semelhanças, quanto à teoria providencialista da História, com o Quinto Imperialismo de Pe. António

¹⁹ O Santo Papa só reconheceu a total separação de Portugal do domínio castelhano em 1669, 29 anos depois da Restauração.



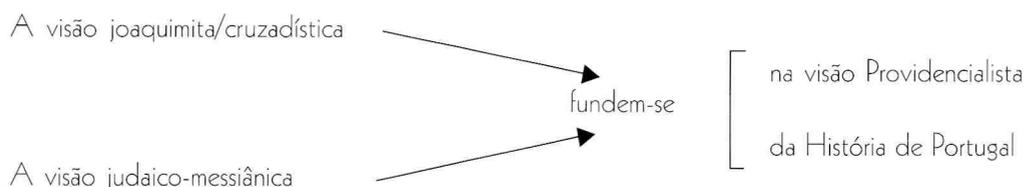
Vieira²⁰ e com o sebastianismo, com a diferença de este se vincular exclusivamente a um país²¹;

2. A impregnação da mentalidade portuguesa popular de duas constantes culturais do povo judeu:

a. o “eterno” retorno do ciclo erro-expição/castigo-perdão, gerador de um espírito de resignação e passividade face ao futuro²²;

b. compensatoriamente de a., a crença na vinda futura do Messias libertador; propulsor de um novo reinado de paz e justiça e gerador de uma visão majestosa do futuro face a um presente resignado.

Assim,



²⁰ A visão joaquimita do Espírito Santo, assente na evolução histórica das Três Idades, funde-se hoje com algum grau de indistinção com a visão quinto-imperialista de Portugal em autores como, por exemplo, António Quadros, *Portugal, Razão e Mistério, Introdução ao Portugal Arquétipo*. Lisboa: Guimarães Eds., 1986, 1987, 2 Volumes, e Agostinho da Silva, *Dispersos*, introd. e org. de Paulo Borges. Lisboa: Ed. Instit. de Cult. e Língua Portuguesa, 1988, *Reflexão à Margem da Literatura Portuguesa*. Lisboa: Guimarães Eds., 1990 (2ª ed., 1ª ed., 1958), *Ir à Índia sem Abandonar Portugal*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1994, *Vida Conversável*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1994. Nestes dois autores e nos livros referidos defende-se, hoje, um providencialismo português de forte carácter quinto-imperialista onde a difusão das armas e da fé são substituídas pela difusão da cultura portuguesa e do modo singular de ser português.

²¹ Sobre a visão joaquimita da História de Portugal, existe de facto uma inconsciente influência no pensamento de Vieira, que por diversas vezes cita o monge calabrês, mais de memória e no sentido geral da sua obra do que citando livros e passagens: Maria José Ferro Tavares, em “Bandarra e o Messianismo Judaico” (in *História de Portugal*, dir. João Medina. Amadora: Ed. Clube Internacional do Livro, 1995, vol. VI, p. 35), detecta influência das ideias joaquimitas em Bandarra; em António José Saraiva existe uma referência mais explícita quando nos informa em “António Vieira, Menasseh Ben Israel e o Quinto Império”, in *História e Utopia*, ed. cit., p. 81, nota 21, que D. João de Castro, durante a sua estadia em Veneza, para conhecer o famoso 4º falso D. Sebastião, utilizou muitas fontes joaquimitas, em particular a compilação de obras de discípulos e comentadores de Joachim de Fiore, publicada em Veneza em 1516, com o título *Abbas Joachim Magnus Propheta*. Como a obra de D. João de Castro (neto), *Paráfrase e Concordância de algumas Profecias do Bandarra, Sapateiro de Trancoço* (1603), foi de vital importância para a confluência entre o pensamento sebastianista, de que era um entusiasmado crente, e o pensamento profético do bandarrismo, e como Pe. A. Vieira se inspirou, entre várias fontes, na visão messiânica de Bandarra sobre as profecias do *Antigo Testamento*, então poderíamos encontrar nesta linha relativamente sinuosa a influência de algumas ideias joaquimitas em Pe. A. Vieira; por outro lado, estas ideias poderiam igualmente ter chegado ao seu conhecimento através da obra de frei Bernardo de Brito, que Vieira cita, principalmente a *Crónica de Cister*.

²² É possível encontrar nas características básicas da personalidade histórica do povo português um conjunto de traços semelhantes aos traços judaicos apresentados no texto. Por exemplo, Eduardo Lourenço, em *Labyrinth of Saudade, Psicanálise Mítica do Destino Português*. Lisboa: Ed. D. Quixote, 1978, pp. 51-65, refere um conjunto de traços peculiares ao português como, entre outros, humildade, paciência face à adversidade, infinita resignação, inexpugnável credulidade, que se aproximam indubitavelmente de traços também peculiares ao povo judaico; por outro lado, António José Saraiva, em *A Cultura em Portugal, Teoria e História, Livro I - Introdução Geral à Cultura Portuguesa*. Lisboa: Gradiva, 1994, pp. 81-106, aponta outro conjunto de características em que destaca o espírito messiânico português (*Espírito de Cruzada*) como um dos esteios fundamentais da grande marca distintiva da personalidade portuguesa: ser e não ser/estar e não estar, justamente semelhante ao espírito diasporizante dos judeus; Teixeira de Pascoais, em *O Espírito Lusitano ou o Saudosismo*. Porto: Ed. Renascença Portuguesa, 1912, ou *A Arte de Ser Português*. Lisboa: Ed. Delraux (1ª ed. 1915), 1978, ou *A Era Lusíada*. Porto: Ed. Renasc. Portuguesa, 1914, ou *O Génio Português - Na Sua Expressão Filosófica, Poética e Religiosa*. Porto: Ed. Renasc. Portuguesa, 1913, exprime igualmente a aceitação plena da existência de um messianismo português incrustado na História de Portugal; do mesmo modo, Agostinho da Silva e António Quadros, nos livros referidos em nota acima, concordam com a tese do providencialismo português semelhante ao providencialismo judaico, aliás, Agostinho da Silva tem frases que paralelizam o destino histórico judaico e o nosso, como, por exemplo, *... Deus não pode abandonar o seu outro povo eleito...* (in *Um Fernando Pessoa*. Lisboa: Guimarães Eds., 1959, p. 15) referindo-se, obviamente, a judeus e portugueses como os dois povos eleitos. Curiosamente, se consultarmos a espantosa síntese antropológica sobre os elementos fundamentais da cultura portuguesa, de Jorge Dias, não encontramos, nas características básicas do povo português, traços de aproximação com as características do povo judaico, cf. Jorge Dias, *O Essencial sobre os Elementos Fundamentais da Cultura Portuguesa*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1985.

Deste modo, as duas correntes culturais absolutistas e salvíficas que enformam a mentalidade portuguesa de meados do século XVII estatuem-se como amplificação indirecta nesta conjuntura social e neste tempo histórico do *Providencialismo como fundo permanente da personalidade portuguesa*.

3. A teoria profética de Pe. A. Vieira como síntese do conflito entre duas formas de providencialismo português

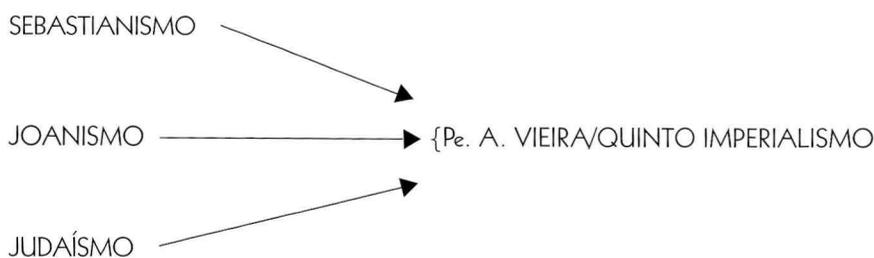
Existe, assim, intrínseco à História de Portugal, a permanência de uma visão que se acorda com um destino divino e heróico para o povo português, uma espécie de **pulsão de salvação** que, num primeiro momento, se propaga para o **outro** (mouro, negro, índio, chinó...), reconvertendo-o à doutrina pura. Num segundo momento histórico, a partir do desastre de Alcácer-Quibir, esta pulsão de salvação reconverte-se autisticamente sobre si, tomando-se a **si próprio** (o povo português) como necessitado de salvação (justamente como o povo judaico - de povo eleito libertado e libertador tornou-se povo castigado e errante, esperando no futuro o Messias salvador).

O Sebastianismo/Joanismo e a Inquisição do século XVII são dois exemplos do **segundo impulso providencialista** - mantendo-se como foi, virado sobre

si próprio, Portugal será sempre um país exemplar e puro. Porém, a obra profética de Pe. António Vieira é diferente. O Quinto Imperialismo de Pe. António Vieira recompõe, em pleno século XVII, o **espírito providencialista** inicial de salvação do **outro**, patente na I Dinastia e nos Descobrimentos, cruzando-o com o segundo espírito providencialista - salvando o outro (o "mundo", cristianizando-o na totalidade - fim último do Quinto Império), salvamo-nos a nós próprios.

Assim, se evidencia como a obra de Pe. António Vieira e a sua doutrina do Império de Cristo Consumado nascem como confluência entre o primeiro e o segundo impulsos ou espíritos providencialistas, ou seja e concretamente, a sua doutrina faz confluír:

1. em 1642 - no *Sermão dos Bons Anos*: o Sebastianismo no Joanismo
 2. em 1648/9 - após o contacto com Menasseh bem Israel: o Judaísmo no Joanismo;
 3. em 1659 - Em *Esperanças de Portugal. Quinto Império do Mundo*: o Joanismo na doutrina do Quinto Império;
 4. em 1643/44 - a Inquisição começa a investigar as suas teorias pró-joanistas e pró-judaístas.
- Em síntese:



Com efeito, Pe. António Vieira chega a Lisboa em 1641 como um dos três representantes do testemunho de fidelidade da colónia brasileira à

Restauração de Portugal sucedida em 1 de Dezembro de 1640²³. Pe. António Vieira tem 33 anos. Entre os seus diversos sermões pregados em S. Salvador da

²³ Cf. Lúcio de Azevedo, *História de António Vieira*, [1918]. Lisboa: Clássica Editora, 1992, vol. I, pp. 47 e ss.; igualmente, Hernâni Cidade, *Padre António Vieira. A Obra e o Homem*, Lisboa Arcádia, 1963 [2. ed.: 1979], pp. 46 e ss.

Baía e outras pequenas localidades do sertão brasileiro só o *Sermão de S. Sebastião* deixa antever a possível emergência de um forte espírito profético no seu pensamento pessoal. Pe. António Vieira encontra em Lisboa um ambiente social e mental de grande efervescência em torno da proclamação de D. João IV e da defesa da independência. É uma efervescência que culmina não só a libertação de 60 anos de domínio castelhano como, igualmente, os mais gloriosos mas mais difíceis cento e cinquenta anos da história de Portugal. O limite máximo atingido pela expansão do Império e a incapacidade administrativa e militar de um controle rigoroso de todas as suas áreas territoriais, bem como a apetência mercantil dos povos europeus desencadeadores da segunda expansão (Holanda, Inglaterra, França), tinham criado, no reinado de D. João III, uma desorientação social e mental expressa tanto no arrojado da modernização da Universidade de Coimbra (posteriormente travada), quanto na insistência do estabelecimento da Inquisição como modo oficial de filtrar e de eliminar as doutrinas exteriores à oficialidade eclesial católica. Quanto maior o estado de decadência do Império mais os negócios individuais superam a ordem do Estado, mais cresce nas consciências católicas a necessidade de um retorno à ordem inicial evangelizadora dos Descobrimentos. A educação heróica, ortodoxa e absolutista de D. Sebastião²⁴, fundada nos ideais de proselitismo católico e de uma visão magnânima da história de Portugal, tinha gerado na estrutura mental do jovem rei tanto o desejo de emulação dos antigos feitos dos portugueses quanto a necessidade de o provar através de uma empresa inesquecível que pudesse fazer retornar Portugal aos antigos tempos de D. João II e D. Manuel I.

O desastre de Alcácer Quibir, o estado de decapitação financeira do reino e o enigma relativo à

veracidade da morte de D. Sebastião, seguido da perda da independência, geraram uma miscelânea cultural e social tendente a acentuar os indícios de uma vaga esperança de que D. Sebastião não teria de facto morrido e, presumivelmente, após ter expiado o seu erro numa peregrinação à Terra Santa, regressaria para restabelecer em Portugal o espírito de justiça e de bem-estar²⁵. O aparecimento de quatro falsos D. Sebastião entre 1584 e 1602 constitui prova da existência generalizada desta esperança messiânica concentrada em D. Sebastião. Justamente neste último ano, frei Bernardo de Brito publica a *Crónica de Cister*, em que afirma ter encontrado em 1597, no cartório do mosteiro de Alcobaça, um pergaminho em latim, jurado por D. Afonso Henriques e assinado por S. Teotónio, confessor do rei, e pelos bispos de Braga e de Coimbra, no qual se narra a aparição e anunciação de Cristo a D. Afonso Henriques na noite anterior à batalha de Ourique. Relata-se neste pergaminho que Cristo aparecera em sonho a D. Afonso Henriques, enviando-lhe posteriormente um velho ermitão que lhe dissera:

“Senhor, tende um ânimo cheio de confiança, porque sem dúvida venceis e não sereis vencido nesta batalha; sois particular mimosos de Deus, e sobre vós e vossos descendentes tem postos os olhos de sua misericórdia até à décima sexta geração, na qual se diminuirá uma descendência, e nela assim diminuída e quase extinta, porá ele os olhos e verá o que mais lhe convém...”

O próprio Cristo anuncia a D. Afonso Henriques:

Tem confiança, Afonso, porque não só vencerás esta batalha, mas todas as mais em que pelejares contra os inimigos da Cruz. Acharás tua gente pronta e animosa pera a batalha; e pedindo-te que entres na peleja com nome de rei, não lhe ponhas

²⁴ Cf. António Machado Pires, *D. Sebastião e O Encoberto*. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, p. 52. Igualmente, Hernâni Cidade, *A Literatura Autonomista sob os Filipinas*. Lisboa: Ed. Sá da Costa, s/d., p. 173.

²⁵ Sobre o desaparecimento-morte de D. Sebastião, os boatos em Lisboa e a propagação da crença na sobrevivência física do rei em Alcácer-Quibir, cf. Miguel D'Antas, *Os Falsos D. Sebastião*, introd. e notas de Sales Loureiro, Odivelas, Heuris, s/d., complementado com Anónimo, *Crónica do Xarife Mulei Mahamet e D'El-Rei D. Sebastião, 1573 -1578*, introd. e notas de Sales Loureiro. Odivelas: Heuris, 1978.

*dúvidas em nada, mas concede livremente quanto te pedirem, porque eu sou o fundador e o destruidor dos Impérios e Reinos, e quero fundar em ti e em tua geração um Império, pera que meu nome seja levado a gentes estranhas. E pera que teus descendentes conheçam de cuja mão têm o Reino, comorás o escudo de tuas armas do preço com que eu comprei o género humano (e são as cinco chagas), e daquele por que fui comprado dos judeus (em que entende os trinta dinheiros), ser-me-á este Reino santificado, pera mim próprio, puro pela fé e amado pela piedade.*²⁶

Comprovadamente falso, até pela textura do pergaminho usado, o texto de Bernardo de Brito se, por um lado, vem dar corpo a uma vaga lenda existente desde o século XV sobre o destino providencial da monarquia portuguesa, vem conferir, por outro, legitimidade política às reivindicações surdas de independência nacional. Simultaneamente, e sob um fundo de apagamento económico-social de Lisboa, cujo antigo esplendor marítimo era agora substituído pelo de Madrid, os astrólogos descobrem uma conjunção máxima de planetas em 1603 que deixa adivinhar substanciais alterações de ordem temporal e espiritual. Manuel Bocarro Francês escreveu, em 1624, uma obra dedicada a esta conjunção planetária: *Discurso que o Doutor Manuel Bocarro, Médico, Filósofo e Matemático Lusitano, fez sobre a conjunção máxima, que se celebrou no ano de 1603, 31 de Dezembro*. Nesta obra, M. Bocarro Francês declara:

*Assim ao Império Romano seguiu-se a Monarquia Maometana e se pode conjecturar que se há-de levantar a última e mais poderosa Monarquia que provarei ser Lusitana (...). Além de razões astrológicas por donde se conjectura que o Império Lusitano se há-de levantar com Suprema Monarquia (...) acho alguns vaticínios proféticos que varões santos e pios deixaram escrito sobre este particular.*²⁷

Sobre esta mesma conjunção planetária de 1603 – e para se constatar como a sua interpretação profética contribuiu para a efervescência mental que Pe. António Vieira veio encontrar em Lisboa em 1641 -, escreveu, em 1654, um autor anónimo:

*... que saíra das partes mais Ocidentais um príncipe que se intitularia Rei dos Cristãos, de um reino o mais pequeno e menos poderoso do mundo que Deus escolheria para destruição do Turco. O qual Rei, Deus escolheria para esta empresa sendo o menos poderoso para mostrar que obrava nele o poder divino, não o braço humano. Ele faria liga com os príncipes católicos e destruiria o Turco. Nele principiaria novo Império e o do Turco acabaria. Pergunta-se logo em que tempo tinham complemento estas profecias. Responde a profecia que da era de 1645 até à de 1660 se veriam cumpridas, porque durante estes quinze anos continuarão os efeitos da conjunção máxima (de 1603).*²⁸

Outro autor anónimo, escrevendo depois de 1669, descreve os acontecimentos extraordinários acontecidos na terra e no céu justificadores do desastre de Alcácer-Quibir e a queda da *Lusitânia*:

*Apareceu na praia junto ao forte poucos dias antes da infeliz jornada de África um grande peixe espada que do mar se lançou à terra como aviso: numa parte [do corpo] tinha esculpido um azorrague e açoite, na outra, muito ao claro, a era de 1578 [data da batalha de Alcácer-Quibir], tempo que deu princípio à satisfação [expição] das nossas culpas (...). Começou a aparecer uma estrela nova (em 1604), nunca vista, que durou até 29 de Novembro, que foi coisa de se admirarem mais os matemáticos do que quantos sinais até então tinham visto e começou a desaparecer pelo poente de fronte da barra de Lisboa.*²⁹

Em 1615, João Sardinha compila e dá à estampa, em *Curiosidades Matemáticas*, a obra de

²⁶ Bernardo de Brito. *Crónica de Cister*. Livro III, Cap. II, apud Hernâni Cidade, *A Literatura...*, ed. cit., pp. 163-165 (tradução do latim de Hernâni Cidade).

²⁷ Transcrito de Rui Grilo Capelo, *Profetismo e Esoterismo - A Arte do Prognóstico em Portugal nos Séculos XVII e XVIII*. Coimbra: Minerva, 1994, p. 68.

²⁸ *Idem, ibidem*, p. 69.

²⁹ *Idem, ibidem*, p. 73.



seu tio Frei Martinho de S. Paulo, de Coimbra, onde este tende a justificar astrologicamente o passado recente de Portugal, através do aparecimento e desaparecimento de cometas:

(O cometa de 1577) ... o qual se fez junto do pé direito do Setentrão e feneceu na constelação de Pégaso, a quem se seguiu logo a morte de El-Rei D. Sebastião (...) em África, com destruição do seu exército e cativo do Reino Português na Coroa de Castela. (...) (O aparecimento de cometas pode prognosticar) ... grandes mudanças e alvoroços, discensões e calamidades (...), causas de mortes de Reis, príncipes e sábios (...), motinsalvoroços, levantamentos, feitos horrendos e espantosos (...), no Verão - esterilidade (...), no Inverno - leis e costumes novos (...), cometa em tempo de eclipse - destruição de algum reino, império ou província (...), cometa em tempo de conjunções de Saturno, Júpiter e Marte - males duráveis, dissídios e devastações (...), cometa de tarde - enfermidades, esterilidades, terremotos e inundações (...). A natureza dos efeitos se pode conhecer pelos planetas, signos e estrelas com quem se junta o cometa (...). Poucas vezes se viu que depois se não seguisse morte de príncipes e outras muitas mortes, pestes, guerras, ruínas de cidades e reinos.³⁰

Em 1618, o mesmo Manuel Bocarro Francês, no seu tratado sobre o aparecimento de cometas no céu, neste mesmo ano, desenha cenários apocalípticos sobre a Europa em futuro próximo:

Por ocupar este cometa o signo da Libra e ser gerado por Saturno, inimigo do género humano e proceder no nascimento do Sol, denota (segundo Ptolomeu) a morte de um grande monarca das partes ocidentais, mortes extraordinárias e arrebatadas de senhores príncipes e nobres, inquietação de Reinos, mudança deles e de muitos estados (e em Espanha particularmente), como também queda de muitos poderosos (...) Em Itália, terra de Romanos,

denota muitas guerras e civis conflitos e acabarem-se uns com os outros (...) nas partes Orientais se levantarão os servos contra os seus senhores (...) (denota também) grandes águas e tempestades e enchentes do Tejo, nos quais se afogarão muito gado e muitas pessoas.³¹

Em 1624, Manuel Bocarro Francês publica um longo poema, *Anacefaleose da Monarquia Lusitana*, em 131 oitavas, dedicado a Filipe III de Portugal, mas de carácter sebastianista. O autor é preso e é-lhe apreendido o manuscrito de *Anacefaleose IV*, dedicado ao Duque de Bragança, D. Teodósio, pai do futuro D. João IV. Liberto, exila-se na Itália e faz publicar este manuscrito, onde revela que o Príncipe Encoberto regressará até 100 anos depois do nascimento de D. Sebastião, portanto até 1654³². D. Francisco Manuel de Melo realça que os sentimentos sebastianistas, através dos pregadores jesuítas de Évora, tinham tido um papel determinante na revolta do Manuelinho, em Évora, em 1637³³. Avolumava-se, assim, a existência de uma forte corrente popular e intelectual descontente com o estado de coisas subjacente ao domínio espanhol, bem como um forte desejo de concretização rápida da libertação de Portugal do domínio castelhano. Este corpo confuso e desordenado de prognósticos e de protestos desembocava directamente na alusão ao rei ou Príncipe Encoberto que viria libertar o seu povo - e este Príncipe não podia deixar de ser D. Sebastião, cuja morte não era aceite por amplos sectores da sociedade portuguesa.

À crescente literatura de carácter sebastianista, cujo reflexo nas classes letradas corresponde a um sentido desejo popular de independência, de efectiva esperança num personagem redentor, conflui a efervescência messiânica própria do povo judeu, forçadamente convertido ao cristianismo desde o

³⁰ Idem, *ibidem*, p. 74.

³¹ Idem, *ibidem*, pp. 75-76.

³² Cf. António Machado Pires, *op. cit.*, pp. 79-80.

³³ Cf. D. Francisco Manuel de Melo, *Alterações de Évora*, Lisboa, Portugal Editora, 1967, pp. 34-37.

reinado de D. Manuel I. De facto, todo o século XVI português é subterraneamente atravessado por uma vaga expressiva de messianismo judaico, fruto dos decretos de expulsão de 1492 em Espanha e 1496/1497 em Portugal³⁴. A extrema humilhação a que então fora votado o povo judaico despertou em alguns dos seus membros a convicção milenária do início dos fins dos tempos e da emergência escatológica do Messias que a todos levaria para a Terra Prometida.

É justamente no ano seguinte ao da morte do último falso D. Sebastião e ao da publicação por frei Bernardo de Brito do manuscrito que garantia a legitimidade providencial de D. Afonso Henriques, que surge, em Paris, o livro *Paráfrase e Concordância de Algumas Profecias de Bandarra, Sapateiro de Trancoso*, de D. João de Castro (neto), que, do ponto de vista dos grupos sociais letrados, influencia fortemente todo o século XVII português. Nesta obra, identificando o Encoberto com D. Sebastião, D. João de Castro faz confluir o sebastianismo, de que era um entusiasmado defensor, inclusivamente tentando provar, em Veneza, que o quarto falso D. Sebastião era realmente o próprio rei³⁵, com o messianismo judaico através da interpretação sebastianista das Trovas de Bandarra. Com a interpretação de D. João de Castro, o sebastianismo ganha a sua bíblia nas Trovas do Bandarra e será esta interpretação que, cinquenta anos mais tarde, após o regresso da sua segunda viagem à Holanda, Pe. António Vieira usará para legitimar profeticamente, face à Inquisição, o anúncio do Quinto Império do Mundo.

Com base em profecias de S. Isidoro de Sevilha, em coplas avulsas de Frei Pedro de Frias e de Frei João de Rocacelsa, que circulavam oralmente na raia beirã hispânico-portuguesa, e no ambiente de

“alvorogo” religioso-social que atravessava as comunidades judaicas residentes em Trás-os-Montes e nas Beiras, o sapateiro “remendão (sapateiro de calçado velho), folgazão (Bandarra tem o significado de alegre, ligeiro, folgazão), Gonçalo Anes, de Trancoso, com jeito para a criação espontânea de quadras populares, compôs oralmente, entre 1530 e 1540, um conjunto de trovas que sintetizava, indubitavelmente, uma perspectiva messiânica e judaica do fim dos tempos³⁶. Designado por *idiota*, que significava rústico, inculto, mas não analfabeto, Gonçalo Anes baseava os seus versos no que ouvia nas homilias de domingo, numa ou outra leitura avulsa do Antigo Testamento, compondo assim uma mistura sincrética de partes importantes da Bíblia Velha, atribuindo maior importância às profecias do Livro de Daniel, ao desaparecimento das 10 Tribos de Israel e ao Leão de Judá. Em 1537, Heitor Lopes, cristão converso, vizinho de Bandarra, terá trasladado as Trovas deste, tornando-as públicas, deixando-as copiar e circular de mão em mão. Em 1538, um cristão-novo de Castelo Branco ou da Covilhã procura Bandarra para com ele conversar sobre o conteúdo profético das Trovas. Francisco Mendes, de Setúbal, escreve-lhe. Em Évora, uma cópia dos seus versos chegou ao conhecimento de Afonso Medina, desembargador da Mesa da Consciência, que abre processo inquisitorial. Beira Alta, Beira Baixa, Estremadura, Alto Alentejo, em dois anos as cópias manuscritas abundam e circulam com uma surpreendente velocidade, possivelmente devido às íntimas ligações entre os membros das comunidades judaicas, já que a acusação do tribunal da Inquisição é a de judaísmo (para além da do lançamento de “novidades” que causam “alvorogo”). Em 1541,

³⁴ Cf. Maria José Pimenta Ferro Tavares. *Os Judeus em Portugal no século XV*, I vol.. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1982, II vol., Instituto Nacional de Investigação Científica, 1984.

³⁵ Cf. António Machado Pires, *op. cit.*, p. 79.

³⁶ Especificamente sobre o bandarrismo, cf. Maria José Pimenta Ferro Tavares, “Bandarra e o Messianismo Judaico Português”, in *História de Portugal*, ed. cit., António Carlos Carvalho, “Messianismo, A Nossa Pesada Herança”, in *Ler*, Ed. Círculo de Leitores, n.º 29, Inverno de 1995, pp. 70-75, Elias Lipiner, *O Sapateiro de Trancoso e o Alfiate de Setúbal*, Rio de Janeiro, Imago Ed., 1993, António Machado Pires, *D. Sebastião e O Encoberto*, Lisboa, Ed. F. Calouste Gulbenkian, 1982, António da Silva Neves, *Bandarra - O Profeta de Trancoso*. Mem Martins: Ed. Europa-América, 1990.

Bandarra é absolvido pelos juízes, mas proibido de compor novas trovas e intimidado a não mais escrever sobre as Sagradas Escrituras nem fazer ou anunciar profecias. Em 1581, as *Trovas*, ainda que não impressas, foram incluídas no catálogo dos livros proibidos, o que prova que elas continuavam clandestinamente a circular em forma manuscrita.

Em 1578, D. Sebastião perde a vida na batalha de Alcácer-Quibir e, em 1580, Portugal perde a independência. As profecias de Bandarra adquirem então uma nova dimensão social e política. Originadas entre o humilhado e silencioso povo judaico, que fora expulso de Castela pelos Reis Católicos e entrara em Portugal, no reinado de D. João II³⁷, para uma estada de oito meses antes de partir para o estrangeiro, e, posteriormente, com D. Manuel I, vira-se forçado à reconversão, as *Trovas* simbolizam poeticamente tanto o estado de degradação moral de quinze séculos de cristianismo quanto o esboroamento económico-social do Portugal de então, desprovido de capitais suficientes para sustentar o Império, com o regresso de naus do Oriente a abarrotarem de mercadoria para momentaneamente socorrerem o tesouro real. A política de expansão e descoberta terminara com D. Manuel I, sucedendo-se uma política de rapina comercial não diferente da da holandesa e apenas civilizacionalmente compensada pelo heróico esforço, quase sempre individual ou de grupos restritos, de evangelização missionária. Bandarra profetiza aos judeus da Beira e, depois, através de Heitor Lopes, aos judeus portugueses, o anúncio do Messias e a consumação para breve do Quinto Império.

Contra a visão ontológica de Oliveira Martins³⁸, que interpreta o messianismo das *Trovas* e a sua fusão com o sebastianismo como a manifestação mais específica do génio da "raça portuguesa", pensamos ter razão António Sérgio quando,

realisticamente, opera uma identificação, na consciência nacional de seiscentos, entre as profecias de Trancoso e a aspiração independentista nascida pelo descalabro de Alcácer-Quibir³⁹: caso Portugal não tivesse perdido a independência, as *Trovas* dificilmente ultrapassariam o âmbito do messianismo cultural judaico. António Sérgio torna claro que o mito do Encoberto surge primeiro em Espanha, cerca de 1520, através de textos atribuídos a Santo Isidoro de Sevilha e a Merlim; em 1523, um judeu sublevara algumas populações de Valência, que o seguiam como a um Redentor e o designavam por O Encoberto; este caudilho de Valência, enforcado pelas autoridades, deixara alguns seguidores, cada um a si próprio se designando por O Encoberto "redivivo". Um padre aragonês, frei João de Rocacelsa, compôs várias coplas onde anuncia igualmente a chegada do Encoberto. Simultaneamente, em Portugal, o alfaiate de Setúbal Luís Dias anuncia-se como o Redentor. Não é de estranhar, assim, que Bandarra, em Trancoso, terra raiana e fortemente judaica, vaze a sua inspiração poética glosando temas bíblicos do Antigo Testamento que profetizavam o reino da libertação e da abundância para um próximo futuro. Este incipiente e difuso movimento messiânico, de fundo lírico, evidencia as dificuldades económicas ou mesmo a impossibilidade de sustentar o império mundial que os reinos da Península haviam edificado e, face ao esgotamento dos recursos e à decadência prevista, restava somente sonhar ou re-equacionar mentalmente o paraíso que fora perdido quando a Península fora pacificamente terra de três religiões.

Porém, diferentemente de Espanha, cujo gesto messiânico se perdeu historicamente, em Portugal a perda da independência veio plasmar as profecias de Bandarra no desejo popular de independência, doando corpo místico aos rumores de sobrevivência de D. Sebastião em Marrocos e da sua peregrinação

³⁷ Cf. Maria José Pimenta Ferro Távares, "A expulsão dos judeus de Portugal", in *História de Portugal*, ed. cit., pp. 25-34.

³⁸ Cf. Oliveira Martins, *História de Portugal*. Lisboa: Guimarães Editores, 1951, vol. II, pp. 79 e ss.

³⁹ Cf. António Sérgio, "Interpretação não romântica do Sebastianismo", in *Águia*. Porto: Ed. Renascença Portuguesa, II série, 1917, p. XI.

à Terra Santa como expiação do desastre nacional que fora Alcácer-Quibir.

As *Trovas*, independentemente do real ou falso valor profético que podem possuir e independentemente da intenção do seu autor, transformaram-se rapidamente numa espécie de materialização concreta da comprovação “factual” que o espírito judaico necessitava para solidificar a aceitação generalizada da aparição do Messias nos próximos tempos. Um conjunto de outros acontecimentos em outras localidades do reino vieram dar mais força, por um lado, à crença messiânica e, por outro, ao criptojudáismo praticado entre os cristãos-novos. Diogo de Leão de Castanilha, sapateiro de Miranda do Douro, declarava que o Messias regressaria entre 1540 e 1544 e que conduziria o seu povo a Jerusalém. Morreu na Inquisição em 1544. Também para este sapateiro de Trás-os-Montes, o Messias identificava-se com o Encoberto à maneira de Bandarra. Com base em cálculos extraídos do *Livro de Daniel*, Diogo Mendes, tabelião de Miranda e discípulo de Diogo de Leão, alargava para 1575 a data do regresso do Messias. Em 1530, o alfaiate setubalense Luís Dias⁴⁰, que prega veladamente entre Setúbal e Lisboa, intitulou-se o Messias, prometendo para breve o fim do mundo; em 1542, a Inquisição condenou-o à morte pelo fogo; entretanto, Luís Dias reúne em torno de si um conjunto de crentes, entre os quais Francisco Mendes, o médico do Cardeal D. Afonso, irmão do Inquisidor-Mor, Cardeal D. Henrique. João Lopes, caixeiro em Lisboa (caixeiro designava então o mister de feitura de bombos) e outro Francisco Mendes, boticário em Setúbal, sequazes de Luís Dias, tinham tido relações com Bandarra, quando este viera a Lisboa. É de pressupor que uma grossa fatia dos cristãos-novos de Lisboa tivesse aceite Luís Dias por Messias, já que Mestre Gabriel, rabi oculto dos cristãos-novos,

segundo testemunhos na Inquisição, o aceitava como tal (Mestre Gabriel fugiu do reino quando chamado a depor à Inquisição). Luís Dias, quando interrogado pela Inquisição sobre a existência de dois filhos seus circuncidados, responde que eles assim já tinham nascido, o que era considerado um sinal prodigioso entre os judeus. Luís Dias foi queimado, em 1541, pela Inquisição.

Em 1525, tinha chegado a Portugal o judeu David Rubeni, vindo de uma conferência com o Papa Clemente VII. David Rubeni apresentava-se como irmão de Joseph, que governava na Arábia um reino de 300 000 judeus. Vinha pedir ajuda à Cristandade na luta contra o Turco e trazia igualmente como objectivo a unificação dos judeus da Diáspora. Recebido por D. João III, que lhe prometerá auxílio, nunca concretizado, a presença de David Rubeni em Portugal fez efervescer a mente dos cristãos-novos que anteviam na sua visita e no seu périplo pela Europa uma espécie de mensagem do Messias, já que a existência de um reino judeu na Palestina pressupunha a existência de um Messias que o governasse. Diogo Pires, cristão-novo e escrivão da Casa da Suplicação de D. João III, fazendo-se circuncidar, fez-se discípulo de Rubeni e tomou para si o nome hebraico de Solomon Molco (ou Molho ou Molcho). Salomão viajou por Itália, Salónica, Turquia e Palestina, congregando comunidades de judeus sefarditas e anunciando o aparecimento do Messias para o ano de 1540.

No século XVII, paralelo ao Sebastianismo, emergiu um movimento messiânico que veio abalar a comunidade sefardita espalhada pelo Mediterrâneo e Europa Central - o Sabatismo, de Shabbatai Zevi, judeu de Esmirna, na Turquia, nascido em 1626, e descendente de judeus peninsulares. Shabbatai estava convencido de que o ano de 1666 marcaria o fim dos tempos e que ele próprio, dotado de uma

⁴⁰ Elias Lipiner, *O Sapateiro de Trancoso e o Alfaiate de Setúbal*, Rio de Janeiro, Imago Ed., 1993, obra que opera um paralelismo muito interessante entre Bandarra e Luís Dias.

personalidade mística, com alterações de personalidade, era o Messias. E assim se anunciou, percorrendo a Terra Santa, onde foi anemalizado, casando com uma prostituta no Cairo e lançando um movimento redentor que se estenderia a todas as comunidades sefarditas, mesmo as europeias. Em 1666, porém, tendo sido preso pelo sultão turco, Shabbatai, sob pena de ser morto, abjura do judaísmo e converte-se ao Islão.

Esta é a atmosfera mental que Pe. António Vieira vem encontrar em Portugal em 1641: um judaísmo à flor da pele que, a partir de 1603, com a interpretação das *Trovas* do Bandarra por D. João de Castro (neto) tinha sido incorporado ou fundido no sebastianismo, e um país recém-libertado de Castela, cujo fervor patriótico inundava todos os discursos. A imagem de Bandarra encontrava-se exposta na Sé de Lisboa⁴¹, como se ele tivesse sido um santo, e neste mesmo ano de 1641 D. Álvaro de Abranches, governador da Beira, levanta novo sepulcro para o Bandarra na igreja de S. Pedro da vila de Trancoso⁴². D. Vasco Luís da Gama, V Conde da Vidigueira e I Marquês de Nisa, embaixador de D. João IV em Paris, e, posteriormente, amigo de Pe. António Vieira, prepara de França a edição das *Trovas* do Bandarra, que serão publicadas em Nantes, em 1644. Esta edição é cuidadosamente encenada para que um conjunto de versos seja interpretado de modo a se identificar o novo rei por aclamação, D. João IV, com o Príncipe Encoberto. **Nasce assim o joanismo como substituto do sebastianismo, que Pe. António Vieira comungará fortemente, utilizando os mesmos argumentos inscritos nesta edição das Trovas.**

Em 1 de Janeiro de 1642, meses depois de ter chegado a Lisboa, o *Sermão dos Bons Anos*,

pregado por Pe. António Vieira na Capela Real, **marca, neste autor, a emergência da aceitação teórica do providencialismo português em forma de profetismo joanista.** Todo o Sermão é atravessado por uma concepção ontológica do tempo segundo o qual existe neste uma espessura de sinais proféticos condutores à realização de acontecimentos segundo momentos divinamente pré-determinados: a. - sinais naturais (cometas, estrelas, conjunções planetárias, por exemplo); b. - revelações pessoais (os profetas, por exemplo); c. - o paradigma escondido da Sagrada Escritura, que, para além dos aspectos religiosos e morais revelados, de obrigatoriedade universal e intemporal, deverá ser interpretado segundo a circunstancialidade histórica concreta. A arte do prognóstico é, assim, a arte da conjunção destes três níveis de revelação num acontecimento singular (neste caso, o da Restauração de Portugal e o da aclamação de D. João IV). O *Sermão dos Bons-Anos* é justamente o primeiro texto de António Vieira onde esta arte de evidência profética é manifestada. Possui ele um objectivo claro: se o que foi profetizado já em parte se cumpriu (segundo a leitura joanista das *Trovas* do Bandarra da edição de Nantes e a leitura das palavras da aparição de Cristo a D. Afonso Henriques, segundo Bernardo de Brito), o que ainda não se cumpriu segundo a profecia igualmente se cumprirá, tal como Santa Isabel, prima da Virgem Maria, igualmente acreditou que todas as profecias do Arcanjo se cumpririam, embora só uma estivesse cumprida, a gravidez espiritual de Maria⁴³. E o que falta cumprir-se? É anunciado em outro parágrafo do mesmo *Sermão*: os portugueses serão vencedores de “*sangue de hereges na Europa, sangue de mouros na África, sangue de gentios na Ásia e na América, vencendo e sujeitando todas as partes do Mundo a um só Império, para todos em uma coroa as meterem gloriosamente debaixo*

⁴¹ Cf. Adma Muhana, *Os Autos do Processo de Vieira na Inquisição*. S. Paulo: Ed. Unesp e Fund. Cultural do Estado da Bahia, 1995, p. 54.

⁴² Cf. António Machado Pires, *op. cit.*, p. 80.

⁴³ Pe. António Vieira, “*Sermão dos Bons-Anos*”, in *Obras Escolhidas*, Prefácio e Notas de António Sérgio e Hernâni Cidade. Lisboa: Ed. Sá da Costa, Vol X, p. 184.

dos pés do sucessor de S. Pedro. Assim o contam as profecias, assim o prometem as esperanças, assim o confirmam estes felizes princípios...”⁴⁴. Esta frase, proferida no dia 1 de Janeiro de 1642, constitui não só a expressão directa da aceitação do providencialismo e do profetismo por Pe. António Vieira como, igualmente, a expressão ainda indirecta do que mais tarde, a partir de 1649, no regresso de Holanda, constituirá a teoria do Quinto Império do Mundo, o Reino de Cristo Consumado.

Face à situação financeira catastrófica de Portugal, Pe. António Vieira pregou em Setembro de 1642 aos três estados da Corte para subvencionarem o tesouro real no pagamento da defesa militar contra Espanha. Em 1643, Pe. António Vieira redige, no seu habitual sentido radical e profético, uma proposta de solução económica do reino a D. João IV: a solução encontrava-se justamente nos mercadores judeus que tinham sido expulsos de Portugal e que faziam progredir as cidades e nações para onde se tinham exilado, como, por exemplo, a Holanda⁴⁵.

Assim, após Pe. António Vieira, em 1 de Janeiro de 1642, ter tomado partido entusiasmado pelo sebastianismo em forma de joanismo, um ano e pouco volvidos, em 3 de Julho de 1643, faz confluir àquela tese profética o dinheiro e o esforço dos judeus. Por uma via que alguns historiadores têm considerado oportunista, no sentido de que apenas o dinheiro dos judeus interessaria a Pe. António Vieira, posição esta, aliás, fortemente criticada, e com razão, por António José Saraiva⁴⁶, Pe. António Vieira aproximava-se pela primeira vez das teses judaicas, vendo na “gente da nação” um povo laborioso, enriquecedor das comunidades onde se insere e, o mais importante face à atmosfera religiosa de Portugal, em nada

pervertor dos costumes tradicionais da Igreja Católica (até em Roma existem sinagogas, refere o autor). Nesta fase, não são ainda as ideias judaicas que cativam o pensamento de Pe. António Vieira, mas o capital mercantil dos judeus; no entanto, será por esta via que Pe. António Vieira se aproximará dos *senhores judeus de Ruão*, será por esta via que negociará empréstimos para a coroa de Portugal com Duarte Silva, cristão-novo de Lisboa (que, aliás, será preso pela Inquisição) e será por esta via que negociará capitais e créditos para D. João IV em Haia e Amesterdão.

Porém, Pe. António Vieira revela, no texto desta proposta, que já tem conhecimento das *Trovvas de Bandarra*. Tentando convencer D. João IV e os elementos do Conselho Real, Pe. A. Vieira declara:

que ... além de ser de fé que toda esta nação [judaica] se há-de converter e conhecer a Cristo, as nossas profecias [que profecias senão as de Bandarra?] contam esta felicidade entre os prodigiosos efeitos do milagroso reinado de Vossa Majestade; porque dizem que ao rei encoberto virão ajudar os filhos de Jacob e que por meio deste socorro tomarão conhecimento da verdade de Cristo, a quem reconhecerão e adorarão por Deus.⁴⁷

Os filhos de Jacob ajudarão Portugal e através desta ajuda tomarão conhecimento das verdades de Cristo, convertendo-se. Ora, é este texto o primeiro (1643) em que Pe. A. Vieira admite, ainda que incipientemente e sem o carreamento de provas posteriores, uma ideia que se conservará até ao fim da sua vida: judeus e cristãos esperarão juntos e harmonizados o fim dos tempos sob o Império temporal de um só senhor e Imperador temporal e um só Império espiritual de Cristo sob o domínio papal.

⁴⁴ Idem, *ibidem*, pp. 188-189.

⁴⁵ Cf. a obra fundamental de Yosef Kaplan, *Judíos Nuevos en Amsterdam - Estudio sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí en el siglo XVII*. Barcelona: Ed. Gedisa, 1996.

⁴⁶ Cf. António José Saraiva, *História e Utopia - Estudos sobre Vieira*. Lisboa: ICALP, 1992, p. 76.

⁴⁷ Pe. António Vieira, “Proposta Feita a El-Rei D. João IV, em que se lhe Representava o Miserável Estado do Reino”, in *Obras ... ed. cit.*, Vol. IV, p. 24.

Face à situação de penúria financeira em que o reino se encontra, face à situação de prolongada demora da guerra de Espanha contra a França, que não permite que as tropas castelhanas se desloquem para Portugal, face à perda de possessões no Brasil para os holandeses e mesmo face à perda de Angola e S. Tomé (territórios exportadores de escravos) também para os holandeses, face ao isolamento internacional da nova dinastia de Bragança⁴⁸, Pe. António Vieira propõe que o comércio marítimo e o comércio interno do reino sejam abertos aos judeus sefarditas da Europa, principalmente aos de origem portuguesa. E apresenta 6 razões e 4 exemplos:

1. Favorecer os homens da nação não é contra lei alguma, nem divina nem humana;

2. Os teólogos aceitam que, para defesa e conservação dos reinos, os príncipes podem unir a si qualquer tipo de infiéis;

3. Cristo aconselha que se deve dissimular a cizânia para sustentar as raízes do trigo, entendendo por cizânia os infiéis e por trigo os católicos;

4. Para desenvolvimento do comércio, Portugal admite nos seus portos muitos hereges da Holanda, França e Inglaterra; os judeus são apenas mais uns hereges;

5. A heresia dos protestantes é mais contagiosa que a heresia dos judeus, já que aqueles já são cristãos e estes não aceitam Cristo;

6. A admissão dos judeus é obra de grande serviço de Deus e contribui para o aumento da nossa fé⁴⁹.

Os 4 exemplos são os seguintes:

1. Os Reis Católicos de Espanha, sendo muito zelosos da igreja cristã, admitem e favorecem, no

entanto, os homens da nação no seu território para efeitos de progressão do comércio;

2. Os Reis de França, cristianíssimos, e particularmente Luís XIII, O Justo, que quase destruiu o seu reino para combater os hereges, não só não expulsou os judeus como lhes fez grandes favores;

3. A mesma política seguiu o novo Rei Luís XIV, a República de Veneza, os Duques de Florença e todos os potentados católicos guardam os mesmos cuidados com os judeus;

4. Finalmente, o próprio Papa, não só não diferencia cristãos-velhos de cristãos-novos, como igualmente permite a existência de sinagogas em Roma⁵⁰.

Pe. António Vieira empenha-se, assim, na defesa e promoção de uma política de óbvio favorecimento de atracção dos capitais judaicos para Portugal. Em 1649, seis anos depois, nas primeiras denúncias à Inquisição por parte de alguns frades seus adversários⁵¹, esta proposta será recordada como o primeiro momento em que Pe. António Vieira escapara ao rigor ortodoxo sob o qual Portugal então vive. No entanto, enquanto D. João IV viver, até 1656, e enquanto D. Luísa de Gusmão for regente, Pe. António Vieira gozará sempre de protecção real.

Deste modo, nos dois *Sermões* a que fizemos referência e na *Proposta* apresentada em 1643 ao Rei D. João IV assiste-se à revelação lenta e gradual do pensamento profético de Pe. António Vieira, primeiro aceitando o joanismo, depois fazendo confluir o joanismo com o messianismo judaico. No entanto, tanto um como outro dos movimentos proféticos oferecem ainda uma doutrina relativamente vaga, sem uma arquitectura conceptual coerente garantidora da sua solidez profética. Apenas em Amesterdão, com Menasseh ben Israel, Pe. António Vieira encontrará

⁴⁸ Idem, *ibidem*, vol. IV, p. 9.

⁴⁹ Idem, *ibidem*, vol. IV, pp. 16-22.

⁵⁰ Idem, *ibidem*, vol. IV, pp. 18-19.

⁵¹ Cf. J. Lúcio de Azevedo. *História de António Vieira*, ed. cit., p. 136.

os fundamentos rigorosos desta arquitectónica, bem como o nome que a sintetizará - Quinto Império do Mundo.

4. 1646 – 1648: Encontro com Menasseh ben Israel

Entre 1646 e 1648, Pe. A. Vieira deslocase por duas vezes à Holanda com passagem pela França. Três são os objectivos básicos destas viagens:

1. Conseguir casamento para o príncipe D. Teodósio;
2. Desenvolver negociações com os holandeses sobre a guerra que estes travavam com Portugal no território do Brasil;
3. Abrir as portas do comércio marítimo, com os territórios africanos e americano de Portugal, aos judeus portugueses residentes na comunidade sefardita da Holanda.

Destes três objectivos, falharão os dois primeiros, e o terceiro, sendo um aparente sucesso inicial com a formação da Companhia das Índias Orientais e Ocidentais, em 1649, subsidiada por capitais judaicos, revelar-se-á, posteriormente, um obstáculo ao franco desenvolvimento do comércio com o Brasil, devido à monopolização das linhas marítimas por esta Companhia. Porém, o grande acontecimento destas duas viagens reside na precipitação que o pensamento profético de Pe. António Vieira sofre no esclarecimento de todas as dimensões da doutrina do bandarrismo/sebastianismo/joanismo face às Sagradas Escrituras:

1. Os mistérios e sinais da Bíblia passavam a fazer sentido;
2. A História de Portugal, toda ela, passava a fazer sentido;

3. A evangelização e a missionarização de franciscanos, jesuítas e outras ordens religiosas por toda a Ásia, África e América passavam a fazer sentido;

4. A queda dos Lugares Santos e o cerco do Turco à Europa passavam a fazer sentido;

5. A destruição do Reino de Israel e o desaparecimento das 10 Tribos de Israel passavam a fazer sentido;

6. A morte de Cristo às mãos dos judeus e as próprias perseguições e matanças a este povo passavam a fazer sentido;

7. A perda da independência de Portugal durante 60 anos e a subsequente Restauração pelo rei D. João IV e não por seu pai D. Teodósio ou por D. Sebastião passavam a fazer sentido;

8. A sua própria vida, de Pe. António Vieira - nascido em Lisboa mas criado na Baía, em conjunto com o impulso juvenil de servir os jesuítas -, passava a fazer sentido.

E que sentido fazia? O sentido que Pe. A. Vieira encontrara em Amesterdão fora o sentido total da história e do mundo concentrado num único ano, 1666, e numa única teoria englobalizadora, o Quinto Império do Mundo ou o Reino de Cristo Consumado. E tão forte era a sua convicção na posse do mistério da humanidade, que não hesitará, posteriormente, em defender publicamente que o rei D. João IV, tal como Cristo, terá de ressuscitar para que o Reino de Cristo Completo e Consumado ou Quinto Império se cumpra e generalize por toda a Terra.

O primeiro estudo que chama a atenção para a real importância da estadia de Pe. António Vieira, em Amesterdão, para a construção do edifício profético deste autor é de 1972, pertence a António José Saraiva e foi publicado em *Studia Rosenthaliana*, justamente em Amesterdão⁵². Já então existia a obra

⁵² Posteriormente incluído em António José Saraiva, "António Vieira, Menasseh ben Israel e o Quinto Império", in *História e Utopia ...* ed. cit., pp. 75-107. Como complemento, devem ler-se Yosef Kaplan, *Judíos Nuevos en Amsterdam*, ed. cit.; David Franco Mendes - J. Mendes dos Remédios, *Os Judeus Portugueses em Amesterdão* (fac-símile das edições de 1911 e 1975), estudo introdutório de Manuel Cadafaz de Matos e Herman Prins Salomon. Lisboa: Ed. Távola Redonda, 1990.

citada de Raymond Cantel, um óptimo estudo sobre a história e o profetismo, mas é indubitavelmente A. J. Saraiva que, vivendo então em Amesterdão e tendo acesso a um conjunto de livros de autores judaicos publicados no século XVII, destaca as semelhanças entre o espírito profético de M. ben Israel e o de Pe. António Vieira, sendo que este começa a escrever a *História do Futuro* em 1649⁵³, isto é, no ano imediatamente a seguir ao do regresso da Holanda. O biógrafo de Pe. António Vieira, Lúcio de Azevedo, confere uma importância menor ao encontro entre o rabi judaico e Pe. António Vieira. No entanto, Hernâni Cidade, que, em conjunto com António Sérgio, fizera editar as *Obras Escolhidas de Pe. A. Vieira* na Editora Sá da Costa, e, antes, nas comemorações dos 250 anos da morte deste, editara os *Sermões* na Agência Geral do Ultramar, e, ainda, em 1953, conseguira publicar na Livraria Progresso, da Baía, Brasil, a *Defesa de Pe. António Vieira face à Inquisição*, realça desde logo a importância deste estudo de A. J. Saraiva, chamando a atenção para ele numa recensão crítica na *Colóquio Letras*⁵⁴.

Em síntese, que novidades traz ao pensamento de Pe. António Vieira o encontro numa estalagem entre este e M. ben Israel, depois de ter ouvido o rabi judaico de origem portuguesa na sinagoga de Amesterdão? Segundo A. J. Saraiva, podem resumir-se em dois aspectos:

1. A Questão das 10 Tribos Perdidas de Israel - Pe. A. Vieira ficou a saber que a Tribo de Ruben, uma das 10 Tribos perdidas de Israel, fora encontrada, em 1644, nos planaltos da Colômbia pelo mercador Aarão Levy, de nome português originário António de Montesinos - sinal miraculoso anunciador do fim dos tempos, já que Bandarra, seguindo o pensamento profético judaico, anunciara

nos seus versos ser a Tribo de Ruben a primeira a ser encontrada;

2. A Questão do Messias - O Messias judaico é um homem entre os homens, não é um filho de Deus; é um libertador e um justiceiro; será o desencadeador do regresso de todos os judeus à Terra Santa onde, enfim, se tornarão membros de uma comunidade próspera e feliz. Este Messias humano ainda não veio. Pe. António Vieira teria assim concluído que a doutrina cristã, de índole eminentemente espiritual, não exclui a doutrina judaica sobre o Messias, de índole eminentemente temporal. A ligação entre a vinda do Messias e as profecias de Daniel também deveria ter sido objecto de disputa entre os dois pensadores. M. ben Israel afirmava que a pedra que parte a estátua no sonho de Nabucodonossor é o Messias, que quebraria o Quarto Império, o da Igreja Romana, e levantaria o reino dos justos, o Quinto Império terrestre dos judeus. A Igreja Católica considerava que o novo império do mundo depois do império romano da Igreja só poderia ser um Império espiritual, celeste, que se iniciaria depois do Apocalipse. Nasce, assim, uma forte divergência entre ambos: para os judeus, o Império do Messias será um Império terrestre e temporal, tendo como centro Israel; para o Pe. António Vieira de 1647/8, representando o pensamento católico, o Império do Messias será necessariamente um Império celeste anunciado com o fim dos tempos e o segundo regresso de Cristo.

Três fortes conclusões deveriam ter sido retiradas por Pe. António Vieira deste encontro:

1. Bandarra tivera razão: como ele profetizara, cerca de 100 anos antes, a primeira Tribo a aparecer foi a de Ruben;

⁵³ Sobre a questão de saber se, em 1649, Pe. A. Vieira estava escrevendo a *História do Futuro* ou o início da *Clavis Prophetarum*, cf. palavras do próprio Vieira em *Os Autos do Processo de...* ed. cit, p. 55; no entanto, comentadores presumem ter sido engano de Vieira, que se encontrava preso e sem os "seus papéis", e que a *Clavis* ... não teria sido iniciada antes de 1663. Assim, seria a *História do Futuro* que Vieira iniciou no seu regresso de Holanda, em 1649.

⁵⁴ Cf. Hernâni Cidade, "Vieira à Luz de um Recente Estudo de António José Saraiva", in *Colóquio-Letras*. Lisboa: Ed. F. Calouste Gulbenkian, nº 12, Março de 1973.

2. Os diversos sinais catastróficos que sucediam e se anunciavam por toda a Europa, como a ameaça latente do Turco invadir a Áustria e dominar a Itália e a terra papal e os príncipes católicos, adversos uns contra os outros (Guerra de Espanha contra a França; Espanha a querer dominar Portugal), deviam ser interpretados como sinais do fim dos tempos;

3. A leitura profética que Pe. António Vieira próprio fizera da História de Portugal, em 1642, deveria ser unida à leitura profética judaica e, cruzadas ambas as interpretações, deveriam formar o corpo total da teoria do Quinto Império.

Em 1649, iniciando a escrita da *História do Futuro*, que nunca terminará, Pe. A. Vieira começa a dar forma de letra ao trabalho de exegese bíblica em que fundamentará toda a estrutura profética da teoria do Quinto Império.

5. Teoria profética de Pe. António Vieira segundo *Esperanças de Portugal*

Como evidenciámos, o espírito profético em Pe. António Vieira emerge de uma confluência e fusão entre duas correntes messiânicas existentes em Portugal na primeira metade do século XVII:

1. O sebastianismo/joanismo, com base nas *Trovas de Bandarra*, primeiro difundidas em manuscrito e, a partir de 1603, em livro impresso, com a edição de D. João de Castro (neto), de tendência

claramente sebastianista, e a partir de 1644, com a edição de Nantes de D. Vasco Luís da Gama, edição que identifica o Encoberto com D. João IV;

2. O messianismo judaico, de forte expressão no interior das comunidades sefarditas do Mediterrâneo e da Europa Central e com reflexos entre nós através do criptojudáismo. Neste caso, o texto fundamental continua a ser o das *Trovas de Bandarra*, embora a sua interpretação identifique o Encoberto, não com um rei português, mas com o Messias; a este livro, deve juntar-se toda a vasta literatura judaica que o Pe. António Vieira teve oportunidade de se informar durante a sua estadia em Amsterdão, principalmente o manuscrito do livro de Menasseh ben Israel, *Esperança de Israel*.

Assim, evidenciar-se-á o corpo doutrinário do espírito profético de Pe. António Vieira através de dois textos: o conteúdo da carta de 1659 deste autor ao Bispo Eleito do Japão, o jesuíta André Fernandes, carta intitulada *Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo*, pela autoria da qual Pe. António Vieira foi chamado a depor à Inquisição em 1663; basear-nos-emos igualmente nas duas "Representações" apresentadas pelo Pe. António Vieira ao Tribunal da Inquisição como sua defesa e vulgarmente conhecidas pelo título *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*.

Começemos pela análise de *Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo*.

5.1. O QUE BANDARRA PROFETIZOU

5.1.1. O QUE PROFETIZOU E JÁ FOI CUMPRIDO

| VERSOS | ACONTECIMENTOS |
|---|--|
| <p>1. Antes que cerrem os quarenta Erguer-se-á grã tormenta Do que intenta, Que logo será mansada, E tomarão entrada De calada] Não terão quem os afoite⁵⁵</p> | <p>Revolta do Manuelinho, em Évora, em 1637, em que o povo, instigado por pregadores jesuítas, contestou o poder castelhano em Portugal.</p> |
| <p>2. Já o tempo desejado É chegado, Segundo o firmal assenta, Já se chegam os quarenta Que se ementa Por um doutor já passado, O Rei novo é levantado. Já dá brado, Já assoma sua bandeira Contra a grifa parideira, Lagomeira Que tais pastos tem gostado⁵⁶.</p> | <p>Restauração e aclamação de D. João IV. "grifa parideira" é Castela, que por meio de casamentos veio a herdar Portugal. "Grifa" - leão e águia simbolizados nos escudos de Castela.</p> |
| <p>3. Saia, saia esse Infante Bem andante, Seu nome é D. João. Tire e eleve o pendão Glorioso e triunfante⁵⁷.</p> | <p>O novo rei chama-se D. João e é de casa de Infantes.</p> |
| <p>4. Não acho ser deteúdo o agudo, Sendo ele o instrumento; Não acho, segundo sento O Excelente Ser falso no seu escudo; Mas acho que o lanudo Mui sisudo Que arrepelará o gato, E fá-lo murar o rato, de seu fato Leixando-o todo desnudo⁵⁸.</p> | <p>Marquês de Montalvão (Maranhão) é fiel a D. João IV; ordena de imediato a aclamação popular da Restauração; Bandarra sente que ele é excelente, mas a mulher e os filhos traíram D. João IV. Conde de Aveiras (Índia) é indeciso, o povo aclama o novo Rei, mas ele "arrepela": o gato indeciso a caçar o rato. Conde de Aveiras, muito cabeludo, veio riquíssimo da Índia, deixando-a "desnuda".</p> |

⁵⁵ Pe. António Vieira. "Esperanças de Portugal. Quinto Império do Mundo", in *Obras Escolhidas*, ed. cit., p. 5.

⁵⁶ Idem, *ibidem*, p. 6.

⁵⁷ Idem, *ibidem*, p. 7.

⁵⁸ Idem, *ibidem*, pp. 8-9.

5. Não tema o Turco, não,
Nesta sezão,
Nem o seu grande mourismo,
Que não conheceu baptismo,
Nem o crismo,
É gado de confusão ...⁵⁹

Constatação que a vitória sobre o Turco ainda há-de demorar; primeiro D. João terá que restabelecer o reino.

6. O Rei novo é acordado.
Já dá brado,
Já ressoa o seu pregão,
Já Levi lhe dá a mão,
Contra Sichem demandado⁶⁰.

Quando chegar o tempo da luta directa contra o Turco, D. João IV há-de ressuscitar, Levi, o Papa, há-de reconhecê-lo (1669) e ambos lutarão com Sichem, o Turco, que domina Jerusalém.

7. Vejo subir um Infante
No alto de todo o lenho⁶¹.

Infante D. Afonso, porque o príncipe, o primogénito, D. Teodósio, morreu. o "lenho" é a parte da "roda triunfante" que é a vida: a vida deu mais uma volta.

8. Vejo subir um Fronteiro
Do reino de trás da serra,
Desejoso de pôr guerra
esforçado cavaleiro⁶².

O Fronteiro é João de Vasconcelos, Mestre de Campo General e Governador de Armas do Alentejo que é esforçado e desejoso de batalhar, mas comandante inábil.

9. Este será o primeiro
Que há-de pôr o pendão
Na cabeça do dragão,
Derrubá-lo por inteiro⁶³.

Profecia do futuro - o "Dragão" é o Turco, que vem do Oriente, e D. João IV há-de vencê-lo.

5.1.2. O QUE PROFETIZOU E AINDA NÃO FOI CUMPRIDO

10. Vejo, vejo, direi vejo,
Agora que estou sonhando
Semente de El-Rei D. Fernando
Fazer um grande despejo,
E sair com grão desejo,
E deixar sua vinha,
E dizer: "esta casa é minha,
agora que cá me vejo"⁶⁴.

D. João IV é quarto neto do rei D. Fernando de Espanha;

Parte com "grão desejo" para Jerusalém e aqui, na Casa Santa, dirá: "Esta casa é minha".

⁵⁹ Idem, *ibidem*, p. 12.

⁶⁰ Idem, *ibidem*, p. 13.

⁶¹ Idem, *ibidem*, p. 14.

⁶² Idem, *ibidem*.

⁶³ Idem, *ibidem*, p. 16.

⁶⁴ Idem, *ibidem*, p. 19.

11. Vi um grande leão correr,
E fazer sua viagem,
E tomar o porco selvagem
Na passagem
Sem nada lhe defender⁶⁵.
12. Este Rei de grão primor
Com furor,
Passará mar salgado,
Em um cavalo enfreado
E não selado,
Com gente de grão valor.
Este diz que socorrerá
E tirará
Aos que estão em tristura.
Deste conta a Escritura
Que se apura
Que o campo despejará⁶⁶.
13. Também os Venezianos
Com as riquezas que têm,
Virá o Rei de Salém,
Julgá-los por mundanos⁶⁷.
14. Já os lobos são entrados
De alcateia nas montanhas,
Os gados têm esfolados,
E muito alobegados.
Fazendo grande façanha.
O pastor-mor se assanha
E junta seus ovelheiros,
Esperta sua campanha
Socorre os seus pegureiros⁶⁸.
15. A Lua dará grande baixa
Segundo o que se vê nela,
E assim os que têm com ela,
Porque se lhes acaba a taxa.
Abrir-se-á aquela caixa
Que até agora foi cerrada,
E entregar-se-á forçada
Envolta na sua faixa⁶⁹.
- O "leão" é D. João IV;
"Viagem": partida para Jerusalém;
"Porco selvagem": o Turco;
"Passagem": Mediterrâneo.
- D. João IV;
Mediterrâneo;
À frente de uma armada;
Itália que será tomada pelo Turco.
- Os Italianos serão tomados pelos Turcos;
O Turco era Senhor de Jerusalém.
- Os Turcos;
Papa;
Príncipes católicos;
Parece que os Príncipes estão dormindo
face ao perigo do Islão.
- O Islão;
Acaba o tempo prescrito; simboliza o fim
do Império Otomano.

⁶⁵ Idem, *ibidem*, p. 20.

⁶⁶ Idem, *ibidem*.

⁶⁷ Idem, *ibidem*, p. 21.

⁶⁸ Idem, *ibidem*.

⁶⁹ Idem, *ibidem*, p. 22.

16. Um grande leão se erguerá,
E dará grandes bramidos;
Seus brados serão ouvidos
A todos assombrará;
Correrá e morderá
E fará mui grandes danos,
E nos reinos africanos
A todos sujeitará.
Entrará mui esforçado,
Será de toda a maneira;
De cavalos de madeira
Se verá o mar coalhado,
Passará e dará brado.
Na Terra da Promissão
Prenderá o velho cão
Que anda mui desmandado⁷⁰.

D. João IV;

Armada dos Príncipes Católicos;

Terra Santa será libertada;
O Sultão Turco.

17. Já o leão é esperto
Mui alerta,
Já acordou, anda caminho,
Tirárá cedo do ninho
O porco; e é mui certo,
Fugirá pelo deserto
Do leão e seu bramido;
Demonstra que vai ferido
Desse bom rei Encoberto⁷¹.

D. João IV;

Turco;
Os exércitos turcos fogem, são derrotados;

D. João IV.

18. Ó senhor tomái prazer,
Que o grão porco selvagem
Se vem já do seu querer
Meter em vosso poder,
Com seus portos e passagem⁷².

Turco;

O Sultão submete-se finalmente a D. João IV;
A Terra santa é libertada.

19. Tanja-se a gaita maior,
Junte-se todo o rebanho,
Eu com o vosso pastor
Com mui grã soma de amor
Vamos a partir o ganho.
Tudo nos é sofranganho,
Montes, vales e pastores;
Descansai, ó bailadores,
Que não entre aqui estranho⁷³.

Alegria da vitória sobre o Islão;
Os Príncipes Católicos;
D. João IV e o Papa;

Dividir as terras conquistadas;

Não volte aqui o Turco.

⁷⁰ Idem, *ibidem*, pp. 22-23.

⁷¹ Idem, *ibidem*, p. 24.

⁷² Idem, *ibidem*.

⁷³ Idem, *ibidem*, pp. 24-25.

20. Sus! Antes de mais extremos
Baile Fernando e Constança,
E pois que já tudo vemos,
Pelo bem que lhe queremos
Seja ele o mestre de dança⁷⁴.

"Constança": Constantinopla; "Fernando":
nome suposto de D. João IV ou, então, seu
novo nome de depois de ressuscitado porque
O Encoberto terá nome de ferro (Ferrante).

21. De quatro reis, o segundo
Levará toda a vitória⁷⁵.

D. João IV ressuscitado pode tomar o nome
de Fernando, o Segundo.

22. De perdões e orações
Irá fortemente armado,
Dará nele Santiago.
Na volta que faz depois
Entrará com dois pendões
Entre porcos sedeúdos
Com fortes braços e escudos
De seus nobres infanções⁷⁶.

D. João IV regressará e entrará na Europa ou
em Portugal com "dois pendões": Rei de Portu-
gal e Imperador de Constantinopla.

23. Dizei, Senhor, poderemos
Ao grão-pastor falar?⁷⁷

Regresso das 10 Tribos perdidas de Israel. É o
Rei D. João IV que as apresentará ao Papa.

24. Portugal tem a bandeira
Com cinco quinas no meio,
E segundo ouço e creio
Ele é a cabeceira;
Tem das chagas a cimeira
Que em Calvário lhe foi dada,
E será rei da manada
Que vem de longa carreira⁷⁸.

Portugal e D. João IV serão os "cimeiros" do poder
temporal do V Império;

Portugal converterá a "manada": as 10 Tribos
de Israel.

25. Vejo erguer um grão rei
Todo bem-aventurado,
E será tão prosperado
Que defenderá a grei;
Este guardará a lei
De todas as heresias,
Derrubará as fantasias
Dos que guardam o que não sei⁷⁹.

D. João IV como imperador temporal
do Reino de Cristo Consumado;

Será o guardião secular e civil contra todas
as heresias; o Papa será o imperador espi-
ritual.

26. Todos terão um amor,
Assim gentios e pagãos
Como judeus e cristãos,
Sem jamais haver error.
Servirão a um só senhor,
Jesus Cristo que nomeio;
Todos crerão que já veio
O ungido Salvador⁸⁰.

O V Império tem como condição a conversão
universal de gentios, judeus e hereges. Acabam os
"erros" e todos adorarão a Cristo como o
único Senhor;
Os judeus igualmente acreditarão, para sempre,
que o Messias é Cristo.

⁷⁴ Idem, *ibidem*, p. 25.

⁷⁵ Idem, *ibidem*, p. 27.

⁷⁶ Idem, *ibidem*, p. 28.

⁷⁷ Idem, *ibidem*.

⁷⁸ Idem, *ibidem*, p. 34.

⁷⁹ Idem, *ibidem*, p. 35.

⁸⁰ Idem, *ibidem*.

A questão imediatamente tratada por Pe. António Vieira é a de persuadir o Bispo do Japão, a quem a carta fora endereçada, que o Rei que vencerá

os Turcos e submeterá o mundo ao Quinto Império é, de facto, o rei D. João IV. Os seus argumentos são explanados a seguir.

5.2. PROVAS DE QUE D. JOÃO IV SERÁ O V IMPERADOR DO MUNDO⁸¹

| AFIRMAÇÕES DE BANDARRA | FACTOS HISTÓRICOS |
|--|--|
| 1. O rei é semente de El-Rei D. Fernando | D. João IV é o 4º neto de D. Fernando; |
| 2. Este rei será novo | D. João IV é um novo rei; nunca antes o fora; |
| 3. Rei levantado no ano de quarenta | Em 1640 foi a aclamação; |
| 4. Rei feliz e bem andante | Sempre foi "felicíssimo"; |
| 5. O seu nome é "João" | Justamente o nome do novo rei; |
| 6. O rei seria reconhecido nas "conquistas" | D. João IV foi reconhecido nos territórios conquistados; |
| 7. Faria guerra a Castela; | Sempre a fez em todo o seu reinado; |
| 8. Rei "mui excelente" | Rei de facto excelente; |
| 9. Rei que não é de "casta goleima" | D. João IV não é descendente da Casa de Áustria (casta de "gulosos e comilões"); |
| 10. Rei novo é primo e parente de reis | D. João IV é primo de três reis da Europa e parente dos demais; |
| 11. Rei que vem de alta semente | D. João IV descende dos reis de Portugal; |
| 12. Rei que descende dos reis de Levante até Poente | D. João IV descende dos reis de Portugal e Castela (Poente) e dos reis de Nápoles e Sicília (Levante); |
| 13. Rei que tem um irmão bom capitão e que se desconhece a irman- dade | O irmão D. Duarte é bom capitão, mas "não sabemos quão seu irmão é El-Rei em ser bom capitão"; |

⁸¹ *Idem, ibidem*, pp. 43-45.

| | |
|---|---|
| 14. O novo Rei é da terras e comarca | D. João IV é das terras da comarca porque é natural de Vila Viçosa; |
| 15. Rei guardador da lei e da justiça | O que fez D. João IV; |
| 16. Rei que não será recebido pelo Papa até um certo tempo | D. João IV não foi reconhecido pelos três pontífices; |
| 17. Rei que, mesmo aclamado pela boca, não será seguido pelo coração de todos | O que aconteceu depois da Restauração; |
| 18. Rei que há-de ser todo perfeito | Quando El-Rei ressuscitar há-de ser todo perfeito. |

5.3. PROVAS DE QUE O ENCOBERTO É D. JOÃO IV E NÃO D. SEBASTIÃO⁸²

Seguidamente, Pe. António Vieira questiona-se se algumas daquelas características não poderiam ser convenientes com a figura de D. Sebastião reaparecido

ou, mesmo, ressuscitado. Ao seu modo particular de escrever, elabora 14 polarizações contrastantes para provar que só D. João IV pode ser o Encoberto.

| BANDARRA | D. SEBASTIÃO | D. JOÃO IV |
|----------------------------------|------------------------|-----------------|
| 1. Rei novo | Rei velho | Rei novo; |
| 2. Seu nome é João | Não é | É; |
| 3. Rei novo é infante | Príncipe | Infante; |
| 4. Rei bem andante e feliz | Infelicitíssimo | Sim; |
| 5. "Saia, Saia", diz Bandarra | "Não saia, não saia" | "Saia, saia"; |
| 6. Não é da "casta goleima" | É da Casa de Áustria | Não é; |
| 7. Primo e parente de reis | Neto de reis; | Primo de reis; |
| 8. Tem um irmão bom capitão | Não teve irmãos vivos; | D. Duarte; |
| 9. É das terras da Comarca | É da capital, Lisboa | É de V. Viçosa; |
| 10. Guerra com Castela | Não teve | Teve; |
| 11. Justiceiro | Força e valentia | Justo; |
| 12. Não reconhecido pelos Papas | Sim | Não; |
| 13. "Lhe não achou nenhum senão" | Perdeu-nos | Sim; |
| 14. Semente de Rei D. Fernando | Sim | Sim. |

Logo, com excepção da última prova, que também é conveniente a D. Sebastião, todas as restantes

se inclinam para a identificação entre D. João IV e o Encoberto.

⁸² Idem, *ibidem*, pp. 357-358.

5.4. A ARQUITECTÓNICA DO QUINTO IMPÉRIO

Para efeitos de apresentação, figura-se a arquitectónica do Quinto Império em 7 momentos diferenciados:

5.4.1. O QUE É O QUINTO IMPÉRIO

O Quinto Império consiste no estado perfeito e realizado ou consumado do Reino de Cristo em todo o mundo; é o reino em que todos os Príncipes e nações e povos viverão em paz e segurança, cessarão todas as guerras, as comunidades serão boas observantes da lei divina, sendo Cristo adorado e obedecido por todos⁸³; pressupõe-se que a justiça seja universal, o bem-estar pleno e todas as qualidades humanas negativas desaparecerão.

5.4.2. EM QUE FONTES SE INSPIRA A TEORIA DO QUINTO IMPÉRIO

São quatro as fontes de que Pe. António Vieira se serve:

1. No *Livro de Daniel* onde se narra o sonho da estátua de Nabucodonossor e a sua interpretação pelo profeta Daniel⁸⁴;

2. No mesmo Livro, a interpretação das Quatro Bestas saídas do mar correspondentes aos Quatro Impérios⁸⁵;

3. A visão das Quatro Carroças do profeta Zacarias⁸⁶;

4. Diversos versos das *Trovas* do Bandarra, principalmente as referentes ao Encoberto identificado como D. João IV, já atrás enunciados.

5.4.3. ONDE SE LOCALIZARÁ O QUINTO IMPÉRIO

O Quinto Império localizar-se-á na Terra, na totalidade geográfica da Terra, e não no Céu segundo a ortodoxia católica⁸⁷.

5.4.4. QUANDO SE CUMPRIRÁ O QUINTO IMPÉRIO

A resposta a esta questão deve ser dividida em quatro níveis diferentes:

a. Relação temporal de continuidade com a actualidade:

- Por sua vez, o processo de realização integral do Quinto Império divide-se em três sucessividades temporais:

a.1. Império de Cristo Incoado - correspondente ao passado, desde o nascimento de Cristo até ao momento da expansão da igreja por todo o mundo;

a.2. Império de Cristo Incompleto - correspondente à actualidade de Pe. António Vieira;

a.3. Império de Cristo Completo ou Consumado - correspondente à plena realização do poder de Cristo por todo o mundo⁸⁸.

- A plena realização do Quinto Império opera-se em momentos sucessivos:

a.4. Primeiro, convertem-se os gentios ou povos gentílicos;

a.5. Depois, convertem-se as nações judaicas⁸⁹;

⁸³ Pe. António Vieira, *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*. Salvador: Bahia. Livraria Progresso, 1957, I vol., p. 22 e ss.

⁸⁴ Idem, *ibidem*, p. 235.

⁸⁵ Idem, *ibidem*, pp. 236-237, vol. II, p. 6.

⁸⁶ Idem, *ibidem*, p. 238.

⁸⁷ Idem, *ibidem*, p. 257.

⁸⁸ Idem, *ibidem*, p. 271 e ss.

⁸⁹ Idem, *ibidem*, pp. 313 e 334.

a.6. Todas as heresias serão combatidas e eliminadas;

a.7. Então, nascerá simultaneamente em toda a Terra o Reino de Cristo Consumado⁹⁰.

b. Efectivação da transição entre o Reino de Cristo Incompleto e Completo:

b.1. Haverá um dilúvio de sangue como se fosse um novo baptismo, ou seja, uma mortandade anterior (pressupõe-se que a partir da guerra contra o Turco)⁹¹;

b.2. Cada vez maior vocação de padres⁹²;

b.3. Orações a Cristo;

b.4. Orações à Virgem Maria⁹³;

b.5. Através da difusão da palavra de Cristo pelos Pregadores⁹⁴;

b.6. Pela iluminação do Espírito Santo⁹⁵;

b.7. Pelo poder militar dos reinos cristãos (D. João IV)⁹⁶;

b.8. Através de milagres⁹⁷.

c. Quanto tempo dura o Quinto Império:

Não se sabe⁹⁸.

d. Quando acaba o Quinto Império:

O Quinto Império terminará com o aparecimento do Anti-Cristo⁹⁹.

O domínio do Anti-Cristo durará 45 dias¹⁰⁰.

5.4.5. QUEM PROMOVE O QUINTO IMPÉRIO

Dois futuros Imperadores serão destinados a promover o Quinto Império:

a. O Sumo Pontífice - Imperador Espiritual;

b. O Rei D. João IV- o Imperador temporal¹⁰¹.

5.4.6. O QUE ACONTECE QUANDO SE INICIAR O QUINTO IMPÉRIO

Vários prodígios acontecerão:

1. Toda a Terra e todas as gentes serão reconvertidas a Cristo¹⁰²;

2. Todos os reis e reinos se sujeitarão a Cristo¹⁰³;

3. Os judeus regressarão à sua Terra Prometida¹⁰⁴;

4. Constatar-se-á que o Messias dos Judeus não é o Messias dos Cristãos; logo, poderão harmonizar-se ambos os Messias - o primeiro, de carácter temporal; o segundo, espiritual¹⁰⁵;

5. As 10 Tribos perdidas de Israel serão encontradas na Terra Incógnita ou Austral¹⁰⁶.

⁹⁰ Idem, *ibidem*, p. 286.

⁹¹ Pe. António Vieira. "Esperanças de Portugal. Quinto Império do Mundo", in *Obras Escolhidas*, ed. cit., p. 65.

⁹² Pe. António Vieira. *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, ed. cit., II vol., p. 50.

⁹³ Idem, *ibidem*, p. 51.

⁹⁴ Idem, *ibidem*, p. 52.

⁹⁵ Idem, *ibidem*, p. 53.

⁹⁶ Idem, *ibidem*, p. 55.

⁹⁷ Idem, *ibidem*, pp. 57 e 60.

⁹⁸ Idem, *ibidem*, p. 218.

⁹⁹ Idem, *ibidem*, p. 236.

¹⁰⁰ Idem, *ibidem*, p. 238.

¹⁰¹ Idem, *ibidem*, II vol., p. 60.

¹⁰² Idem, *ibidem*, I vol., pp. 276-280.

¹⁰³ Idem, *ibidem*, p. 282.

¹⁰⁴ Idem, *ibidem*, pp. 87-245.

¹⁰⁵ Idem, *ibidem*, pp. 147-148.

¹⁰⁶ Idem, *ibidem*, p. 115.

5.4.7. QUAL SERÁ O ESTADO DOS HOMENS NO QUINTO IMPÉRIO

1. O estado de justiça e santidade¹⁰⁷;
2. O estado de paz universal¹⁰⁸;
3. Não existirão gozos carnaís; pelo contrário, existirá um estado de muita sobriedade¹⁰⁹.

Como se constata pelos sete pontos enunciados, a estrutura do Quinto Império recebeu uma sólida influência seja do sebastianismo/joanismo (D. João IV aqui se encontra como futuro Imperador temporal do mundo; as *Trovas* do Bandarra continuam a ser referidas e este autor é considerado um verdadeiro profeta), seja do judaísmo (a referência à imagética simbólica judaica do Antigo Testamento, do Leão de Judá, das 10 Tribos perdidas, do regresso triunfal à Terra Santa, da aceitação do Messias judaico limitado a um condutor político de multidões...).

Com efeito, a obra profética de Pe. António cruza a influência providencialista nacionalista ou sebastianista com a influência profética judaica.

6. O Ano de 1666

Diversos autores judaicos apontavam cabalisticamente um ano determinado para o aparecimento do Messias:

1. Provas pelas *Trovas* de Bandarra¹¹⁰:

- 1.a. É achei no seu contar,
Segundo aqui representa,
Que assim Gad como agar,
Que tudo se há-de acabar,
Dizendo cerra os setenta.

Salomão Molco 1540

Diogo Leão de Castanilha 1540-44

Diogo Mendes 1575

Alguns sebastianistas também apresentavam diversas datas para o reaparecimento de D. Sebastião e demos como exemplo:

Manuel Bocarro Francês 1654

O movimento Sabatista, de Shabbatai Zevi, apontava um ano explícito para o início do processo de reunião de todos os judeus em diáspora e do conseqüente regresso à Palestina;

Shabbatai Zevi 1666

Pe. António Vieira, evidenciando em todos os aspectos as influências das duas correntes atrás citadas, aponta igualmente um ano para o momento inicial de instauração na Terra do Reino de Cristo Consumado ou V Império:

Pe. António Vieira 1666

De facto, esta data emerge como o ano instrumental de viragem entre a 2ª fase do Quinto Império, o Reino de Cristo Incompleto, e a sua plena realização ou Reino de Cristo Consumado. São quatro os grandes argumentos apresentados por Pe. António Vieira tanto em *Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo*, como na sua *Defesa* perante o Tribunal da Inquisição:

Gad são os judeus;
Agar são os agarenos ou turcos;
Quando os anos setenta acabarem,
judeus e turcos estarão reconvertidos.

¹⁰⁷ Idem, *ibidem*, p. 162.

¹⁰⁸ Idem, *ibidem*, p. 205.

¹⁰⁹ Pe. António Vieira, *Os Autos do Processo de Inquisição...*, ed. cit., p. 172.

¹¹⁰ Pe. António Vieira, "Esperanças de Portugal. Quinto Império do Mundo", in *Obras Escolhidas*, ed. cit., pp. 59-62.

- 1.b. E depois delas entrarem,
Tudo será já sabido;
Aqueles que aos seis chegarem,
terão quanto desejarem,
E um só Deus será conhecido.
- 666: o nº da Besta no *Apocalipse*;
Era dos seis: os anos 60;
Era dos seis: em 666 entram três seis;
Logo: só um Deus reinará.
- 1.c. E nestes seis
Vereis cousas de espantar
(...)
Desde seis até setenta
que se amenta
Do rei que virá livrar.
- Novamente a era dos seis;
Declaração expressa de que é durante a
década de sessenta que tudo se irá
consumar.
- 1.d. Vejo quarenta e um ano
Pelo correr do planeta,
Pelo ferir do cometa
Que demonstra ser grão dano.
- Dez. 1618 a Jan. 1619: apareceu o
último cometa; $1619 + 41 \text{ anos} =$
 $= 1660$: início dos sessenta;
“grão dano” porque tudo vai mudar.
- 1.e. Trinta e dois anos e meio
Haverá sinais na terra.
A Escritura não erra,
Que aqui faz o conto cheio.
Um dos três que vem arreio,
Demonstra grande perigo,
Haverá açoute e castigo
Em gente que não nomeio.
- “Contos cheios” são nºs que acabam
em 0. Trinta anos duas vezes, e meio
ano duas vezes = 61 anos = desde a
morte de D. Henrique até à aclama-
ção de D. João IV; os três de arreio
são três contos cheios = 30 anos; logo,
 $1640 + 30 = 1670$; isto é, até 1670, “have-
rá açoute e castigo”, “grande perigo”.

2. Provas pelo *Apocalipse*:

2.1. Prova pelo Número da Besta:

No *Apocalipse* de S. João vem referido o número 666 como o número da Besta. Pe. António

Vieira, contra a ortodoxia católica, não interpreta a Besta como o Anti-Cristo, mas como a deflagração final do mundo antes do Quinto Império. O Anti-Cristo aparecerá no momento final do Quinto Império para assistir à total eliminação do mal e à eterna glorificação de Cristo¹¹¹.

¹¹¹ Pe. António Vieira. *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, ed. cit., II vol., pp. 14-15.

2.2. Prova pelo nome de Mahomet:

Mahomet é o fundador do Islamismo ou Maometismo. Se se recorrer à forma do genitivo grego de Maomé, sem o “agá”, ligando cada letra grega, língua em que foi escrito o *Apocalipse*, ao algarismo, ou ao número respectivo, que neste alfabeto grego corresponde à numeração da cabala – isto é, cada letra do alfabeto corresponde a um número específico –, temos 666.

| | | | | | | | |
|----|---|----|----|---|-----|----|----------------------|
| M | A | O | M | E | T | I | S |
| 40 | 1 | 70 | 40 | 5 | 300 | 10 | 200 ¹¹² . |

2.3. Prova pela idade de Cristo:

Cristo viveu 33 anos e três meses. No *Apocalipse*, Cap. 9, é interpretado que a heresia de Lutero durará “5 meses”, sendo que nestes “meses” cada dia corresponde a 1 ano.

Efectuados os cálculos, Pe. António Vieira chegará ao número 1665, logo, perto da “era em que estamos” (1666)¹¹³.

3. Provas por Sinal transcrito no *Livro de Daniel*

No *Livro de Daniel* é citado o domínio do *cornu parvum* sobre o mundo; este é identificado por inúmeros autores como o Império Otomano. No Livro, o anjo diz a Daniel que esta tirania duraria “tempo e tempos e metade de tempo”. Ora, segundo Pe. A. Vieira, fundado em outros autores, “tempo” significa 100 anos e, conseqüentemente, metade de

“tempo” significa 50 anos e “tempos” (plural) significa o dobro de 100 anos.

Assim, temos:

$$100 + 200 + 50 = 350 \text{ anos}$$

Como o Império dos Muçulmanos começou cerca de 1300, então:

$1300 + 350 = 1650$ anos, isto é, “pouco mais ou menos o tempo da era de 1660 e do ano de 1666, em que estamos”¹¹⁴.

4. Prova pelo Testemunho de Mahomet

O próprio Mahomet teria dito que o seu reino duraria mil anos; como, contando-se o tempo árabe, o seu reino começou cerca de 630, então 1630 perfaz mil anos de duração¹¹⁵.

Bem, que irá acontecer ao longo da década de sessenta até ao culminar do ano de 1666? Pe. António Vieira em *Esperanças de Portugal* aponta seis grandes prodígios:

OS SEIS PRODÍGIOS ENTRE 1660 E 1666¹¹⁶

1. Na Península Ibérica, ver-se-á o rei de Portugal ressuscitado (D. João IV) e o reino de Castela dominado e vencido;
2. Em Itália, ver-se-á o Turco “barbaramente vitorioso” e, depois, desbaratado e posto em fuga;
3. A Europa assistirá à geral “suspensão” das armas entre todos os Príncipes cristãos, católicos e não católicos;
4. Ver-se-á “ferver o mar e a terra” em armadas e exércitos contra o Turco;

¹¹² Idem, *ibidem*, pp. 15 e 261.

¹¹³ Idem, *ibidem*, pp. 257-258.

¹¹⁴ Idem, *ibidem*, p. 256.

¹¹⁵ Idem, *ibidem*.

¹¹⁶ Pe. António Vieira. “Esperanças de Portugal. Quinto Império do Mundo”, in *Obras Escolhidas*, ed. cit., pp. 64-65.

5. Na África e na Ásia, e nas partes ocupadas da Europa, o Império Otomano será eliminado e El-Rei de Portugal, D. João IV, será nomeado Imperador de Constantinopla;

6. As 10 Tribos de Israel, “desaparecidas há dois mil anos”, reaparecerão e adorarão a Cristo, reconhecendo-o como o Messias espiritual.

Devido à acumulação de provas desde 1644, em 1663 é definitivamente instaurado um processo contra Pe. António Vieira pela Inquisição; em 1665, Pe. António Vieira é preso em Coimbra e, depois, a seu pedido, segue para um mosteiro perto do Porto.

1666, em vez de se ter tornado um *annus mirabilis*, tornou-se, de facto, um *annus horribilis*: Pe. António Vieira esteve todo o ano preso, redigindo

a sua *Defesa* perante o Santo Ofício e o ano passou-se sem que um daqueles acontecimentos tivesse sucedido. Mesmo evidenciando-se o total fracasso das suas profecias, Pe. António Vieira nunca as alterou, limitando-se a aclimatá-las à circunstancialidade do tempo: quando, 22 anos depois, em 1688, nasceu o Príncipe D. João, filho de D. Pedro II, Pe. António Vieira desenterra o seu espírito profético e, em sermão famoso, aplica ao Príncipe e ao seu nascimento o mesmo pensamento que aplicara a D. João IV, só que... o *Sermão*¹¹⁷ de Vieira é de 16 de Dezembro de 1688, na Baía, e o Príncipe, que seria finalmente o Messias temporal do Quinto Império, tendo nascido em Agosto, morrera em Setembro sem que, em Dezembro, nada se soubesse ainda no Brasil...

Azenhas do Mar, Sintra, 15 de Julho de 2008.

¹¹⁷ Pe. António Vieira, “Palavra de Deus Empenhada e Desempenhada - Desempenhada no Sermão de Acção de Graças pelo Nascimento do Príncipe D. João”, in *Sermões* (Estudo Biográfico e Crítico de Hernâni Cidade). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1940, Vol. I, pp. 189-231.

Metáforas e Símbolos Escatológicos no Padre António Vieira

Metaphors and eschatological symbols on Father Antonio Vieira

Paulo BORGES
Universidade de Lisboa

Resumo

É objectivo do presente estudo introduzir a uma reinterpretação das visões imagéticas, simbólicas e dramáticas que fascinam, apaixonam e obcecaram a alma do pregador como indicadores proféticos do iminente advento da plenitude teândrico-cósmica e escatológica que designou como Quinto Império ou Reino de Cristo na terra consumada. A partir do levantamento dos seus fundamentos teológico-filosóficos, problematizando-os a partir do que o próprio autor designou como "tentações da esperança", visamos assim averiguar até que ponto na objectivação histórico-institucional e terrena da escatologia quinto-imperial se não projecta e refracta, inconsciente de si mesma, uma experiência mais autêntica da alma, em seu místico e visionário confronto com a simbologia do Infinito e da Totalidade.

Palavras-chave: Padre António Vieira, Quinto Império, Reino de Cristo, Profetismo, Escatologia.

Abstract

This essay aims to be an introduction to a reinterpretation of the imagetic visions, both symbolic and dramatic, that fascinate, impassionate and obsess the preacher's soul as prophetic signs of the impending coming of the theandric-cosmic and eschatological fulness that he called the Fifth Empire or Christ's Kingdom inaugurated on earth. On the basis of its theologic-philosophical foundations, which he questioned based upon what the author himself called "hope temptations", we aim to investigate to what extent a more authentic experience of the soul, in its mystic and visionary confrontation with the symbology of the Infinit and of the Totality, is projected and refracted, unconscious of itself, on the historic-institutional and worldly objectification of the eschatology of the Fifth Empire.

Keywords: Father António Vieira, Fifth Empire, Christ's Kingdom, Prophetism, Eschatology.

Em homenagem a um autor e a uma obra
monumentais pelo que re-velam

Em complemento de uma anterior abordagem, essencialmente conceptual e filosófico-teológica, do sentido do Quinto Império na obra do Padre António

Vieira, é nosso presente intuito, e colhendo fecundas sugestões da saudosa Margarida Vieira Mendes no derradeiro capítulo - "Imagens Totais" - da sua obra

sobre o Jesuíta¹, desenvolver em ordem a uma meditação pessoal a interpretação das *visões imagéticas, simbólicas e dramáticas* que fascinam, apaixonam e obcecaram a alma do pregador como indicadores proféticos do iminente advento da plenitude teândrico-cósmica e escatológica que designou como Quinto Império ou Reino de Cristo na terra consumado², esse “tempo do meio dia de Cristo e do mundo”³ que representa decerto, na história da consciência ocidental, a mais apaixonada e vivida *metamorfose da Cidade de Deus*, tão injustamente ignorada por Gilson no volume consagrado à questão⁴, e tão decisiva na plasmação do imaginário e ideário mítico-messiânicos da identidade cultural portuguesa como desensimesmado lugar da totalidade, do universal e do infinito, conforme o exemplifica a descendência ilustre que, entre outros, pontifica em Fernando Pessoa e Agostinho da Silva. O nosso trabalho, contudo, não atinge aqui o seu pleno desenvolvimento, em termos de extensão e de aprofundamento hermenêutico-reflexivo, devendo considerar-se este texto como de nível ainda preliminar.

I

Na esteira do optimismo bíblico, segundo o critério teológico-exegético de que à superabundância e excesso da “graça” ganha por Cristo sobre a perda por Adão, há-de corresponder um “estado do Mundo” em que ela totalmente se efective, e cerca de vinte anos antes do optimismo metafísico leibniziano postular que *o mundo é o melhor dos possíveis*, Vieira defende, num optimismo escatológico, ser de esperar

como racionalmente mais provável, senão quase necessário, que o mesmo mundo, na sua dimensão terrena, *venha a ser o melhor possível*: “[...] e se onde abundou o delito, como diz S. Paulo, superabundou a graça, e é e foi maior a graça que Cristo nos ganhou do que a que Adão nos perdeu, porque se não há-de esperar com razão em algum estado do Mundo maiores e mais gerais efeitos da mesma graça, do que até o presente se tem experimentado nele?”⁵. Critério que se acompanha daquele outro, igualmente teológico-exegético, de que “acerca das grandezas de Cristo” nada “se há-de negar” que não as contradiga, sendo sempre de afirmar e esperar *o melhor possível*: “Quem negará que o que diz e espera a nossa opinião é muito melhor que o que presume a contrária? Pois onde entrevem [sic] a glória de Deus, e o merecimento e dignidade de Cristo, porque se há-de duvidar o melhor [...]?”⁶. Daí que, por uma correlata ordem de razões, seja de esperar que à universalidade da Lei de Cristo corresponda “algum tempo” em que “em todo o Mundo” ela efectivamente se realize, uma vez que a perfeição destinada ao “todo” não se pode bem conhecer nem realizar em parte, contrariamente ao ideal platónico da *República*, e de algum modo contrariando, diríamos nós, a classificação de *utopia* e *ucronia* que vulgarmente se atribui ao *Quinto Império* vieirino: “Os que não se persuadem a isto, parece que têm por melhor que fique a Lei universal de Cristo sem exercício universal, como República de Platão; porque a forma que é feita para o todo não se conhece nem se logra bem sua perfeição aplicada somente a partes”⁷.

¹ Cf. Margarida Vieira Mendes, *A Oratória Barroca de Vieira*. Lisboa: Editorial Caminho, 1989, pp.491-539.

² Paixão que unifica a totalidade da sua vida e obra, ela permanece viva, apesar do atenuado e quase esbatido lusocentrismo, na sua grande e ainda inédita obra, conforme o atesta o próprio título: *Clavis Prophetarum verum eorum sensum aperiens ad rectam Regni Christi in terris consumati intelligentiam* [a partir daqui: CP], ou simplesmente *De Regno Christi in terris consumato*, conforme o Manuscrito 359 da Biblioteca Gregoriana de Roma, uma das múltiplas versões do texto, que tem sido a por nós utilizada.

³ Cf. *Defesa Perante o Tribunal do Santo Offício* [a partir daqui: DTSO], introdução e notas do Prof. Hernâni Cidade. São Salvador da Baía: Livraria Progresso Editora, 1957, I, p.328.

⁴ Étienne Gilson, *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*. Publications Universitaires de Louvain, 1952.

⁵ Cf. DTSO, II, p.192. O *Discurso de Metafísica*, de Leibniz, data de 1686 e Vieira escreve a *Defesa* entre 1663 e 1667, durante o processo que lhe move o Santo Offício - cf. Hernâni Cidade, “Prefácio”, DTSO, I, pp.XVI-XVII; J. Lúcio d’Azevedo, *História de António Vieira*, II. Lisboa, Livraria Clássica Editora de A. M. Teixeira, 1921, pp. 20-83.

⁶ Cf. DTSO, I, pp.300-301.

⁷ Cf. *Ibid.*, II, p.47.

Releve-se que à lógica do pensamento vieirino, fundada numa ante-racional experiência pística e devocional, preside o que podemos designar como *argumento teo-axiológico*, o qual, numa clara mas problemática transfiguração do anselmiano *argumento ontológico*, já não postula que “*aquilo maior do que o qual não pode ser pensado* não pode existir apenas no intelecto”, tendo que necessariamente existir “também na realidade”⁸, mas antes que *daquilo melhor do que o qual não pode ser pensado* - e *melhor* não somente em si, mas *para todo o outro* - , ou seja, *Deus*, não se há-de esperar senão que venha a existir, antropo-cosmologicamente, *o melhor possível*, não só no plano do intelecto que exegético-profeticamente o vislumbra como no da realidade efectiva. O que, a nosso ver, procede da, aliás bem cristã, criacionista e redentorista, inflação do atributo da infinita Bondade sobre a já neo-platónica ênfatização da infinitude divina. Sendo Deus não já apenas o “Sumo Bem”, que é “tudo quanto é melhor ser do que não ser”⁹, mas ainda o *Sumo Bom*, do qual não há a esperar menos de que *criatural e mundanalmente venha a ser tudo quanto, a tal nível, é melhor ser do que não ser*, é esta profética lógica da esperança - em cujo aparente e exacerbado optimismo, quanto ao que virá a ser, se discerne o dissimulado e radical pessimismo quanto ao que é, ficando implícito que a criação divina não é constitutiva, imediata e perenemente *o melhor possível*, como o defenderá Leibniz - que dirige, obsessivamente, o espírito de Vieira. Tão mais paradoxal-mente quanto é o mesmo espírito que, no “Discurso Quinto” de *As Cinco Pedras da Funda de David*, começando por exortar a que a verdadeira esperança se depure de todos os objectos terrenos e temporais, e se demarque das “esperanças do mundo”, radicaliza a sua ascética exigência ao considerar que, havendo duas formas de esperança a respeito dos próprios “bens celestiais e

eternos”, a “puríssima”, autêntica e “rara” é a que “espera só a Deus” e a mais nenhuns bens, “ainda que celestiais, sobrenaturais e quase divinos”, sendo apenas “pura” a que “espera a Deus” em conjunto com tais bens, a qual, contudo, à luz da primeira, uma vez que busca não só a Deus mas o subjectivo e auto-gratificante usufruto de outros bens que não o Bem, ou seja, “não só a Deus, senão a si mesmo”, pode ser vista como idêntica afinal à esperança “vulgar e de muitos”. Contrariamente, de céu e terra, eternidade e tempo, desprezados como um “nada alto” e um “nada baixo”, não dependerá a felicidade humana que, fruindo-se apenas na auto-suficiência da felicidade divina, a ela se assemelha. Tal como Deus se auto-frui, e a tudo em si, também o “coração” humano verdadeiramente santificado rejubila na esperança de que *nele* tudo terá, posto que o não ame como “Deus da terra e céu, senão enquanto Deus do meu coração”. Melhor ainda, a boa esperança, fonte das obras generosas, é ser o “coração” humano “para com Deus, como o coração de Deus para conosco”, nada querendo ou esperando dele senão a ele, tal como Deus nada busca ou quer do homem senão ao seu ser mesmo¹⁰. À luz desta doutrina espiritual, que na unidade da obra vieirina desvela a tensão entre o pregador asceta e místico - sabedor de que o mundo verdadeira e plenamente só é em Deus, mas que apenas se encontra e frui na exacta medida em que a ele se renuncie e nada se vise senão ao próprio Deus - e o exegeta-profeta do tempo e reino messiânicos - ainda passionalmente iludido pela ânsia de que o mundo, supostamente ausente de e exterior a Deus, se divinize, distendendo como apenas ventura a Presença que nessa mesma dilação perde como instante - , o segundo inferioriza-se ante o primeiro, confirmando-nos a suspeita de que o mais alto e fundo pensamento vieirino reside no sermão, não sendo a monumental escatologia profético-messiânica e quinto-imperial

⁸ Cf. Sto. Anselmo, *Proslogion*, II, tradução, introdução e comentários de Costa Macedo. Porto Editora. 1996, p.23.

⁹ Cf. *Ibid.*, V, p.25.

¹⁰ Cf. *Sermoens* [a partir daqui : S], 15 volumes. Lisboa. 1679-1748, XIV, pp.165-185.



senão a dimensão mais vulgar e exterior, e por isso mais di-vulgada, di-vulgável e influente - veja-se o seu trágico sucesso na maioria dos messianismos laicos da contemporaneidade -, duma obra e dum homem que, tal como a maioria das obras e dos homens, só raramente se mantém à altura do divino em si mesmo.

Quanto às referidas visões e imagens, tidas como proféticas da quinto-imperial plenitude escatológica e intra-terrena, são, num primeiro momento, fundamentalmente três, colhidas na tradição bíblica, se bem que na obra vieirina remetam para outras, bíblicas e canónicas ou não, e todas se desdobrem e multipliquem em figuras derivadas e equivalentes, fruto já duma maior elaboração do profuso imaginário hermenêutico e pessoal do autor. Descrevamo-las.

A primeira, constante em *Daniel*, 2, 27-45, é a do sonho de Nabucodonosor, cujo conteúdo e sentido os magos caldeus se revelam impotentes para adivinhar e só o profeta logra enunciar, revelado que lhe foi o “arcano”, “em visão nocturna”, pela própria divindade, como profecia do “que sucederá nos tempos vindouros”. Nessa visão surge perante o rei uma estátua “enorme”, “extraordinariamente brilhante” e “terrível”, com a “cabeça” de “ouro fino”, o “peito” e “braços” de “prata”, o “ventre” e “quadris” de “bronze”, as “coxas” de “ferro” e os “pés” compostos de “ferro” e “argila”. Enquanto o rei a contempla, desprende-se “uma pedra de uma montanha, sem que interviesse mão alguma”, e, atingindo-a nos pés, tem como efeito a sua total pulverização, bem como a de todos os seus constituintes. Tornados “como a palha miúda das eiras no verão”, o vento arrebatava-os, não deixando deles vestígio algum. Pelo contrário, a pedra transforma-se “numa grande montanha” que enche “a terra inteira”. Seguidamente, Daniel interpreta a visão como figura da sucessão temporal de quatro impérios, a começar pelo de Nabucodonosor, no último dos quais advirá um “reino” que, suscitado pelo “Deus do céu”, não só “suprimirá” os anteriores como “subsistirá para sempre” e “jamais será destruído”.

A segunda visão, presente em *Daniel*, 7, 1-27, é a de um sonho do profeta, em que “os quatro ventos do céu agitavam o mar grande”, ou abissal, enquanto “quatro animais enormes” dele “subiam”. “O primeiro era como um leão” com “asas de águia”. Estas são-lhe “arrancadas” e ele é “erguido da terra” e colocado “sobre dois pés, como um homem”, sendo-lhe “dado um coração humano”. O segundo animal é “semelhante a um urso”, o qual tem “três costelas [...] entre os dentes”. A ele se dirige uma voz que diz: “Levanta-te, devora muita carne”. O terceiro é “como uma pantera”, com “quatro asas de ave no dorso e quatro cabeças”, sendo-lhe “dado o domínio”. Segue-se-lhe um quarto, “terrível, espantoso e extraordinariamente forte”, que tudo come e tritura, calcando o restante “com as patas”. Possuidor de “dez chifres”, entre eles desponta um mais “pequeno” diante do qual os três primeiros lhe são “arrancados”. Possui este chifre “olhos” com semelhança humana e uma boca que vomitava insolências”. Segue-se então, à aparição dos animais, a de um “Ancião”, de vestes “cândidas como a neve” e “cabelos [...] alvos como a lã”, que toma assento num “trono” de “labaredas [...] com rodas de fogo flamejante”, dele “irrompendo” igualmente uma “torrente” de chamas. O “Ancião”, servido e assistido por uma multidão, preside a um “tribunal”, onde os “livros” são “abertos”, o quarto animal morto e cremado e os restantes despojados do “poder”, sendo-lhes fixado o limite de “duração da vida”. Depois, “com as nuvens do céu”, advém uma figura “semelhante a homem”, que é apresentada ao “Ancião”, sendo-lhe “outorgado poder, majestade e império” eternos e tornando-se servido por “todos os povos, nações e línguas”, num “reino” “tal que não será dissolvido”. Finalmente, “um dos presentes” explica ao profeta que os animais prefiguram “quatro reis que surgirão na terra” até que os “santos do Altíssimo” recebam e possuam o “reino”, “eternamente”, dominando “todos os potentados”. O quarto animal será um reino que, diverso dos demais, “devorará toda a terra”, representando os seus dez

chifres dez reis e o chifre com “olhos e boca” um monarca que “abaterá” três dos outros, insurgindo-se contra o “Altíssimo” e pretendendo “exterminar” os seus “santos”, bem como “mudar os tempos e as leis”. Entregues os referidos “santos” ao seu domínio “por um tempo, mais tempos, e metade de um tempo”, o “tribunal” lhe tirará o poder e o destruirá, tão definitivamente como instaurará o “reino” dos “santos”.

Na terceira visão, em *Zacarias*, 6, 1-15, o profeta vê surgirem “quatro carros entre dois montes” de cobre. No primeiro os cavalos são “baios”, no segundo “negros”, no terceiro “brancos” e no quarto “tordilhos” (pelame negro com malhas brancas). Interrogado, o “anjo” que fala com o profeta diz-lhe serem “os quatro ventos do céu, que partem depois de terem estado na presença do Senhor de toda a terra”, dirigindo-se em diversas direcções. Após o que, sem conexão explícita, a palavra de Deus revela que de prata e ouro será feita uma coroa para ser colocada sobre o “sumo sacerdote Jesus, filho de Josedec”, seguindo-se o anúncio de “um homem” que, chamado “Rebento”, “brotará por si e reconstruirá o santuário do Senhor”, vindo a ser entronizado e a reinar em “perfeita harmonia” com um “sacerdote”.

É sabido que Vieira, seguindo uma longa tradição exegética, interpreta estes “três textos capitais”¹¹ como outras tantas profecias, entretanto reveladas pelo “tempo”, considerado o seu “melhor intérprete”¹², da sucessão histórica de *quatro impérios* - Assírio, Persa, Grego e Romano - , figurados nos “quatro metais da estátua”, nas “quatro feras” e nos

quatro carros e cavalos, bem como do final advento do *Quinto* - o “de Cristo e dos Cristãos” - , sendo Cristo figurado na “Pedra”, no “Filho do Homem” e em “Jesus, filho de Josedec”¹³. Coerente com a referência, sobretudo patente no sermão, do “tempo dos quatro impérios profanos do mundo” - se bem que integrado ainda na providencial translação, cósmica e histórico-política, para Ocidente¹⁴ - à fenomenologia da queda adâmica, do mal e logo da própria evanescência ontológica de uma temporalidade cindida da sua fonte e confluyente com o *nada*¹⁵, o Jesuíta destaca, a par da homologia daqueles quatro centros de poder e do seu simbolismo, a alteridade e diferença radicais do *Quinto*: “Porque os quatro Impérios tinham conveniência e semelhança e conexão entre si, e por isso foram representados todos quatro em coisas semelhantes, ou em quatro metais, ou em quatro feras, ou em quatro carroças; mas o Império de Cristo não tem conveniência, semelhança nem conexão alguma com eles, e por isso em todas estas visões foi sempre significado e mostrado em figuras totalmente diversas, e diversíssimas dos outros, e mui particularmente do Romano”¹⁶.

Na sequência de anteriores propostas de reflexão problematizante e crítica, é exactamente essa alteridade e diferença radical que nos parece afirmada por Vieira para logo quedar inassumida e mesmo traída na pretensão a - mediante uma exegese tipológica que, influenciada pela tradição joaquimita, antes substitui a *letra* escriturária por uma outra *letra*, histórica, do que passa dela ao *espírito*, por via anagógica¹⁷ -

¹¹ Cf. *DTSO*, I, p. 250.

¹² Cf. *Ibid.*, p. 236. Cf. também *Livro Antepimeiro da História do Futuro* [a partir daqui : LAHF], edição crítica, nova leitura, introdução e notas por José Van Den Besselaar. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1983, cap. X, pp.105-112.

¹³ Cf. *DTSO*, I, pp. 235-239 e 249-256; *História do Futuro* [a partir daqui : HF], II, in *Obras Escolhidas*, prefácios e notas de António Sérgio e Hernâni Cidade, IX. Lisboa: Sá da Costa, pp.6-46 (a mais pormenorizada exegese das três visões proféticas); *CP*, liv. 1º, cap. 3º, 5, pp.41-44.

¹⁴ Cf. *S*, XIII, pp.210-211.

¹⁵ Cf., entre outros lugares, *S*, V, pp.4-25; VI, pp. 393-394 e 407; X, pp.264-267. Cf. o nosso *A Plenificação da História em Padre António Vieira - Estudo sobre a ideia de Quinto Império na Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp.19-32 ; cf. também “Plenitude e Transparência em Padre António Vieira”, in *Ibid.*, “Apêndice A”, pp. 284-288.

¹⁶ Cf. *DTSO*, I, p.254. Cf. também *HF*, II, onde Vieira insiste na unidade orgânica e indivisível dos “quatro impérios” e da sua “duração”: “Porque Deus, no sonho de Nabucodonosor, representou todos os quatro impérios, não como quatro corpos ou quatro indivíduos, senão como um só corpo ou um só indivíduo. Por isso viu o Rei não quatro estátuas senão uma só estátua ; e assim como dos quatro corpos dos quatro impérios se formou um só corpo, assim das quatro durações dos quatro impérios se há-de compor um só duração, [...]” - pp.28-29.

¹⁷ Cf. Henry Mottu, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore*, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1977, pp.78-85. Vejam-se, a este respeito, as considerações por nós expandidas em *A Plenificação da História em Padre António Vieira*, pp.123-128.

tê-la por fundamento e sanção da expectativa de que o Quinto Império se cumpra no mesmo nível de manifestação dos “quatro impérios profanos do mundo”, ou seja, no plano linear e factual da história objectiva, cronológica e institucional, segundo um regime de poder político-religioso daqueles não fundamentalmente diverso, enquanto não dispensa a coacção como modo de *converter* o outro à Verdade divina que se supõe confessional, dogmática e institucionalmente deter¹⁸. E isto apesar de Vieira, no já referido “Discurso Quinto” de *As Cinco Pedras da Funda de David*, ao enunciar as “tentações” da esperança, considerar a Igreja romana como particularmente inclinável às “supremas” dentre elas, tipificadas naquelas a que foram submetidos, com resultados diversos, Adão e Cristo, a saber, “ser como Deus, e o império universal sobre todos os reinos do mundo”¹⁹. Todavia, se as referidas visões proféticas, pela letra do imaginário que aponta ao messiânico advento de uma soberania divina e imperial, bélica, jurídica e político-religiosamente instituída, convidam elas mesmas a tal exegese, já outros tipos de metáforas e símbolos, que no pensamento do Jesuíta intertextualmente as cruzam, podem iluminar-lhes um outro nível de leitura, porventura mais próximo do sentido e da Verdade que a umas e outras comumente preside.

É o caso de um segundo grupo de imagens, assumidas ainda como expressão do advento quinto-imperial, onde o perfil de uma soberania violentamente instaurada se abre para a visão erótico-nupcial da adunação entre Deus, humanidade e mundo. Interpretando “a figura da mulher” no *Apocalipse*, 12, como símbolo do estado escatológico da “natureza humana” e da “Igreja”, Vieira afirma que então “toda a Natureza humana há-de ser Igreja, e a Igreja tão grande como toda a natureza humana”,

porque estará esta totalmente “vestida do Sol, que é Cristo, [...]”, e assim coroada de “doze estrelas”, símbolo da “universalidade do Mundo”, patente ainda nos “doze Apóstolos”, nos doze “assessores” do Juízo Final e nas “doze portas” da Jerusalém Celeste. A “última e universal coroa de luz” pela qual “Cristo e sua Esposa, a Igreja”, se coroarão “ultimamente em seu consumado Império”, compor-se-á aliás de “doze estrelas” porque o “mundo” “será inteiramente alumiado com a fé”²⁰, no que destacamos, além da reciprocidade e paridade do acto pelo qual Cristo e a Igreja-Humanidade realizam a sua comum unidade e soberania, o modo como na “coroa”, símbolo supremo disso, se expressa igualmente a total iluminação do cosmos, perfeitamente adunado ao matrimónio teândrico e à Verdade escatológica nele patente. Também em comentário a *Cântico dos Cânticos*, 3, 11, interpreta os “esponsais” e coroação de Salomão por sua “mãe” como referentes a Cristo e ao seu matrimónio com “sua Esposa”, a qual simboliza tanto a “Igreja” como a “Virgem”, referindo o “*Quam pulchra es, amica mea, quam pulchra es!*” (4,1), ou o “*Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te*” (4,7), a uma quase equivalente perfeição e ausência de “pecado” na mediadora humana da Incarnação e na comunidade onde esta se plenifica. Deste modo, a coroação e consumação do “Império” de Cristo, tema de fundo da exegese vieirina, supõe uma “Igreja toda formosa e [...] sem mácula”, interpretando-se o “*Una est columba mea, perfecta mea*” (6,9) como metáfora e símbolo de uma comunidade em que, sublinhamos, “*pela abundância da graça se terá como transformado nela o Espírito Santo*”. Conforme a imagem da “palmeira” (7,8), cuja singularidade entre as demais árvores reside em que, “sendo toda até cima tronco duro e áspero, só no fim e no remate tem todos os seus ramos e frutos e

¹⁸ Cf. os apontamentos de problematização e crítica dispersos por todo o nosso estudo, *A Plenificação da História em Padre António Vieira*, e particularmente sintetizados in “Apêndice A - Plenitude e Transparência em Padre António Vieira”, pp.311-320.

¹⁹ Cf. Padre António Vieira, S, XIV, pp.165-185.

²⁰ Cf. *DTSO*, II, pp.45-46.

toda a sua verdura e formosura”, a *Ecclesia* conhecerá como que a escatológica conversão nela do próprio Paracleto²¹. Na paraclética imanentização do superabundante Bem redentor, e agora em comentário a *Isaías*, 61, 9, 11, a “Esposa”, ou a “Igreja”, “Jardim de Deus, produzirá então a santidade e a perfeição não só nos desertos dos eremitas, e nos claustros das Religiões reformadas, senão universalmente, em todas as gentes”²², na incircunscrição da virtude a lugares e regimes ascéticos extra-mundanos, pela qual, e numa perspectiva complementar, é o próprio “Mundo”, na sua totalidade, que se transformará numa “universal congregação reformada da Lei Evangélica”, onde “todos geralmente [...] serão virtuosos e santos, e [...] se salvarão”, donde a futura designação de “Mundo Santo”²³. Na plena confluência do Infinito divino e da totalidade cósmica, em exegese a *Salmos*, 46 (45), Vieira colhe a imagem do “rio” que “alegra a cidade de Deus” e a santifica, implantando o divino como seu centro inabalável [cf. a derivação de “sanctus” de “sancire (id est, firmare)”], como expressão do “ímpeto e abundância da graça” que, regando a *civitas Dei*, a edifica universalmente, o que tem por consequência a sua final identificação à “grande casa de Deus, que é o Universo”, a qual no entanto só então, pelo que diríamos ser o seu reajardinamento edênico, “será toda santa”²⁴. Consoante o *Salmo* 104 (103), 30-31, “o efeito desta renovação será ser Deus glorificado e agradar-se em suas obras”²⁵.

Note-se, a propósito desta visão do *Quinto Império* - enquanto plenitude, já cósmica e não meramente teândrica, da adunação entre o Verbo divino e a dimensão feminina, virginal e parturiente, do Homem e do Mundo - como “renovação” universal

em que a própria divindade se glorifica e rejubila, como Vieira, em passagens decerto contrastantes com a sua dominante exaltação do excesso do bem futuro relativamente ao passado, não deixa de interpretar o *Salmo* 22 (21), 28 - “Do Senhor se hão-de lembrar e a ele se hão-de converter / todos os povos da terra” - no sentido de que a ventura, “conversão e fé universal do Mundo no conhecimento e adoração de um só Deus verdadeiro, não será novidade, senão reminiscência”, “porque a reminiscência é das coisas passadas e mui antigas e esquecidas, e esta fé universal, em que o Mundo começou e depois esteve tão esquecido [sic] nele, é a que no fim do Mundo ressuscitará outra vez universalmente”. Afirmando, em consonância com *Sabedoria*, 14, 13, relativo a não existirem ídolos “no início” e não se destinarem a existir “para sempre”, que “assim há-de ser nos tempos futuros como já foi nos passados”, e considerando que “o baptismo universal do Mundo será um dilúvio”, conclui que “assim como do princípio do Mundo até o primeiro dilúvio, não houve mais que uma só e verdadeira fé de Deus, assim depois do segundo dilúvio até o fim do mesmo Mundo não haverá também mais que uma só e verdadeira fé de Cristo”²⁶. A *anamnésis* cósmica, pela qual no mundo *ressuscitará* o seu primitivo compromisso com a Verdade, procede da sua *regeneração* baptismal pelo excesso de graça, santidade e sabedoria simbolizado ainda nas *Águas* divinas. Regeneração que afinal devolve ao mundo a realidade perdida, mesmo em termos ontológicos, se pensarmos na fundamental tese do sermão onde o pregador, radicalizando a tese agostiniana do pecado como relativa nadificação do pecador²⁷, afirma que “[...] tudo o que não é ser Santo, é não ser [...]”²⁸.

Finalmente, de acordo com a ideia fundamental de que só na plena união entre *Deus* e o *todo* se

²¹Cf. *Ibid.*, pp.170-172 (o itálico é nosso).

²²Cf. *Ibid.*, pp.166-167.

²³Cf. *Ibid.*, pp.193-194.

²⁴Cf. *Ibid.*, pp.167-168.

²⁵Cf. *Ibid.*, p.169.

²⁶Cf. *Ibid.*, pp.46-47.

²⁷Cf. Santo Agostinho, *Contra Secundinus*, VIII, XI, XII e XVII.

²⁸Cf. Padre António Vieira, *S*, IV, p.136.

consumará o sentido divino do processo, ou seja, em comentário ao que tem por o “grande lugar” de 1ª Coríntios, 24, 28, de que só estabelecida a universalidade do Reino de Cristo no mundo, e assim por este sujeito tudo e “a si mesmo ao Padre”, *Deus será tudo em todas as coisas*²⁹, as imagens do advento de uma soberania messiânica e imperial, bem como da união amorosa e, de algum modo, mutuamente plenificadora entre Deus e o mundo, confluem no simbolismo orgânico do crescimento histórico-cósmico e ainda ontoteológico do Corpo Místico de Cristo. O teopantismo evolutivo e escatológico de Vieira, no qual a transcendência divina se incarna, imanentiza e realiza na elevação, plenificação e glorificação da história e do mundo, até que *Deus seja o tudo de toda a onticidade*, encontra a fórmula da sua mediação dinâmica e redentora na passagem crucial da *Clavis Prophetarum* onde, uma vez identificado o “tempo de Cristo”, entre o primeiro e o segundo Adventos, ao “tempo da Igreja”, ou do seu “Corpo”, se diz que “Christus ipse adolescit, et crescit usque = [sic] ad plenitudinem et mensuram perfectae aetatis” (“O próprio Cristo desenvolve-se e cresce até à plenitude e medida da perfeita idade”)³⁰. Se a vida do Verbo incarnado se não esgota na do Cristo individual e histórico, prosseguindo e aperfeiçoando-se, ainda que apenas enquanto progressiva manifestação da sua plenitude eterna, como a orgânica unidade interna da história do mundo, estabelece-se uma homologia profética entre o crescimento e as idades do “corpo natural de Cristo” e os do seu Corpo Místico, o mesmo que o seu “Reino”, “Império” ou “Igreja”. A “infância”, a “adolescência” e a “idade

varonil” do corpo e vida históricos de Cristo prefiguram o seu desenvolvimento na comunidade teândrico-cósmica onde se reproduzem, a qual apenas dele se diferencia “como o corpo e os membros se distinguem da cabeça”³¹. Comentando uma vez mais S. Paulo, em *Eféssios*, 1, 22-23 e 4, 12-14, Vieira aponta na humanidade a passagem histórico-ontológica do “estado de meninos” ao de “varão perfeito”, no qual a perfeição do Corpo total também será a e se formará da de cada um dos seus membros constituintes³². Neste sentido, adequando S. Paulo ao espírito da exegese joaquimita, mas também a Nicolau de Cusa, entre outros, Vieira assume as acções de Cristo como “profecias dos sucessos futuros da sua Igreja”³³. É em referência a um “tratado particular” daquele último autor, que explicitará ser o *Tractatus de diebus novissimus*, que Vieira, assumindo a equivalência de cada um dos anos da vida terrena de Cristo a um “ano jubileu”, composto de cinquenta anos comuns, advoga a tipológica correspondência entre os primeiros sete anos, com as perseguições de Herodes, e os cerca de trezentos e cinquenta das perseguições sofridas pela Igreja, até Constantino; seguidamente, à vida de Cristo, até aos trinta anos, “em sujeição, retiro, humildade e obediência”, corresponderia o período em que, analogamente, se constituíram as ordens religiosas, até ao fim do medievo; ao tempo da pregação, depois dos trinta anos, corresponderia a era da expansão quinhentista da Igreja; finalmente, à Paixão e Ressurreição, com a posterior permanência de Cristo no mundo, corresponderiam os tempos, num futuro iminente, de uma “grande perseguição”, a ser padecida pela comunidade eclesial, e suas imediatas glória, felicidade e perfeição³⁴.

²⁹ Cf. *DTSO*, I, pp.296-299, de onde destacamos: “Por maneira que o Reino completo e consumado de Cristo há-de ser tão universal e universalíssimo sobre todas quantas coisas há e há-de haver no Mundo, que só Deus e o Eterno Padre fiquem isentos e exceptuados desta sujeição. E quando o dito Reino tiver sujeitos a si e a Cristo com esta inteira e perfeitíssima universalidade todas as coisas, então o mesmo Cristo as sujeitará todas e a si mesmo ao Padre, para que Deus seja tudo em todas [...]”.

³⁰ Cf. *CP*, liv. 2º, cap. 13º, XI, p.523.

³¹ Cf. *DTSO*, I, pp.275-276. Cf. também p.195.

³² Cf. *Ibid.*, II, pp.41-43 e 174-175.

³³ Cf. *S*, XI, p.180; II, p.434. Cf. também VI, p.428 e XIV, p.202.

³⁴ Cf. *DTSO*, II, pp. 258-261; *Apartados da Inquisição de Lisboa* [a partir daqui: *AIL*], Processo 1664 - Pastas 4 e 4b, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, “7º Exame”, fols. 37v. - 38; *Ibid.*, “Apenso 3º”, fols. 29v. - 30 e 31v. - 32 (Cf. *Apologia das Coisas Profetizadas*, organização e fixação do texto de Adma Fadul Muhana, Lisboa, Cotovia, 1994, pp.187 e 190); para o desenvolvimento da analogia entre a transfiguração de Cristo, no Tabor, e a felicidade e esplendor da Igreja futura, ou entre os seus padecimentos, em Jerusalém, e as perseguições finais da Igreja, cf. *AIL*, “Apenso 2º”, fol. 35v.

De notar que, pese este destaque conferido à dimensão visível e institucional do Corpo Místico de Cristo, Vieira não esquece que, na sua dimensão humana, ele não se circunscreve à comunidade cristã. É o que se verifica na *Clavis*, onde, seguindo S. Tomás, afirma que “Christus non solum est caput Ecclesiae, proprie et stricta sumpta, hoc est fidelium, sed est caput etiam totius humani generis, hoc est omnium hominum, tam fidelium, quam infidelium”. Advindo ele mesmo à plenitude no dinamismo perfectivo de um só Corpo, divino-humano-cósmico, Cristo rege capitalmente não só os “fiéis” mas também “todos os infiéis”, que o Jesuíta reconhece serem de longe a maior parte do género humano, “não de modo potencial, mas também actual”. Na sua mais plena acepção e imagem, o “corpo universal” de Cristo integra mesmo os “danados”, embora com as naturais diferenças que o juízo dogmático-moral, restringindo a amplitude da intuição originária, estabelece entre aqueles, ou “membros corruptos”, os “infiéis”, ou “membros informes”, os “pecadores”, ou “membros mortificados”, e os “justos”, enfim, ou “membros em perfeita vivência, e unidade”³⁵. Assim se concilia que a “Igreja” e o “Reino espiritual de Cristo” num sentido se distingam, tal como a “parte” do “todo”, e noutro, simultânea e respectivamente, difiram como o “reino actual” e o “potencial”, o “reino formado” e o “informe”, o “reino peculiar” e o “universal, e comum”, o “reino propriíssimo” e o “menos próprio”, enfim³⁶, concluindo-se pela maior perfeição da comunidade já reconhecida no Acto redentor, se bem que quantitativamente inferior àquela que o Corpo e domínio espiritual de Cristo abrange, “concebido em toda a sua amplitude”³⁷.

II

Expostas as principais imagens que presidem, em Vieira, à profética exegese da plenitude quinto

imperial, bem como as estruturas fundamentais da sua conceptualização, não poderemos por ora ir muito além da proposta de um outro critério para a sua reinterpretação (a qual, em toda a sua exigência, terá de ficar para um desenvolvimento deste estudo), o qual, embora inassumido por Vieira, tanto pode hipoteticamente desvendar os motivos profundos e inconscientes dos seus rumos exegéticos, quanto decerto ilumina o que da sua obra, para além da originária intenção do autor, continua em nós vivo e a dar-nos que pensar, assegurando a sua actualidade hermenêutica. Considerando, aliás na linha de uma tradição mais originária, as imagens e textos proféticos não tanto como anúncio e antecipação de um futuro historicamente condicional ou necessário, inscrito na determinação teleológica de um plano providencial e divino, mas antes como *desvendamento e realização*, já actual e instantâneo, ou numa temporalidade vertical e anagógica do processo da consciência, das profundezas do ser, individual e comunitário, divino, humano e cósmico, podemos ponderar se o que Vieira, profético comentador de profetas, dis-tópica e dis-cronicamente projecta e objectiva no plano da historicidade factual e empírica não é afinal a irreconhecida simbólica do que, sincrónica ou já trans-temporalmente, emerge no fundo da alma dos profetas bíblicos e na sua. Não interiorizada, aprofundada e superada em sua *letra* imagética e narrativa, consoante a universal tradição acerca dos *quatro* níveis de sentido de todo o texto e realidade³⁸, irreconhecido e expulso para a exterioridade histórico-objectiva o que não seria senão *visionário e simbólico psico-drama* das tensões e desenlaces dos processos profundos da alma em sua constitutiva relação com a totalidade divino-cósmica, os conteúdos arquetípicos emergentes em ordem ao seu salutar re-conhecimento quedariam pervertidos e desfigurados na paixão previsiva e na

³⁵ Cf. *CP*, liv. 1º, cap. 10º, IX, pp.189-190.

³⁶ Cf. *Ibid.*, liv. 2º, cap. 2º, I-V, pp.247-259.

³⁷ Cf. *Ibid.*, liv. 2º, cap. 2º, VI, p.259.

³⁸ Cf., no que respeita apenas ao medievo cristão, a obra clássica de Henri de Lubac, *Exégèse Médiévale - les quatre sens de l'écriture*, 4 tomos. Paris: Aubier, 1961.

expectativa de uma plenitude histórica sempre e necessariamente frustrada e adiada³⁹, convertendo a esperança naquela *Elpis* que, em Hesíodo, permanece no fundo da jarra de Pandora, decerto como o pior dos males e “tristes cuidados” destinados aos homens⁴⁰.

Como mero exemplo das possibilidades de reinterpretar, a esta luz, o primeiro grupo das imagens referidas por Vieira a uma escatologia exterior, e em verdade mais subsidiária de uma causalidade arqueo-teleológica do que da trans-causal, criadora e apocalíptica irrupção do *eschatón*⁴¹, é de ponderar a possibilidade de entrever, ao arrepio da letra da sua própria interpretação bíblica, os referidos passos de *Daniel* (2, 27-45 ; 7, 1-27) e *Zacarias* (6, 1-15) como figuras não tanto da sucessão histórica de quatro centros de poder e sua final superação, ao mesmo nível histórico e mundano, pelo Quinto Império divino e definitivo, quanto da axial constituição, a partir da Unidade primordial, da estrutura quaternária que universal e junguianamente simboliza a totalidade, e pitagoricamente a perfeição, bem como da sua instante reintegração na mesma Unidade, assim tornada, mas só derivada e relativamente ao processo da quaternidade, Princípio e Fim em simultâneo, simbolizando o *cinco*, no qual Vieira exalta o *quinto momento superativo*, não apenas, como na aritmosofia

pitagórica, o *matrimónio* do *feminino* e do *masculino* (do 2 e do 3, primeiro número feminino e primeiro masculino)⁴² - aliás de tão fecunda relevância para a compreensão do Quinto Império como *núpcias de Cristo e da Igreja-Virgem-Natureza* -, mas ainda a sempre actual e instante reintegração da totalidade quaternária na Unidade primordial e escatológica. Que o quinto momento do processo pode ser visto como o que supera os anteriores quatro, não porque lhes suceda e traga uma novidade absoluta, a manifestar-se ao mesmo nível, mas por consistir na Unidade anterior aos quatro e assim manifestar como novo e terminal, apenas no plano da sucessão àqueles relativa, o que na verdade é sempre o seu princípio reintegrador, testemunha-o não só a própria conceptualização vieirina - sobretudo quando, apesar da tónica posta no excesso do fim sobre o início, afirma que a plenitude futura do Quinto Império “não será novidade, senão reminiscência”, bem como *ressurreição da verdade no mundo*⁴³ pela qual *Deus vem a ser tudo em todas as coisas*⁴⁴ -, mas também o rigor próprio das imagens referidas. Note-se, com efeito, como no primeiro passo de *Daniel* a “pedra” que derruba e pulveriza a estátua dos quatro metais, convertendo-se em omnipresente “montanha”, procede ela mesma de uma “montanha”, de modo extra-causal e misterioso - “sem que intervisse mão alguma” -, sugerindo a uni-totalidade final como

³⁹ Como já tivemos oportunidade de sugerir, no nosso estudo maior sobre Vieira, falta no Jesuíta, e decerto também na interpretação da sua temática e imaginário predominante, o sentido da mediação simbolizante da *alma*, que, embora sem lhe outorgar o lugar de saber primeiro que jamais pode ter, faça apelo à psicologia das profundezas como meio de reconhecer e discriminar a medida em que a visionação profético-exegética do processo do ser procede, antes da sua conceptualização teológica e objectivação histórica, e como seu insuspeitado condicionante, da dramática e tensional vida da *psyché* na correlação dinâmica entre a consciência individual, os arquétipos imaginários do inconsciente colectivo e as solicitações da transcendência divina. Neste sentido, quer a obra de Jung, em boa parte constituída por uma análise do simbolismo psico-cósmico do imaginário bíblico e religioso, quer a de Henry Corbin, que recolhe do esoterismo islâmico o sentido de um *mundus imaginalis*, ou “*‘alam al-mithâl*”, lugar das visões e narrativas iniciáticas e intermediário entre o mundo sensível e o inteligível, poderiam, mais do que o relativo reducionismo de conceber meras “estruturas antropológicas do imaginário”, como o faz Gilbert Durand, esclarecer em muito o sentido da obra vieirina - até porque nos confrontam com leituras substancialmente diversas dos mesmos passos e imagens bíblicas de que se ocupa o Jesuíta -, mas também, confessemos-lo, mostrar a relativa pobreza da sua exegese, muito insensível às dimensões extra-objectivas e supra-histórico-institucionais do desvelamento divino e sempre tendente à reificação intra-mundana do seu Reino. Cf., como exemplos paradigmáticos, entre outros, das obras referidas, C. G. Jung, *AION - Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo, Obras Completas*, IX/2, tradução do Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha, O.S.B., Petrópolis, Vozes, 1982; Henry Corbin, *Avicenne et le Récit Visionnaire*. Paris: Berg International, 1979 ; *Id.*, *Face de Dieu, Face de l'Homme - herméneutique et soufisme*. Paris: Flammarion, 1983.

⁴⁰ Cf. Hesíodo, *Os Trabalhos e os Dias*, pp. 95-98.

⁴¹ Cf. Paul Ricoeur, *De l'Interprétation - essai sur Freud*. Paris: Éditions du Seuil, 1965, pp.504-505.

⁴² Cf. Aristóteles, *ap. Alex.*, in *Met.*, 39, 8 (fr.203).

⁴³ Cf. *DTSO*, II, pp.46-47.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, I, p.299.

reiteração da unidade primeva, feita instância de deconstituição transcensora e reintegrativa do processo ou estrutura quaternária dela emergente. De feição menos evidente, mais elaborada e críptica, também o segundo passo do mesmo profeta indica um princípio originário - o "mar grande", imagem arcaica do Abismo acósmico e cosmogónico, ou da matriz feminina do cosmos - de onde, proveniente também da dimensão celeste e masculina, emerge a quaternidade, figurada nos "quatro ventos do céu" e nos "quatro animais", a qual é superada e despojada pela figura do alvo Ancião em seu trono de fogo, ou por aquela de semelhança humana por ele investida, onde uma familiaridade mínima com as analogias do universo simbólico não deixará de reconhecer, para lá da diversidade aparente, a manifestação daquela mesma *divina ancestralidade*⁴⁵ bipolarmente patente no princípio celeste e na abissalidade aquática. Também o trecho de *Zacarias*, numa significativa confluência de motivos das visões anteriores, mostra o surgimento da quaternidade, figurada nos "quatro carros" puxados por quatro cavalos de diferentes cores e nos "quatro ventos do céu", a partir de uma unidade originária que, tendo aqui, tal como no segundo passo de *Daniel*, uma constituição dual - os "dois montes" de cobre -, é explicitamente de natureza divina, pois os "quatro ventos" são celestes e estiveram "na presença do Senhor de toda a terra". Pela sua mesma irrelação com a estrutura ou processo quaternário, acentua-se aqui a transcendência e numinosidade da quinta figura humana, coroada de prata e ouro, a qual preside ao advento harmonioso das duas outras que posterior e complementarmente manifestam a sacralidade régio-pontifical das suas funções, conforme Vieira o interpretará, embora no sentido do advento histórico do Imperador universal e do Papa Angélico como vigários terrenos de Cristo, Rei e Sacerdote

divino. Neste sentido, também a quinta figura e o quinto momento narrativo podem ser vistos como reemergência da Unidade originária, simbolizada nos "dois montes", no céu e na presença divina. Servem estas homologias simbólicas entre a unidade originária, a quaternidade e a unidade final (só cronologicamente adveniente como o quinto elemento, mas na verdade em ruptura superativa da sequência anterior) - ou seja, respectivamente, entre a *montanha*, o *mar abissal / céu* e os *dois montes / céu / Divindade*, os *quatro metais*, os *quatro ventos / quatro animais* e os *quatro ventos / quatro carros / quatro cavalos*, e a *pedra / montanha*, o *Ancião / figura semelhante a homem* e a *figura humana coroada, com seus dois representantes* -, para ilustrar a possibilidade de uma leitura cumulativamente vertical e holística destas visões, onde, conforme a sugestão em Orígenes da correlação e simultaneidade entre *Deus ser tudo em todas as coisas* no estado edénico de cada alma individual⁴⁶ e no termo do processo cósmico⁴⁷, pela *apocatástasis* reintegradora de todos os entes no seio divino - demónios incluídos, contrariamente a Vieira, que tende a reificar e excluir da comunidade quinto imperial figuras da negatividade como os Turcos e o Anticristo -, poderíamos contemplar e realizar a estrutura mandálica, circular, centrípeta e parmenidianamente rotunda e perfeita, se bem que tecida de dinâmicas e dramáticas pulsões, do processo de constituição divina e antropocósmica da *nossa própria alma*, em sua compenetração de Infinito e Totalidade. Assim reconhecendo, com deslumbrada sagesa, ser o rosto íntimo de cada um e de todos nós que as imagens proféticas figuram, não esperaríamos do mundo e da sua história outro Império, outro Messias e outro Imperador-Pontífice senão aquele que, felizmente, desde sempre, para sempre e a cada instante em nós (nos) *é e advém a ser*.

⁴⁵ Cf. Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, "Vieillesse", *Dictionnaire des Symboles*, edição revista e corrigida. Paris: Robert Laffont / Jupiter, 1982, p.1011.

⁴⁶ Cf. Orígenes, *De Principiis*, III, VI, 3.

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, III, VI, 1, 3, 8 e 9.

Sobre a actualidade do projecto quinto-imperial de António Vieira

On the contemporariness of Antonio Vieira's Fifth Empire project

Renato EPIFÂNIO
Universidade de Lisboa

Resumo

Dissertar sobre um determinado pensamento é, fatalmente, dissertar sobre a sua actualidade. Só nos é possível falar de um determinado pensador na exacta medida em que ele tem ainda algo para nos dizer. O mesmo se passa com António Vieira, com o seu pensamento, com o seu projecto: o Quinto Império. O mesmo se passa com Platão, Aristóteles, Nietzsche ou Hegel. Se eles já não têm nada para nos dizer, impossível, ou, se possível, inteiramente fútil, é falar sobre eles. Tão inteiramente fútil quanto avaliar a importância de um determinado pensamento no estrito horizonte da sua época – se um pensamento tem algum valor é na exacta medida em que transcende o estrito horizonte da sua época, em que consegue repercutir-se na actualidade... Nessa medida, ao dissertarmos sobre o projecto quinto-imperial de António Vieira, iremos procurar, sobretudo, dissertar sobre a sua "actualidade".

Palavras-chave: António Vieira, História, Portugal, Quinto Império.

Abstract

To discuss over a specific thought is, inevitably, to discuss over its contemporariness. It is only possible to argue on a particular thinker to the extent of what he still has something to tell us, as well as on Antonio Vieira, on his thought, and his project: the Fifth Empire. The same works to Plato, Aristotle, Nietzsche or Hegel. If they do not have anything left to tell us, therefore it is impossible, or rather vain to talk about them. Just as entirely vain as to evaluate the importance of a particular thought in the strict horizon of its own time – if a thought has any value, it is insofar as it transcends its own time, in that it may reflect in present time... Hence, by discussing over Antonio Vieira's Fifth-Empire project, we will mainly try to debate its current actuality.

Keywords: Antonio Vieira, History, Portugal, Fifth Empire.

“Vós descobristes ao mundo o que ele era, e eu vos descobro a vós o que haveis de ser. Em nada é segundo e menor este meu descobrimento, senão maior em tudo: maior Gama, maior Cabo, maior Esperança, maior Império.”

António Vieira

“Sente-se, na verdade, que o espírito humano está deseioso de se libertar do cárcere estreito, escuro, asfíxiante, em que o materialismo o enclausurou. A alma entorpecida reanima-se. Somos à beira dum novo período genésíaco que vai dar ao mundo uma nova fisionomia.”

Teixeira de Pascoaes

I

Ao dissertarmos sobre a actualidade do projecto quinto-imperial de António Vieira iremos imediatamente suscitar a desconfiança, senão mesmo a incredulidade, de muitos. Dirão uns que tal projecto é fruto de uma imaginação particularmente delirante e que, ontem como hoje, não deve por isso merecer um instante sequer da nossa atenção, dirão outros, mais condescendentes, que tal projecto é fruto de uma época particularmente propensa a tais delírios e que, na melhor das hipóteses, deve, por isso, ser perspectivado com todo o distanciamento histórico.

Todos aqueles que assim reagem incorrem contudo, a nosso ver, numa série de equívocos. Desde logo porque confundem o que no projecto quinto-imperial é verdadeiramente essencial com o que nele é meramente circunstancial, assim não vendo o que simultaneamente transcende a pessoa e a época em causa. Com efeito, muito para além do singular perfil da pessoa de António Vieira e de todas as reais ou imaginárias particularidades da época, reflecte o projecto quinto-imperial uma aspiração que desde sempre esteve presente em todas as épocas e em todos os homens: a aspiração pela optimização ontológica do mundo existente, pela plena revelação do sentido ou verdade de todo o ser, pela suprema realização do homem, de cada um de nós.

Eis, essencialmente, a aspiração que António Vieira procurou cumprir — quer através da sua obra, quer através da sua própria vida. Ao compreendermos isto, poderemos ainda, decerto, ridicularizar, até à

exaustão do riso, o projecto quinto-imperial. Importa contudo ter presente o seguinte: ao rirmo-nos de António Vieira, teremos também, por um mínimo de coerência, que nos rir de todos os grandes homens, desde logo, de todos os grandes filósofos, pois que também todos eles, de um modo mais ou menos assumido, de uma forma mais ou menos insistente, procuraram cumprir essa aspiração.

Efectivamente, quando Aristóteles, na esteira de Platão, nos dizia que todos os entes tendem para a optimização ontológica de si, para a sua suprema realização, estava já a assinalar esse trânsito do qual o projecto quinto-imperial é expressão. Todo o ser é trânsito para a verdade, para a plena revelação de si — eis o que Platão, Aristóteles e todos os outros grandes filósofos, pelo menos até Hegel, nos disseram. António Vieira nada nos disse de diferente. O seu projecto quinto-imperial é apenas a consagração desse trânsito: o trânsito no qual e pelo qual todo o ser se cumpre, o trânsito no qual e pelo qual todo o ser tende para a verdade, para a plena revelação de si, para a sua suprema realização. Essencialmente, o Quinto Império não é senão isso: a prefiguração da optimização ontológica do mundo existente.

Na nossa perspectiva, é à luz desse horizonte que António Vieira realiza toda a sua obra. Mesmo quando parece atender apenas às vicissitudes da sua época, Vieira nunca perde de vista esse horizonte. Daí, aliás, a razão de todo o seu empenhamento político — apesar do Quinto Império ser sobretudo um projecto espiritual, ele era também, enquanto realização histórica, humana e universal, um projecto

político, mais exactamente, um projecto mediado por algumas realizações políticas. Só através destas se poderia aquele, em última instância, cumprir — uma vez que só através da paz terrena pode o homem, pode cada um de nós, disponibilizar-se para realizar enfim essa viagem que mais importa, na procura da mais estreme união com o absoluto ser divino, com o absoluto ser da verdade.

António Vieira é bastante claro a esse respeito. Por um lado, o Quinto Império é essencialmente um projecto de dimensão espiritual: ele visa consagrar a mais estreme união do homem, de cada um de nós, com Deus. E nisso ele se distingue, irredutivelmente, de todos os outros impérios, cuja motivação era essencialmente política ou, quanto muito, civilizacional. Por outro lado, porém, enquanto realização histórica, humana e universal, ele era também, como dissemos, um projecto de dimensão política. Daí todas as mediações terrenas que, segundo Vieira, seriam necessárias para que, por fim, o Quinto Império se cumprisse. Não há pois, por isso, nenhuma contradição entre o plano político e o plano espiritual. O primeiro realiza-se apenas em função do segundo. A inversão desta ordem significaria, aliás, a inteira perversão da natureza do projecto quinto-imperial. Não fosse o Quinto Império, muito mais do que apenas mais um outro Império, um Império outro. O Império Outro.

II

Se quanto aos propósitos últimos do projecto quinto-imperial nada há a apontar a Vieira — todos estaremos por certo de acordo com tais propósitos, não visassem estes, como dissemos, potenciar a optimização ontológica do mundo existente —, já quanto ao modo de realização dos mesmos, objecções várias se levantam.

A primeira delas prende-se, essencialmente, com a expressa e reiterada identificação que nos faz Vieira, ao longo da sua obra, do Quinto Império

com o Império de Cristo. Com efeito, se pelo Quinto Império se pretende consagrar a igual dignidade de todos os homens, na cumulativa consagração da essencial relação de todos nós com o absoluto ser divino, não parece haver, pelo menos à partida, qualquer razão válida para que privilegiemos a visão cristã de Deus em desfavor de todas as outras.

A objecção parece efectivamente pertinente. Ela falha contudo, pelo menos em parte, no seguinte: ela parte do pressuposto de que todas as visões de Deus, de que todas as religiões, se equivalem, de que todas elas são qualitativamente iguais entre si. Ora esse não é o pressuposto de Vieira. Mal ou bem, considera ele que a religião cristã é qualitativamente superior a todas as outras religiões.

Não significa isto que, para Vieira, a religião cristã se cumpra na anulação de todas as outras religiões. Se assim fosse, ela não seria, aliás, qualitativamente superior. E isto porque, para Vieira, a superioridade qualitativa da religião cristã manifesta-se, precisamente, pelo facto dela não se pretender opor a nenhuma outra, mas, ao invés, em si pretender integrar todas as diversas visões de Deus. Daí a sua concepção da religião de Cristo enquanto religião da Cruz: enquanto religião que se cumpre no mútuo cruzamento, na mútua integração, de todas as diversas religiões.

De resto, toda a religião, inclusivamente a religião cristã, não constitui mais do que um mero trânsito mediativo — a própria palavra, aliás, etimologicamente considerada, isso mesmo o indicia. Ela não se constitui como um fim para si mesma. O que todas as religiões pretendem é realizar a re-ligação com Deus. Esse é o seu efectivo fim. Daí que em última instância, realizada a re-ligação com Deus, todas as religiões se anulem a si próprias. Inclusivamente a religião cristã — também ela em última instância, realizada a re-ligação com Deus, a si própria se anulará.

Em última instância, não subsiste pois qualquer privilégio da religião cristã relativamente a todas as

outras religiões. Realizada a re-ligação com Deus, todas elas, sem excepção, a si próprias se anularão. Daí que já nem seja sequer correcto identificar, enfim, o Quinto Império com o Império de Cristo. Se, com efeito, o Quinto Império é já a efectiva expressão da realização da re-ligação com Deus, então a figura de Cristo, enquanto figura mediadora, enquanto figura mediadora por excelência, já foi entretanto superada. O Quinto Império não é já então o Império de Cristo. Ele é já, na sua suprema acepção, a superação do Império de Cristo — eis a necessária, por muito que herética, conclusão de todo este trânsito de realização do projecto quinto-imperial.

O que dissemos da religião cristã aplica-se também, ainda com maior cabimento, ao papel da Igreja neste trânsito de realização do Quinto Império. Ela, a Igreja de Cristo, a Igreja Católica, tem apenas um papel mediativo. Ela constitui-se, tão-só, como a mediação institucional pela qual se realiza o Quinto Império, pela qual se cumpre a re-ligação com Deus. Eis todo o seu papel, como o próprio António Vieira nos assegura, mesmo quando, em múltiplas passagens da sua obra, exalta o insubstituível papel da sua Igreja — não fosse ela, na época, a mais sólida de todas as instituições, aquela que, por via disso, melhor poderia dirigir os destinos do mundo.

Com efeito, e não é preciso ser cristão para o reconhecer, na época era a Igreja de Cristo, a Igreja Católica, a mais sólida de todas as instituições. Num tempo em que o próprio mundo se parecia estar a refazer, em que ele se estava ainda a descobrir, só a Igreja Católica poderia de modo efectivo assumir-se como a grande instituição de referência da humanidade. Na época, era de facto ela que dirimia os principais conflitos entre os diversos povos, aquela que conseguia, pela sua força, pelo seu prestígio, gerar os maiores consensos. Daí que, ao defender de forma tão assumida o papel da Igreja Católica na direcção dos destinos do mundo, não estivesse apenas Vieira a defender a missão espiritual da sua Igreja — estava

também, desde logo, a defender a sua influência política, a sua influência sobre os principais soberanos políticos desse tempo.

Efectivamente, e ao contrário do que por vezes possa parecer, António Vieira não era nada ingénuo. Em muitos dos seus textos dá mostras de uma lucidez política digna de Maquiavel. Não significa isto que a sua concepção da acção política fosse a mesma — como temos dito, para Vieira a acção política tinha apenas uma função mediativa: potenciar a suprema realização do homem, na sua re-ligação com Deus. O seu projecto, o Quinto Império, era, como também já dissemos, um império de cariz essencialmente espiritual. Enquanto realização histórica, humana e universal, ele teria também, contudo, que se cumprir no plano político. Daí a atenção de Vieira às vicissitudes políticas do seu tempo, a sua sensibilidade às grandes movimentações sociais. Não se cumprisse o Quinto Império em todos os espaços, em todas as paragens, em todos os lugares.

III

Cumprindo-se o Quinto Império em todos os lugares, houve, contudo, um lugar que António Vieira expressamente destacou: o seu, o nosso próprio país, Portugal. Daí, aliás, a outra objecção que recorrentemente se levanta a propósito do projecto quinto-imperial de Vieira — o desproporcionado destaque dado a este país no trânsito de realização do Quinto Império, o aparentemente inusitado protagonismo que Vieira lhe confere.

De imediato, traça-se aqui uma intransponível fronteira. Enquanto que os mais nacionalistas se extasiam com tal destaque, todos os outros portugueses, e, sobretudo, todos os não portugueses, se insurgem. Uma vez mais, contudo, incorrem numa série de equívocos aqueles que assim imediatamente reagem — quer aqueles que se extasiam com tal destaque, quer

aqueles que contra esse destaque protestam. Com efeito, longe está António Vieira de pretender fazer uma afirmação nacionalista, unilateral, do nosso país. Ao invés, Portugal simbolizava, a seus olhos, a futura transcensão de todas as afirmações unilaterais.

Porque o Quinto Império se cumpre na transcensão de todas as afirmações unilaterais, de todas as afirmações nacionalistas, havia, segundo António Vieira, que dar o exemplo. Daí o papel de Portugal. As razões de tal protagonismo, tão aparentemente inusitado, não se prendem, contudo, com a nossa grandeza — prendem-se antes, paradoxalmente, com a nossa pequenez. Porque Portugal era, na época, o mais pequeno de todos os países, o mais pequeno de todos os grandes países, ser-lhe-ia à partida mais fácil transcender a afirmação unilateral, a afirmação nacionalista, de si próprio.

Com efeito, a realização do projecto quinto-imperial afrontava directamente os interesses dos grandes países da época — desde logo porque os grandes países são, à partida, os mais ciosos das suas fronteiras. Portugal, ao invés, enquanto pequeno país, enquanto o mais pequeno de todos os grandes países da época, pouco ou nada tinha a perder a esse respeito — o seu território era ínfimo, só ele, mais do que nenhum outro, poderia aceitar que o verdadeiro império, o império que mais importa, não é um império terreno, antes espiritual. Ao invés, todos os outros países, todos os outros grandes países, porque em demasia ciosos das suas fronteiras, do seu território, só muito dificilmente poderiam aceitar tal ideia — ela punha em causa a sua suposta grandeza.

Efectivamente, só um pequeno país, só o mais pequeno de todos os grandes países, estaria, à partida, disposto a aceitar que o verdadeiro império, o império que mais importa, não é um império terreno, mas sim um império espiritual. Daí, em suma, a razão da escolha de Portugal. Portugal foi o país escolhido para dinamizar todo esse trânsito de realização do projecto quinto-imperial porque, aos olhos de Vieira, ele era, mais do que nenhum outro, aquele que, à partida, estaria mais disponível para realizar esse mesmo trânsito — na transcensão de todas as afirmações unilaterais, de todas as afirmações nacionalistas, de todas as ilusórias fronteiras, de todas as conquistas terrenas, em última instância, vãs.

A afirmação vieirina de Portugal não se constitui pois, por isso, como uma afirmação unilateral ou nacionalista — tal seria completamente incompatível com a lógica do projecto quinto-imperial, não se cumprisse este na incessante, na infinita transcensão de toda as afirmações unilaterais ou nacionalistas, de todas as ilusórias fronteiras, de todas as vãs conquistas terrenas, no progressivo descentramento de todo o homem relativamente a si próprio enquanto tal, na sua gradual abertura ao absoluto ser divino, ao absoluto ser da verdade. Ao invés, a afirmação vieirina de Portugal constitui-se como uma forma de auto-negação, diríamos mesmo, como a forma da sua auto-negação extrema. Eis, aliás, o que intuiu Agostinho da Silva, de longe o maior de todos os seguidores de Vieira no século XX, quando escreveu: “Só então Portugal, por já não ser, será.”

Entre a Temporalidade do Mundo e a Atemporalidade do Quinto Império: A Visão Ético-Espiritual do Padre António Vieira

Between world's temporality and Fifth Empire project untemporality: the ethic-spiritual view of Father Antonio Vieira

Romana Valente PINHO
Universidade de Lisboa

Resumo

O que se pretende discutir, neste texto, é a relação complementar que os domínios do Tempo e do Espírito estabelecem, entre si, na experiência do Quinto Império. Para o Padre António Vieira, o Reino de Cristo funda-se enquanto Império teândrico, isto é, enquanto instância simultaneamente temporal e atemporal que visa, de igual modo, enaltecer a perspectiva ética e espiritual do Homem tanto na vivência mundana, quanto na experiência do sagrado. Neste sentido, o cristianismo apresenta-se como solução quer para os males do Mundo, quer para os males do Espírito.

Palavras-Chave: Padre António Vieira, Quinto Império, Tempo, Espírito.

Abstract

This text aims to argue the complementary relation established between the domains of Time and Spirit, in the experience of Fifth Empire. For Father Antonio Vieira, the Reign of Christ bases itself as a theandric Empire, that is, as a simultaneously temporary and un-temporary instance that intends to equally ennoble Man's both ethic and spiritual perspective in mundane life as well as in sacred experience. In this sense, Christianity presents itself as a solution to the illnesses of the World to the same extent as to the illnesses of the Spirit.

Keywords: Father Antonio Vieira, Fifth Empire, Time, Spirit.

"Sendo logo este sentimento indigno do poder e majestade de Cristo e da soberania de sua pessoa, necessariamente havemos de dizer e confessar, em boa teologia, que não é somente espiritual o Império e domínio que Cristo tem sobre o Mundo, se não também temporal, e que espiritual e temporalmente Ihe são todos os homens e todas as coisas sujeitas".

Padre António Vieira, *História do Futuro*,
Livro Segundo, Capítulo Sexto

Se podemos, indiscutivelmente, considerar os aspectos políticos, sociais e literários do pensamento do Padre António Vieira (1608-1697), não devemos ignorar, por outro lado, a relevância que os domínios da ética e da espiritualidade assumem na sua vida e obra.

Para o autor seiscentista, no que se refere a tais domínios, o que importa discutir é a relação, quase à maneira dos filósofos medievais, entre o poder ou domínio temporal e o poder ou domínio espiritual. Embora, a seu ver, o ser humano viva no Mundo, subordinado à cíclica roda do tempo, o seu objectivo é aperfeiçoar-se ética e espiritualmente, superando, tanto quanto possível, todas as condicionantes que essa temporalidade tece no seu quotidiano. Afinal, se o mundo dos homens, enquanto parte do Reino de Cristo, é de cariz temporal, a meta que lhe está subjacente é a bem-aventurança espiritual. O aperfeiçoamento da alma dos homens está, pois, dependente da sua evolução ontológica, ética e religiosa.

Logo, segundo a perspectiva de Vieira, os domínios temporal e espiritual conjugam-se. Não se trata apenas de divisão e oposição, mas de relação e complementaridade: um Mundo simultaneamente temporal e espiritual. Isto é, numa palavra, o que o autor propõe, em obras tais como *História do Futuro* e *Clavis Prophetarum*, é a construção de um Reino, a que chamará Quinto e Último Império do Mundo, o qual se ergue entre a condição da temporalidade e a da atemporalidade, visando superar os hiatos existentes entre a falibilidade de uma e a transcendência de outra.

O que se pretende discutir, portanto, é de que modo esse Império teândrico se equaciona enquanto solução para os males temporais do Mundo, desse modo encaminhando os homens a agirem de uma forma mais ética, justa e cristã e a procurarem a beatitude mental e a verdadeira espiritualidade.

Antes de continuarmos, parece-nos útil definirmos alguns conceitos fundamentais para a compreensão desta temática, tais como *mundo*, *tempo* e *quinto império*. No Capítulo Terceiro do Livro Antepreimeiro da *História do Futuro*, António Vieira define o mundo como “tudo o que abraça o mar, tudo o que alumia o sol, tudo o que cobre e rodeia o céu”¹. Na sua visão, o mundo é o *mundo inteiro*. Não só aquele que os Antigos conheceram (África, Europa e Ásia), mas também aquele mais recentemente descoberto (América) e ainda o incógnito (a que chamavam de Austral). Ora, esse mundo é o sujeito da *História do Futuro*, é ele que será o cerne de todo o Quinto Império. Afinal, “todos os reinos se unirão em um ceptro, todas as cabeças obedecerão a uma suprema cabeça, todas as coroas se rematarão em um só diadema, e esta será a peanha da Cruz de Cristo”². O Mundo será, pois, o Reino de Cristo.

Quando alude ao *tempo*, logo no início do Livro Antepreimeiro, o jesuíta afirma: “O tempo, como o mundo, tem dois hemisférios: um superior e visível, que é o passado, outro inferior e invisível, que é o futuro. No meio de um e outro hemisfério ficam os horizontes do tempo, que são estes instantes do presente que imos vivendo, onde o passado se termina e o futuro começa. Desde este ponto toma seu princípio a nossa *História*, a qual nos irá descobrindo as novas regiões e os novos habitantes deste segundo hemisfério do tempo, que são os antípodas do passado. Oh que coisas grandes e raras haverá que ver neste novo descobrimento!”³. Para o nosso autor, o tempo divide-se, então, em dois hemisférios ou em dois planos, um superior, visível e conhecido que corresponde ao passado, outro inferior, invisível e desconhecido que concerne ao futuro. Entre os dois existe um limiar no qual se vive o presente, os dias que vão correndo e separam o tempo pretérito do por vir. Enquanto

¹ VIEIRA, António. *História do Futuro*. Livro Antepreimeiro. Capítulo Terceiro. 2ª ed. Introdução, actualização do texto e notas por Maria Leonor Carvalhão Buescu. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992, p. 67.

² *Ibidem*, p. 67.

³ *Ibidem*, Livro Antepreimeiro, Capítulo Primeiro, pp. 51-52.

categoria que mede o percurso da História, o tempo antevê-se a Vieira como aspecto crucial do seu projecto quinto-imperial.

Ainda no Livro Antepimeiro da *História do Futuro*, o Padre António Vieira faz referência a um “novo Império, ao qual, pelas razões que se verão a seu tempo, chamamos Quinto”⁴. Este Quinto Império, esboçado a traços proféticos e visionários, constitui-se tão-só como suporte das esperanças de Portugal. Esperanças breves, porém, nas quais Portugal será o centro e o cerne de maravilhas profetizadas. Vieira afirma que são esperanças breves, na medida em que não são esperanças que tardam e que se não *podem mostrar com o dedo*⁵ mas, por sua vez, que são esperanças que, brevemente, se tornarão presentes aos olhos de todos. Na sua *História do Futuro*, para além de exaltar a Fé, glorificar Jesus Cristo, enaltecer o triunfo da Igreja e promover a paz universal do Mundo, o jesuíta vaticina um futuro glorioso para Portugal que, segundo crê, foi sublimado por Deus⁶.

Enquanto *historiador do futuro*⁷, enquanto teórico da História, amparado pelos textos sagrados, António Vieira projecta a vinda de um Império novo e último: “O que deste somente quero recolher e deixar assentado é que, depois dos três Impérios dos Assírios, Persas e Gregos, que já passaram, e depois do quarto, que ainda hoje dura, que é o Romano, há-de haver um novo e melhor Império que há-de ser o quinto e último. Esta suposição é de fé, porque assim o lemos nas Escrituras, é de experiência, porque assim o mostrou o sucesso dos tempos, e é de razão, porque assim se infere por bom discurso”⁸.

Quase à maneira do milenarismo professado pelo abade cisterciense Joaquim de Fiore, por quem

é manifestamente influenciado, António Vieira discute a teoria da história e a dimensão da temporalidade. Na sua perspectiva, os tempos dividiram-se na soberania de quatro grandes impérios passados, estando previsto, para o futuro, a chegada de um quinto que corresponderá ao Reino de Cristo e dos Cristãos. Neste sentido, para além do *Evangelho Eterno* de Joaquim de Fiore, o autor de *Clavis Prophetarum* vai beber aos profetas bíblicos do Antigo Testamento (nomeadamente, Daniel e Zacarias) e ao *Apocalipse* de São João, para engendrar o seu projecto imperial.

Apresentado desde logo como Império temporal, como *reino deste mundo*⁹, que terá a sua consumação no Céu, o Quinto Império proposto pelo Padre António Vieira, apesar de ter o Mundo como sujeito, conjuga a temporalidade com a espiritualidade: “Recolhendo tudo o que tão largamente temos disputado (que foi necessário ser tão largamente) e reduzindo a concórdia quanto pode ser as opiniões de todos os Doutores, posto que alguns pareçam entre si contrários, diremos por última conclusão, que o Império de Cristo é juntamente espiritual e temporal, e que, segundo estas duas jurdições, ambas supremas, se compõe a coroa de Cristo, Sacerdote Supremo, e outra coroa de universal Senhor e Legislador *in temporabilis*, segundo a qual se chama propriamente Supremo Rei”¹⁰. Neste sentido, ao discurso profético, visionário e messiânico do nosso jesuíta, é possível juntarmos-lhe uma grande noção de realidade histórica e conjuntural. O seu interesse vai muito mais além dos aspectos meramente teológico-religiosos que, naturalmente o cativavam, enquanto membro da Ordem de Jesus. O decurso da História, o progresso

⁴ *Ibidem*, Livro Antepimeiro, Capítulo Terceiro, p. 63.

⁵ *Vf. Ibidem*, Livro Antepimeiro, Capítulo Segundo, p. 59.

⁶ *Ibidem*, Livro Antepimeiro, Capítulo Quarto, p. 72: “Quem considerar o Reino de Portugal no tempo passado, no presente e no futuro, no passado o verá nascido, no presente ressuscitado e no futuro glorioso; e em todas estas três diferenças de tempos e estados lhe revelou sempre Deus e mandou interpretar primeiro os favores e as mercês tão notáveis com que o determinava enobrecer: na primeira, fazendo-o, na segunda, restituindo-o, na terceira, sublimando-o”.

⁷ *Ibidem*, Livro Antepimeiro, Capítulo Primeiro, p. 53: “Se já no Mundo houve um profeta do passado, porque não haverá um historiador do futuro?”.

⁸ *Ibidem*, Livro Primeiro, Capítulo Primeiro, p. 260.

⁹ *Vf. Ibidem*, Livro Segundo, Capítulo Quinto, p. 309.

¹⁰ *Ibidem*, Livro Segundo, Capítulo Sétimo, p. 363.

das civilizações, a ampliação do Mundo, o desenvolvimento científico não podiam, na sua opinião, ser ignorados em nome de uma realidade puramente espiritual. A evolução integral do Homem, sobretudo a ética, a social e a judicial, está, pois, dependente da aceitação do ser humano como ser temporal, como ser integrado no seu Mundo e na sua História. O que António Vieira parece propor com o projecto do Quinto Império é que o Reino de Cristo, extensível a todas as nações temporais, seja um lugar onde a Terra e o Céu se fundem, onde as vantagens da dimensão temporal se aliam às vantagens da dimensão espiritual. Ora, é nesse espaço que é o Mundo, nesse tempo que é todo o *Millenium*, com os olhos voltados para o Espírito, que o Homem tem a oportunidade de se aperfeiçoar, isto é, de se tornar verdadeiro cristão. Se as dimensões de natureza ética e social são mais debatidas, por Vieira, nos seus *Sermões* e nas suas *Cartas*, o que é certo é que, tanto na *História do Futuro*, como na *Clavis Prophetarum*, o jesuíta revela o lugar e o tempo nos quais elas deverão manifestar-se mais rectamente. No fim de contas, o Homem terá a oportunidade de ser mais justo e mais ético, no Quinto Império, porque todo o Mundo ter-se-á já convertido a Cristo e ao cristianismo.

Como se fundará, afinal, em termos práticos, este Império?

António Vieira, ao orientar-se pela herança henriquina e quinhentista dos lusitanos, vaticina para Portugal a criação de um Reino que, *a priori*, não terá características imperialistas (porque, como o próprio assume, os Impérios unicamente temporais cessam), mas será tão-somente um Império teândrico. Trata-se, portanto, de um Império de dimensões universais e, para que o mesmo se crie, é necessário que os portugueses (povo eleito por Deus) se empenhem na evangelização. Contudo, a associação do Reino de Cristo a um Império temporal na *História do Futuro*, a previsão da ressurreição de D. João IV na carta enviada ao Bispo do Japão, André Fernandes, que

denominou de *Esperanças de Portugal*, e a sua relação com alguns judeus, nomeadamente Menasseh Ben Israel, conduzirão o Tribunal do Santo Ofício a, primeiramente, vigiá-lo e, mais tarde, a argui-lo e encarcerá-lo. António Vieira será, então, acusado de heresia e de simpatizar com os judeus.

Consciente das mudanças que introduzia nas vidas dos homens que consigo se cruzavam, num dos seus sermões ou numa das suas missões, junto dos índios, no interior do Maranhão, o padre Vieira não compreendia, porém, as razões pelas quais era verdadeiramente acusado pela Santa Inquisição. Ao fim e ao cabo, o que havia escrito ao Bispo André Fernandes não se lhe configurava comprometedor, nem tampouco herético. Se analisarmos muito friamente a *História do Futuro* e as *Esperanças de Portugal*, concluímos que ambos os documentos são de natureza político-religiosa. A sua vertente política acentua-se essencialmente na estruturação de um Império díspar, que se diz, igualmente, *temporal e atemporal, terreno e celeste, humano e divino, corpóreo e espiritual, nacional e ecuménico*. Tal Império será governado, desse modo, por um Rei ou Imperador Temporal (D. João IV de Portugal) e por um Rei ou Imperador Espiritual (Jesus Cristo). Por outro lado, a sua vertente religiosa centra-se, sobretudo, na discussão de Jesus Cristo como Rei Espiritual e como Monarca Universal do Quinto Império, já que são, essencialmente, questões de fé.

No que diz respeito ao dilema gerado em torno da questão do *tempo* e da *eternidade*, temos que assumir que ela surge logo problemática e pouco pacífica. Se, por um lado, a Inquisição não sente grandes dificuldades em aceitar ou compreender a existência de um Rei Espiritual (Jesus Cristo), por outro lado, é deveras complicado anuir, mesmo profeticamente que seja, a inevitabilidade da ressurreição de D. João IV. Tal problemática induzirá o jesuíta a modificar o seu discurso perante o Tribunal do Santo Ofício. Se, nas *Esperanças de Portugal*, é

peremptório quanto à ressurreição de D. João IV, na preparação da *Clavis Prophetarum* já se mostra um pouco reticente. Se, em certa medida, a Inquisição até compreende a interpretação que António Vieira faz do Reino de Cristo enquanto Império simultaneamente temporal e espiritual, por outro lado, não se mostra muito benevolente diante da discussão que o jesuíta promove em torno do ecumenismo. Por mais que defenda a conversão de todos os credos à religião cristã e a extinção da heresia, o Padre Vieira continua, todavia, a defender o regresso dos Judeus à sua Terra (embora convertidos ao catolicismo) e a manter amizade com alguns Judeus e cristãos-novos. Nem o seu nacionalismo exacerbado o vai proteger, portanto, dos ataques da Inquisição, que teima em apelidá-lo de herege e de judeu.

Se a dimensão política da obra de Vieira se expressa, acima de tudo, através da proclamação de um Império Temporal que se unifica num só ceptro real, na dimensão religiosa, por sua vez, o jesuíta faz a apologia do Cristianismo como religião superior, capaz de destruir heresias e credos menores, e como centro convergente e unificador de todas as fés. Deste modo, é perfeitamente defensável que, no *corpus* literário e profético de António Vieira, a religião e a política surjam entrelaçadas. No fundo, poder-se-á afirmar que o autor se utiliza daquilo que é Espiritual para melhorar o Mundo e daquilo que é Mundano para melhorar o Espírito. De qualquer maneira, um dos grandes objectivos da *História do Futuro* é dignificar o Catolicismo, conduzir a fé católica ao bom porto do Cristianismo¹¹.

Devido à doença que o vai minando dia após dia, António Vieira tem a possibilidade de se defender perante o Tribunal do Santo Ofício, não só presencial e oralmente, como também por escrito. Assim, começa o nosso jesuíta por dizer que "(...) o qual de nenhum modo é invento meu, senão promessa e esperança e exposição de muitos santos antigos e

modernos e de muitos comentadores das Escrituras, e de muitas pessoas de espírito profético (...)”¹². Vieira defende, então, que a profecia que expusera na *História do Futuro* foi inspirada nos Livros de Daniel e Zacarias, do Antigo Testamento, e que as acusações que lhe foram feitas, denunciando-o de herege e de judeu, são falsas. Relativamente à primeira, a Inquisição, após se ter debruçado sobre as suas obras, concluíra que Vieira havia proclamado que Cristo seria dono de um Império Temporal e não Espiritual; que o poder do Príncipe Temporal sobrepor-se-ia ao poder papal; e que o Reino Temporal de Cristo opor-se-ia ao Celestial. Relativamente à segunda, o Santo Ofício estava crente que o jesuíta previa a vinda do Anticristo, a repatriação dos judeus e a chegada de um novo Messias. António Vieira contra-argumenta, valendo-se dos textos sagrados a que havia recorrido anteriormente, ao mesmo tempo que clarificava o seu pensamento em relação ao judaísmo: preconizava a conversão dos judeus ao Cristianismo; negava a vinda de um novo Messias.

A defesa perante o Tribunal do Santo Ofício foi morosa e árdua para António Vieira, habituado que estava a viver num Mundo imenso e livre. Para os inquisidores, todos os pormenores que, na vida e na obra do jesuíta, davam azo a uma arguição, eram questionados. Vieira respondeu, contra-argumentou, cansou-se, até que, no final, já sem forças, foi obrigado a ceder e a concordar com o Tribunal. Essa cedência valer-lhe-á a pena de perda da voz activa e passiva e a proibição de pregar. Contudo, o que mais o magoou foi o modo como o seu país, que tanto elevara nas suas obras, o tratou, condenado-o ao cárcere e à censura. Neste aspecto, é provável que aquilo que escrevera, no início do Livro Antepimeiro da *História do Futuro*, deixe de fazer sentido a partir desse momento: “Eu, Portugal (com quem só falo agora), nem espero o teu agradecimento, nem temo a tua ingratidão”¹³.

¹¹ *Idem*. *Vieira perante a Inquisição*. In: _____. *Obras Várias*. Prefácio e notas de António Sérgio e Hernâni Cidade. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1952, p. 100: “(...) um novo e perfeito estado da Igreja Católica, que é o único e verdadeiro Reino de Cristo.”

¹² *Ibidem*, p. 100.

¹³ *Idem*, *História do Futuro*, Livro Antepimeiro, Capítulo Segundo, p. 56.

Filosofia Grega

L'influence de la philosophie stoïcienne sur l'œuvre d'Adamantios Coray

The influence of Stoic philosophy in the work of Adamantios Coray

Maria PROTOPAPAS-MARNELI

Académie d'Athènes

Centre de Recherche sur la Philosophie Grecque

Resumo

Adamantios Coray, fundador das *Luzes gregas*, foi seu representante mais importante. Valorizou a clareza de expressão no discurso, mas também a educação da juventude grega, pelo paradigma do arsenal ancestral grego. Foi por essa razão que Coray, residindo em Paris, se interessou vivamente pela tradução de textos gregos antigos, sobretudo nas línguas grega moderna e francesa, começando pelo *Corpus Hipocrático*, graças também à sua formação como médico. Depois se voltou aos textos gregos poéticos, históricos, literários e filosóficos e teve uma produção espetacular de edições de textos comentados e traduzidos. A personalidade de Coray, assim como sua vida e sua obra apresentam ressonâncias surpreendentes com as de Zenão de Cítio, fundador do estoicismo. Nosso estudo, tomando como ponto de partida justamente esses parentescos, trata de aproximar os dois filósofos, a fim de revelar as influências estoicas no seu conjunto, sobre a obra de Coray.

Palavras-chave: Educação, linguagem, ensino, estoicismo, Zenão, *Luzes gregas*, Coray, *Corpus Hipocrático*.

Abstract

Adamantios Coray, founder of the Greek Enlightenment, was also its most important figure. He valued the clearness of expression in discourse, as well as the education of Greek youth through the paradigm of Ancient Greek resources. That was the reason why Coray, even settled at Paris, was lively interested in the translation of Ancient Greek texts, especially to Modern Greek and French, beginning with the *Hippocratic Corpus*, due to his medical expertise. Afterward, he dedicated himself to all the poetic, historical, literary and philosophical Greek texts and had a spectacular production of commentated and translated texts editions. Coray's personality, along with his life and works present surprisingly resonances with the ones of Zenon of Citium, founder of Stoicism. The present text, considering these very resemblances between both thinkers, intends to narrow then in order to reveal the Stoic influences in the entire Coray's work.

Keywords: Education, language, instruction, Stoicism, Zenon, Greek Enlightenment, Coray, *Hippocratic Corpus*.

Dans cet article, je me propose dans un premier temps de dégager les traits de la philosophie stoïcienne dans l'œuvre d'Adamantios Coray, notamment dans le domaine de la théorie du langage et de l'éducation des jeunes. Coray, chef de fil des Lumières néohelléniques sous l'occupation turque et promoteur de l'indépendance de la Grèce, mit l'accent sur l'importance de la *paideia* de la jeunesse de sa nation soumise, tout en se préoccupant de la pureté de la langue grecque. Dans un deuxième temps j'évoquerai les traits de la personnalité et de l'enseignement de Zénon de Cittium, fondateur de l'École stoïcienne. Dans un troisième et dernier temps, je mettrai l'accent sur les points communs de ces deux personnalités, de Zénon et de Coray, qui vécurent au cours de deux périodes de l'histoire grecque très distantes entre elles, mais qui influencèrent respectivement et de manière décisive la formation intellectuelle de la jeunesse de leur temps mais aussi la pensée des générations futures.

Coray est né à Smyrne en 1748. Son père, Ioannis Coray, originaire de Chios, était un négociant fort renommé dans les milieux de Smyrne, à en juger par les privilèges que le gouvernement de la cité lui concéda tout au long de sa vie. Sa mère, originaire de Smyrne et descendante d'une famille d'intellectuels, transmit à son fils le zèle de l'étude¹, que Coray mit à profit pour acquérir une profonde érudition². Il fit ses études secondaires au Lycée Évangélique de Smyrne tout en suivant parallèlement des cours de latin, une langue dont il allait par la suite perfectionner la connaissance³. Son désir d'élargir son savoir dans tous les domaines scientifiques alla de pair avec l'ampleur

prise par les affaires de son père qui exerçait le commerce des tissus de soie, l'envoya en Hollande pour l'y représenter. Une fois arrivé à Amsterdam en 1772, au lieu de s'occuper des affaires familiales, il s'initia à la logique et à la géométrie d'Euclide. Dans les années suivantes, le jeune Coray poursuivit ses recherches scientifiques au point de négliger les intérêts commerciaux de son père⁴. Son nouveau rêve fut désormais de partir séjourner en France, et de s'inscrire au départ à l'université de Montpellier, afin de suivre des cours de médecine: un rêve que son père l'empêcha de concrétiser en l'obligeant à rentrer à Smyrne; il renonce donc à ce projet, pour vivre dans son pays natal pendant les quatre années suivantes. Mais ce rêve français finira par se réaliser, quand il partira à Montpellier pour faire sa médecine. Comme lui-même le souligne dans son autobiographie, il n'avait pas de penchant particulier pour cette science. Poursuivre de longues études était pour lui une façon d'opter pour un éloignement prolongé de Smyrne, alors occupée par les Turcs. Il pensait aussi que, dans le cas où il serait obligé de rentrer dans sa ville natale, sa qualité de médecin lui vaudrait d'être plus respecté par les occupants⁵. En juillet 1786, il reçoit le titre de docteur en médecine de l'université de Montpellier, après avoir soutenu deux thèses: *Résumé de Pyrétologie* (1786) et *Medicus Hippocraticus*⁶, portant sur le devoir moral des médecins d'après le premier aphorisme d'Hippocrate⁷. Son directeur de thèse lui propose de publier la traduction des traités d'Hippocrate et de ses fragments obscurs afin de lever les malentendus qui pèsent sur les textes⁸.

¹ (La collection de *Prolegomena* de Coray dans la *Bibliothèque hellénique* et les *Suppléments* est publiée en 4 volumes à Athènes) Αδαμαντίου ΚΟΡΑΗ, *Προλεγόμενα στους Αρχαίους Έλληνες Συγγραφείς*, préface de K. Th. DIMARAS, avec l'*Autobiographie* de Coray. Athènes, Fondation Culturelle de la Banque Nationale de Grèce [MIET], 1984, vol. 1, pp. θ'-ια'.

² Coray, dans son autobiographie, met l'accent sur le fait qu'il s'initia à la littérature grecque ancienne quand son grand-père lui légua sa bibliothèque. Ce fut grâce à cet héritage qu'il apprit, dès son enfance, à admirer les Anciens, Démosthène par excellence, peut-être est-ce ce goût de l'érudition qui lui valut d'avoir, toute sa vie durant, une santé précaire (cf. *op. cit.*, pp. ιβ'-ιγ').

³ Après du curé hollandais, Bernhard Keun, à qui Coray, en échange, enseigna la langue grecque; cf. A. ΚΟΡΑΗ, *Προλεγόμενα*, *op. cit.*, vol. 1' pp. θ'-ιγ'.

⁴ Cf. La thèse très importante de P. KITROMILIDES, *Tradition, Enlightenment and Revolution (Modern Greek Enlightenment. Political and Social Ideas)* [Νεοελληνικός Διαφωτισμός: οι πολιτικές και κοινωνικές ιδέες] (tr. grecque S. Nikoloudi). Athènes: MIET, 2003, p. 252.

⁵ A. Z. ΜΑΜΟΥΚΑΣ, *Αδαμάντιος Κοραΐς, Βίος και έργα* (introduction par S. FASOULAKIS). Athènes: MIET, 1989, p. ια'.

⁶ J. BOMPAIRE, Coray citoyen de Paris, *Διήμερο Κοραΐ* [Journées Coray], 29-30 avril 1983. Athènes: Institut national de Recherches Néohelléniques, Athènes, 1984, pp. 208-215, notamment p. 210.

⁷ Cf. A. ΒΑΖΟΥ, Adamantios Coray et ses corrections inédites sur Galien, in *Ecdotica e ricenzone dei testi medici greci, Atti del V Convegno Internazionale*, Napoli, 1-2 ottobre 2004, Napoli, M. d'Auria Ed., 2006, pp. 465-480, notamment p. 467.

⁸ J. BOMPAIRE, *op. cit.*, pp. 210-211. Cf. A. ΒΑΖΟΥ, *op. cit.*, p. 467, n. 7.

Les études médicales n'éloignèrent pas Coray de son activité fondamentale : l'étude de la langue et littérature grecques. En même temps, il avait à cœur de transmettre les acquisitions intellectuelles de l'Europe aux Grecs, occupés par les Turcs⁹. Il écrit à ce sujet : « Les Grecs, vains de leur origine, loin de fermer les yeux aux lumières de l'Europe, n'ont regardé les Européens que comme des débiteurs qui leur remboursoient, avec de très-gros intérêts, un capital qu'ils avoient reçu de leurs ancêtres »¹⁰.

Coray, excellent connaisseur des langues étrangères¹¹, traduisit nombre de textes en français. C'est à Montpellier qu'il fut édité pour la première fois en France : il y publia son étude, *Pyretologiae Synopsis*¹². Suivirent l'*Introduction à l'étude de la nature et de la Médecine*. Les érudits français soutinrent alors que Coray était le seul capable d'interpréter les œuvres d'Hippocrate, le considérant comme « le plus sage parmi les Grecs ». La traduction du traité hippocratique, *Des airs, des eaux et des lieux* valut à Coray le prix de l'université pour « ses remarques qui ont apporté une clarté nouvelle » et l'imposa comme « philologue classique »¹³. Coray décida d'utiliser cette nouvelle expérience de « philologue classique » pour s'adonner à la production d'une série de textes grecs anciens qu'elle allait couvrir les besoins de l'éducation des jeunes Grecs dans le domaine des

études classiques et en même temps elle allait les initier à la politique et à la morale¹⁴. C'est alors que grand nombre de Français entrèrent en contact avec la littérature ancienne par l'intermédiaire de la plume de Coray¹⁵. Le 17 mars 1821, il semble que Jules Michelet ait commencé la lecture du texte grec des *Pensées*, de Marc Aurèle, peut-être dans l'édition (entièrement en grec, titre et introduction, excepté un éloge en français de Marc Aurèle¹⁶, rédigé par l'académicien Thomas) « publiée à Paris en 1816 par le patriote grec Adamantios Coraes »¹⁷.

On constate pourtant, que tous les intellectuels grecs de la fin du 18^{ème} siècle, en général, expriment une idéologie bourgeoise et s'inscrivent dans le cosmopolitisme de leur époque, qui gagne différents domaines comme, par exemple, les finances, la civilisation, la politique. L'objectif de tous ces érudits des Lumières est de réveiller les peuples de l'Europe de l'Est. Le cadre général dans lequel se meuvent les Grecs de la Diaspora, est *grosso modo* les pays de l'Europe de l'Ouest (l'Italie, la France, Vienne), la Russie et les pays balkaniques. Or, ce cosmopolitisme se caractérise justement par le déplacement des Grecs et leur installation à l'étranger. Une démarche qui coïncide avec la recherche d'un nouveau milieu intellectuel mais aussi avec une volonté de se fondre dans un contexte culturel différent et nouveau,

⁹ Cf. R. ARGYROPOULOS, *Προσεγγίσεις νεοελληνικής φιλοσοφίας*. Athènes: Βάνιας, 2004, pp. 26-27.

¹⁰ A. CORAY, *Mémoire sur l'état actuel de la civilisation dans la Grèce* (Lu à la Société des Observateurs de l'homme, le 16 Nivôse, en XI) (6 janvier 1803) [Υπόμνημα περί της παρούσης καταστάσεως του πολιτισμού εν Ελλάδι], Institut Néo-hellénique de la Sorbonne, Université Paris IV, reproduction 1978 (hors commerce), p. 12.

¹¹ Il connaissait bien aussi, outre le latin, le français, l'anglais, l'allemand, l'italien et l'hébreu; cf. A. ΚΟΡΑΗ, *Προλεγόμενα στους Αρχαίους Έλληνες Συγγραφείς και η αυτοβιογραφία του*, op. cit., vol. 1, p. 19'.

¹² Cf. A. ΜΑΜΟΥΚΑΣ, *Αδαμάντιος Κοραΐς*, op. cit., 1989, p. 14.

¹³ A. ΜΑΜΟΥΚΑΣ, op. cit., p. κθ'. Pour la valeur de l'édition de ce traité par Coray, cf. (a) P. KITROMILIDIS, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Athènes, MIET, 1996, p. 396 et n. 28 ; (b) J. JOUANA, Place et rôle de Coray dans l'édition du traité hippocratique des *Airs, eaux, lieux*, dans *Médecins érudits de Coray à Sigerist, Actes du Colloque de St. Julien-en-Beaujolais*. Textes réunis et édités par D. Gourevitch. Paris: de Boccard, 1995, pp. 7-24, notamment pp. 22-23.

¹⁴ Cf. D. V. VAGIAKAKOS, Les *Ατακτα* de Adamantios Coray, *Πρακτικά Συνεδρίου Αδαμάντιος Κοραΐς και Χίος* [Actes du Colloque Coray et Chio], Chio, 11-15.5.1983, Athènes, Ομήριον Πνευματικόν Κέντρον, vol. 1, pp. 109-111, notamment p. 109. Cf. aussi P. KITROMILIDIS, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*. Athènes: op. cit., pp. 396-397.

¹⁵ Les œuvres de Coray remontent en 66 tomes, cf. A. ΜΑΜΟΥΚΑΣ, op. cit., p. μ'.

¹⁶ Qui apparaît sous le numéro 29 – ΜΑΡΚΟΥ ΑΝΤΩΝΙΟΥ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΟΣ ΤΩΝ ΕΙΣ ΕΑΥΤΟΝ ΒΙΒΛΙΑ ΙΒ'. Cf. A. ΜΑΜΟΥΚΑΣ, op. cit., p. μ'.

¹⁷ J. MICHELET, *Écrits de jeunesse*, texte publié avec une introduction et des notes par P. Viallaneix. Paris: Gallimard, 1959, p. 173; en juillet 1823, Michelet note: « je parle toujours de vertu avec enthousiasme, avec attendrissement, je lis Marc Aurèle. Je suis faible et vicieux » (dans P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 1993, p. 200).

susceptible de modifier leur situation et de faire d'eux, citoyens d'un pays soumis comme l'était la Grèce, des citoyens du monde.

Or, le déplacement des intellectuels grecs de cette époque houleuse évoque un phénomène quasi identique qui prit place à l'époque hellénistique: c'est ainsi, par exemple, que Zénon, le fondateur du Stoïcisme, originaire de Citium de Chypre, vint s'installer à Athènes. De même, la personnalité de Coray ainsi que son désir d'approfondir ses connaissances dans tous les domaines scientifiques rappellent le philosophe stoïcien, d'abord fervent lecteur de Platon, puis disciple de plusieurs Écoles philosophiques à Athènes¹⁸. En effet, selon le témoignage de Diogène Laërce, le père de Zénon, qui faisait le commerce de porphyre, venait souvent à Athènes pour ses affaires et en rapporta à Zénon, encore enfant, quantité de livres socratiques ; ce dernier s'exerça donc, alors qu'il était encore dans son pays¹⁹. Aux temps troublés de l'époque post-alexandrine, Zénon, spectateur de la destruction de son pays, Citium, occupé et réduit à l'état de ruines par le roi Ptolémée, renonça très vraisemblablement à y vivre et s'éloigna volontairement de Chypre, tout comme le feront les Grecs de la Diaspora, pendant l'occupation turque. L'amertume qu'inspirent à Zénon les malheurs de son pays ainsi que la rancune qu'il nourrit contre le roi Ptolémée²⁰ furent, pensons-nous, les facteurs décisifs qui motivèrent son déplacement. Quant au témoignage selon lequel Zénon aurait fait naufrage en apportant une cargaison de porphyre de Phénicie au Pirée²¹, il nous semble très douteux.

Les pays de l'Europe de l'époque de Coray reflètent l'Athènes du temps de Zénon. Le fondateur

du stoïcisme, aux jours néfastes de l'époque post-alexandrine, enseignait aux jeunes, venus du monde entier à Athènes pour s'initier à la philosophie et à la littérature, les chants homériques comme ceux d'Hésiode ; des sujets proches de l'homme de cette époque, qui tente, à travers la langue et l'arsenal mythologique de ses ancêtres, de retrouver le fil de sa vie et son état de citoyen, tout en cherchant à s'intégrer dans le contexte plus large de citoyen du monde²².

D'ailleurs, on sait que les trois scholarques, Zénon, Cléanthe et Chrysippe, empruntaient des vers aux poètes²³, afin d'enrichir leur enseignement et de le rendre plus attrayant pour leur public. Cet usage, fût-il abusif, que font des écrits les Stoïciens, désireux d'instruire leur public par l'intermédiaire de la littérature déjà existante, coïncide précisément avec la tâche de Coray qui consiste à éditer, commenter, traduire et diffuser auprès du public grec mais aussi étranger (et notamment du public français), les textes de ses ancêtres, en poursuivant le même but que les philosophes du Portique. « La langue » écrit Coray - et il entend la langue grecque moderne-, « même si elle a intégré des éléments barbares, peut être embellie ; le langage courant n'est pas à négliger, comme le soutiennent les fous ». Pour écrire ailleurs : « Que reste-t-il donc d'autre aux sages érudits de notre nation que de garder la voie modérée, en d'autres termes, de se tenir à distance du langage vulgaire ! Il est probable que ni les Platons ni les Isocrates n'écrivaient comme des rameurs athéniens, éloignés ceux-ci de la *gréçité*²⁴ du langage ou du mélange des dialectes ; il ne fait pourtant aucun doute que même les Platons et les Isocrates écrivaient dans un langage compréhensible aussi par les rameurs »²⁵. En effet,

¹⁸ DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, Livre VII, 2, 15 et 25 (désormais D.L., ...).

¹⁹ D.L., VII, 31.

²⁰ D.L., VII, 24.

²¹ D.L., VII, 2.

²² Cf. M. PROTOPAPAS-MARNELI, *La rhétorique des Stoïciens*. Paris: L'Harmattan, 2002, p. 101.

²³ S.V.F., II, 906-907.

²⁴ Le terme *gréçité*, que Coray utilise dans son discours, est le terme aristotélien «*ελληνισμός*» qui constitue un des quatre termes de la qualité du discours selon le stagirite. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette question ultérieurement.

²⁵ Dans la lettre adressée à A. Vassiliou, le 1^{er} mai 1805 ; cf. A. Κοραΐς, *Αλληλογραφία*, [A. Coray, *Correspondance*] t. 2, (1799-1809), Athènes, *Εστία*, 1966, p. 322.

Coray était tellement sensible aux questions de langage et surtout à la fonction que le langage devait accomplir que les érudits français étaient étonnés de l'influence qu'il exerçait sur ses compatriotes par son œuvre. A. Bourgeault note à ce sujet : « Toute la jeune génération savante a puisé à la source que Coray lui avait ouverte. Si la Grèce a retrouvé les pures traditions de la langue antique, et réformé une langue littéraire avec son nouvel idiome, c'est surtout à Coray qu'elle le doit²⁶. Jusqu'à lui, le grec moderne n'avait ni système ni principes ; chaque écrivain suivait son inspiration particulière, selon le degré de culture et de connaissances qu'il possédait²⁷. Dans le même contexte de la protection du langage se dirige aussi N. Doukas, quand, en 1810 constate que la seule voie conduisant à l'expulsion du barbarisme de la génération grecque penche pour la culture de la langue²⁸.

Bien avant Coray, Zénon avait marché sur cette même route, concernant le langage. Il était très sensible à ce moyen de communiquer les idées et il penchait pour un langage précis, éloigné de toute forme oratoire fleurie. Il comparait même les discours bien ordonnés des puristes à l'argent alexandrin ; comme lui, ils ont bel aspect et sont bien arrondis comme la monnaie alexandrine, disait-il, mais n'en valent pas plus pour autant. Quant aux discours qui avaient des vices de forme, il soulignait que ceux-ci ressemblaient aux tétradrachmes attiques, frappées négligemment et sans soin. Pourtant, il arrivait très souvent que les discours qui présentaient des défauts vaillent mieux que les

compositions écrites selon les règles de l'éloquence²⁹. D'après Aristide Quintilien, par ailleurs, les Stoïciens, en général, ont été plus pénétrants par leurs pensées que par leur style dont ils ne faisaient guère de cas. Les Stoïciens, sensibles à la promotion d'un langage précis, empruntent à Aristote les qualités du discours, que Théophraste, son disciple, avait systématisées. Ces qualités, exprimées dans un contexte stoïcien, constituent les règles selon lesquelles le sage doit organiser son discours, afin d'éviter la recherche ou l'excès. En effet, Aristote se fait l'ardent défenseur de la thèse selon laquelle la qualité principale du discours est la clarté³⁰. Il nous dit: Toute déviation de la clarté, susceptible de nous écarter de l'objectif du discours, qui consiste à indiquer une chose précise, équivaut à l'échec de l'objectif souhaité³¹. Selon Théophraste, le fidèle élève et successeur d'Aristote, les qualités du discours sont au nombre de quatre: la *grécité*³², une élocution sans défaut, avec une habitude de l'art qui ne laisse rien au hasard; la *clarté*, la diction qui suggère intelligiblement ce qu'on a dans la pensée ; la *convenance*, qui est le choix des mots appropriés à l'objet du discours; la *construction*, qui consiste à éviter la vulgarité. Les Stoïciens en ont ajouté une cinquième, la *brèveté*, un tout qui contient uniquement ce qui est nécessaire pour rendre manifeste l'objet du discours³³. Une déviation de ces cinq qualités est qualifiée de *barbarisme*, en d'autres termes, de défaut qui est contraire au style langagier qu'utilisent d'habitude les Grecs distingués³⁴. Le discours correct est une synthèse de nature, d'étude et de technique³⁵.

²⁶ Sur la question de la clarté du langage, préconisé par Coray, cf. A. STAVELLAS, *Η φιλοσοφική θεμελίωση της ελληνικής γραμματικής (1650-1821)*. Παλάσιος, Κοραΐς, Κούμας, Athènes, Fondation de recherche et d'éditions de philosophie néohellénique. Athènes: 2002, pp. 131-133.

²⁷ A. BOUGEULT, *Histoire des littératures étrangères*, t. 3. Paris: 1876, pp. 548-459, dans A. MAMOUKAS, *op. cit.*, p. ριβ'.

²⁸ Cf. K. Th. DIMARAS, *Σταθμός προς τη νέα ελληνική κοινωνία, Ιστορικά Φροντισμάτα, Α', Ο Διαφωτισμός και το κορύφωμά του*, Athènes, Πορεία, 1992, p. 244. Cf aussi A. GLYCOFRYDI-LEONTSINI, *Νεοελληνική Φιλοσοφία. Πρόσωπα και θέματα*. Athènes: Tolidis, 1993, p. 266 et n. 59 « P. Soutsos préconisait la « résurrection » de la langue grecque ancienne pour des raisons de patriotisme et d'esthétique ».

²⁹ D.L., VII, 18.

³⁰ Cf. ARISTOTE, *Rhétorique*, 1404 b1. Cf. aussi A. CORAY, *Προλεγόμενα στους Αρχαίους Έλληνες Συγγραφείς και η αυτοβιογραφία του*, *op. cit.*, vol. I' p. 235, n. 2 où Coray cite la phrase d'Aristote, tirée dans la *Rhétorique*.

³¹ Cf. ARISTOTE, *ibid.*

³² Qualité évoquée par Coray, cf. n. 23.

³³ Cf. D.L., VII, 59.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Cf. A. QUINTILIEN, *op. cit.*, Introduction, pp. LXIII et suiv.

Cette synthèse s'effectue uniquement grâce à la coexistence harmonieuse de ces présupposés : de la nature, dans la mesure où l'homme reçoit les représentations du monde qui l'entoure ; de l'étude, puisqu'il élabore par son intellect les représentations reçues ; d'art, dès lors que sa pensée, désormais élaborée, est soumise à certaines règles d'expression technique, afin d'être formulée. Aristote lutte contre les traits de langages étrangers orientaux (βαρβαρισμοί) qui tentent de s'introduire dans la langue grecque, mais qui, par la suite, caractériseront toute l'époque hellénistique. Les Stoïciens, qui préconisent l'exactitude dans le discours, suppriment aussitôt tous les défauts langagiers, à savoir les barbarismes et les solécismes. Pourtant, du fait que la population de la Grèce, à cette période, continue à « s'enrichir » de populations étrangères, arrivées dans le pays après les guerres d'Alexandre le Grand, l'altération de la langue grecque par l'intrusion d'éléments étrangers est inévitable. Les étrangers commettaient des erreurs, et, lorsqu'ils parlaient grec, ils le parlaient en barbares.

Pour les chercheurs du 19^{ème} siècle également, la théorie du langage demeure indiscutablement liée à la philosophie, dans la mesure où les mots ne constituent point une révélation divine³⁶, mais ils fonctionnent comme des outils de communication entre les hommes. En effet, c'est par l'intermédiaire du langage que les idées se diffusent et que les événements se dévoilent. Coray était persuadé que c'est la langue plutôt que la religion qui unit les nations entre elles. Il soulignait aussi que la langue parlée de son époque était la fille « orpheline et malheureuse » d'une autre langue; il était donc nécessaire d'en éliminer les points

faibles et d'y substituer des mots déjà existants de la langue maternelle ; il disait aussi qu'il ne fallait pas avoir recours aux langues étrangères, mais plutôt supprimer de la langue parlée les phrases et les syntaxes des autres langues. Il dénonçait par ailleurs le *barbarisme* de la nation qui n'avait pas réussi à protéger sa langue³⁷. La langue que Coray propose est une langue correcte, une langue démotique mais s'inscrivant dans le cadre de règles ; on pourrait parler d'une « démotique littéraire »³⁸. Dans le même contexte, son ancêtre Zénon soulignait que le sage devait être sensible à l'exactitude du discours. « Il disait qu'il valait mieux faire un faux pas que pécher par la langue »³⁹. Chrysippe, lui aussi, était très sensible à la question des vices du langage. Le philosophe de Soles affichait une attitude très sévère y compris envers le langage des nourrices. Il souhaitait qu'elles parlent correctement, étant les premiers précepteurs des enfants. « Avant tout, que les nourrices ne parlent pas un langage incorrect, et, qui plus est, dans la mesure du possible, qu'elles fussent des sages »⁴⁰. Le philosophe de Soles était conscient de la valeur de l'éducation des enfants, et ce dès l'âge le plus tendre, dans la mesure où l'entourage influence le caractère de l'enfant, sa façon de s'exprimer et sa morale⁴¹. Il disait aussi que dans le cas où les nourrices commettent des erreurs en éduquant les enfants, elles génèrent chez eux des vices psychiques qui, progressivement augmentent et s'installent durablement⁴². Chrysippe était conscient du fait que l'éducation était la pierre angulaire d'une société saine. Dans un contexte analogue, Coray soutient que ce sont les femmes qui lèguent aux enfants les règles de la morale et du langage; éduquer les femmes lui apparaît donc comme une nécessité,

³⁶ Cf. R. ARGYROPOULOS, *Approches de philosophie néohellénique*, op. cit., pp. 26-27.

³⁷ Cf. A. CORAY, *Προλεγόμενα στους Αρχαίους Έλληνες Συγγραφείς και η αυτοβιογραφία του*, op. cit, vol. I', p. 129.

³⁸ Cf. C. Th. DIMARAS, *Coray et la langue, Διήμερο Κοραΐ, 29-30 avril 1983*. Athènes: Centre National de Recherche Néohellénique, pp. 9-28, notamment p. 20.

³⁹ D.L., VII, 26.

⁴⁰ A. QUINTILIEN, op. cit., t. 1, L. 1, 4 (=S.V.F., III, 734).

⁴¹ D.L., VII, 89.

⁴² C'est sans doute pour cette raison que Chrysippe déclina l'invitation du roi Ptolémée à se rendre en Égypte pour y enseigner la philosophie. Il préféra rester à Athènes et devenir le précepteur des enfants de sa sœur, Aristocréon et Philocrate ; cf. D.L., VII, 185.

puisqu'il insiste-t-il, celles-ci constituent la moitié de la population et que, par leur maternité, elles élèvent l'autre moitié, celle des hommes. Il convient donc de se pencher sur leur éducation dans la mesure où elles la transmettent à leurs enfants⁴³. Coray, très sensible à ce moyen de communication qu'est le langage, insiste : il faut parler sagement (σοφώς), certes, mais aussi clairement (σαφώς)⁴⁴, tracer une voie modérée et élaborer un langage accessible même à ceux qui sont privés d'éducation. Il faut, affirme-t-il (comme l'avaient fait les Stoïciens) examiner la production des mots⁴⁵. En effet, selon l'information de Cicéron, les Stoïciens soutiennent que le sage est parfois obligé d'utiliser un langage qui s'adapte à l'opinion commune, qu'il lui faut avoir recours à des expressions populaires et qui sont en usage, quand il s'adresse à la foule. Un langage modéré rend plus accessible la recherche de la vérité devant le public⁴⁶. Le langage, moyen de communication entre les hommes, outil d'enseignement, instrument de transmission des idées, joue un rôle primordial dans la société humaine. Les Stoïciens, qui sont très sensibles aux facultés langagières, attribuent au discours la fonction de lien de la société humaine : « Le lien de cette société, c'est la raison et le langage ; grâce à eux, on s'instruit et on apprend, on communique, on discute, on juge, ce qui rapproche les hommes les uns des autres et les unit dans une sorte de société naturelle... »⁴⁷. Telles sont les raisons pour lesquelles Coray a recours à l'enseignement stoïcien (même à son insu⁴⁸) afin d'élaborer le nouveau langage

de la nation. Coray prétend que les noms des choses imprègnent mieux dans l'âme les idées des choses mêmes. Quand le langage est riche en noms, une certaine partie de la science du langage national, devient aussi accessible au peuple⁴⁹. On constate donc une influence stoïcienne sur la pensée de Coray. On sait d'ailleurs que les philosophes du Portique « ont été des donneurs des noms. Ils ont hardiment forgé des mots nouveaux lorsque la langue ne leur offrait pas une analyse suffisante de la réalité. Ces mots forgés étaient pour eux naturels, car ils désignaient de façon correcte un domaine de la nature encore anonyme ; nous sommes toujours ici dans le souci d'appeler chaque chose par son nom »⁵⁰. Coray désire, toujours en imitant les Stoïciens, que le discours soit concis, sans ambages stylistiques mais uniquement au service de la diffusion des idées⁵¹. Celui qui cherche le sens des mots est digne d'être appelé *chasseur de la sagesse* et non *chasseur de mots*. Le *chasseur de mots* travaille dans le seul but d'accumuler un grand nombre de mots, afin d'enrichir son vocabulaire, sans approfondir leur sens. En revanche, le *chasseur de la sagesse* se penche sur les mots afin de découvrir leur véritable sens et d'enrichir ainsi son intellect. Le *chasseur des mots*⁵², est celui que les Stoïciens appellent *logophile* (λογόφιλον), par opposition avec le *chasseur de la sagesse*, qu'ils appellent *philologue* (φιλόλογον). De même, Coray, pour désigner la recherche systématique du sens des mots, invente le nom de *γνωσιθήρας*, par opposition à la simple recherche de classification des

⁴³ Cf. A. CORAY, *Προλεγόμενα στους Αρχαίους Έλληνες Συγγραφείς και η αυτοβιογραφία του*, Préface L. Droulia, op. cit., 1990, vol. III', p. 285.

⁴⁴ Cf. A. CORAY, *Προλεγόμενα στους Αρχαίους Έλληνες Συγγραφείς και η αυτοβιογραφία του*, op. cit., vol. III', p. 236.

⁴⁵ IDEM, *ibid.*

⁴⁶ Cf. CICÉRON, *Traité des devoirs*, II, X, 35.

⁴⁷ CICÉRON, op. cit., I, XVI, 50.

⁴⁸ Cf. P. KONDYLIS, *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οι φιλοσοφικές ιδέες*. Athènes: Θεμέλιο, 1988, pp. 208-209: Coray n'unifie pas historiquement des structures intellectuelles données dans leur ensemble; en revanche il intègre, dans son propre système d'idées, des sections choisies de lui-même.

⁴⁹ Cf. A. CORAY, *Προλεγόμενα στους Αρχαίους Έλληνες Συγγραφείς και η αυτοβιογραφία του*, op. cit., vol. I', p. 502.

⁵⁰ G. ROMEYER DHERBEY, Zénon appelle les choses par leur nom. La chasteté de la langue d'après les Stoïciens, *Mesure*, 3, 1990, pp. 47-59, notamment p. 57.

⁵¹ Cf. A. GLYCOFRYDI-LEONTSINI, *Νεοελληνική Φιλοσοφία, Θέματα Πολιτικής και Ηθικής*, Athènes, 2001, p. 305: «Coray fait allusion à la théorie de grammaire des Stoïciens, en les qualifiant d'«architectes des mots».

⁵² Cf. STOBÉE, *Ecl.*, II, 104, 10 W. (= S.V.F., III, 682): « Μηδέ φιλόλογον είναι τον φαύλον. ... μηδ' είναι φιλόλογον, λογόφιλον δέ μάλλον. μέχρι λαλιάς επιπολαίου προβαίνοντα, μηκέτι δέ και τοις έργοις εκβεβαιοῦ μόνον τον της αρετής λόγον».

mots, qu'il nomme *λεξιθήρας*⁵³. Amateur lui aussi de concision (*βραχυλογία*), il met l'accent sur la perspicacité du chercheur afin de procéder au juste choix des mots, en éliminant ceux qui nuisent à l'élaboration d'un langage correct.

Les Stoïciens, on le sait, inventeurs de cette qualité du discours qu'est la concision, et Zénon au premier chef, souhaitaient que même les syllabes — et pas seulement les maximes et les sentences — du philosophe fussent brèves⁵⁴. Le philosophe de Citium disait aussi que « pour discuter il ne faut pas traîner en longueur comme le font les bavards qui débitent des sonnettes ; il ajoutait, qui plus est, que les bons discours ne devaient pas laisser de marges »⁵⁵. La brièveté selon Zénon fonctionne comme une manière de *saisie* intellectuelle, puisque le sage, parlant peu et d'une façon concise, réussit à avoir un auditoire attentif à ses discours, sans que cet auditoire ait le temps de les annoter⁵⁶. D'ailleurs, la brièveté selon les Stoïciens désigne non seulement une façon de parler raisonnablement, mais aussi un *art de vivre*. Marc Aurèle exhorte son lecteur (ou lui-même) à conserver la brièveté comme attitude de vie: « Vise toujours à la brièveté ; brève est la route de la nature et c'est la manière de tout faire et de tout dire le plus raisonnablement possible ; un tel propos t'affranchit de bien des fatigues, de campagnes militaires, d'affaires administratives, du style recherché »⁵⁷.

Coray est conscient que l'éducation doit se fonder sur deux disciplines: la philosophie et la littérature, qui participent à la composition de la parfaite *paideia*. L'homme qui participe à cette double formation réussit à maîtriser ses inclinations et il atteint

la fin, qui est la vie vertueuse. Il pensait aussi que la nation ne pouvait se libérer de ses conquérants qu'à travers l'éducation, attitude que tous les intellectuels, d'ailleurs, de son époque avaient adoptée, malgré les différences dans le rapprochement de cette initiative⁵⁸. Toutefois, il ne voulait point d'une révolution précoce, comme l'avait été, à son sens, la Révolution de 1821. Voilà la raison pour laquelle ses éditions de textes grecs anciens (17 volumes au total, plus neuf volumes de *Parerga/Suppléments*, édités entre 1805 et 1826), sont toujours suivies de discours préliminaires (*Prolegomena*) et de notes explicatives en grec ancien. Le but de Coray consiste à révéler à la jeunesse Grecs libérés les qualités d'une formation morale, sociale et politique⁵⁹, étant donné qu'il ne voyait pas comment un peuple privé de *paideia*, aurait pu profiter de sa liberté⁶⁰. Pour toutes ces raisons, il aurait préféré que la Guerre d'Indépendance ait commencé en 1850. Coray aspirait à une Grèce libre, pourtant susceptible de profiter des acquisitions de sa liberté. Comme il l'écrit dans le chapitre portant sur le choix des textes, les enseignants doivent sélectionner des textes puisés dans la littérature grecque ancienne, susceptibles d'offrir aux élèves des exemples pour affronter toute circonstance néfaste à leur vie future. Il est conscient que l'intellect s'enrichit grâce à l'étude systématique. L'intellect, par ailleurs, ne peut se perfectionner s'il est éloigné de l'étude et de la méthode propice. Sage « est uniquement celui qui connaît des choses utiles et non celui qui connaît beaucoup de choses »⁶¹. Quelques années plus tard, N. Vamvas, suivant la même route que Coray avait tracé, songeait à une nation bien

⁵³ Cf. A. CORAY, *Προλεγόμενα στους Αρχαίους Έλληνες Συγγραφείς και η αυτοβιογραφία του*, op. cit., vol. I, p. 503.

⁵⁴ D.L., VII, 20.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ MARC AURÈLE, *Pensées*, IV, 51.

⁵⁸ Cf. P. KITROMILIDIS, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*. Athènes: MIET, 1996, pp. 400-403.

⁵⁹ Cf. A. BAZOU, op. cit., p. 465.

⁶⁰ Cf. A. GLYCOFRYDI-LEONTSINI, *Νεοελληνική φιλοσοφία. Θέματα Πολιτικής και Ηθικής*, op. cit., p. 304.

⁶¹ Cf. n. 45.

constituée et surtout libérée de superstitions et de vices que la société grecque avait accumulés faute de l'ignorance produite par l'éloignement de la jeunesse de l'éducation⁶².

En lisant ces propos, comment ne pas songer à la théorie de Zénon concernant la *paideia*? En effet, le fondateur du Stoïcisme disait qu'« il ne faut pas garder dans sa mémoire les mots et les phrases, mais exercer l'esprit sur l'intention morale de la formule, et non pas les avaler comme des mets tout cuits »⁶³. Zénon croyait, tout comme Coray, que les connaissances et l'éducation aident uniquement quand elles visent à l'utile dans la vie⁶⁴. De fait, par leur enseignement, les Stoïciens offraient un cadre à l'action de l'homme, conformément auquel celui-ci pouvait atteindre le bonheur. Ils enseignaient en d'autres termes un *art de vivre*. Dans le même cadre, Coray enseigne que la vraie *paideia* est la justice. L'absence de la justice conduit à un semblant de *paideia*. À l'en croire, seule la justice est porteuse de liberté, de puissance et de sécurité. La justice, enfin, suffit à rendre les hommes amis entre eux et à nous réconcilier avec nous-mêmes. Zénon, quant à lui, avait résumé cette thèse concernant la liberté humaine, en une seule phrase: « seul le sage est libre et les méchants sont esclaves »⁶⁵. Or, c'est à travers l'éducation, l'acquisition des connaissances intellectuelles, la *paideia*, que l'homme réussit à conquérir sa liberté et à la conserver. Coray confirme la thèse zénonienne par la phrase suivante: « La *paideia*, apprivoise les mœurs ». Il faut qu'« à partir de l'âge tendre l'homme commence à tenir haut la bride de l'éducation » ; « l'éducation des enfants constitue le

devoir primordial des parents ». Coray est convaincu, comme le disaient les Stoïciens qui s'alignent sur la thèse de Socrate, que la vertu peut s'enseigner. C'est précisément pour cette raison qu'il préconise l'importance de l'éducation et son rôle lapidaire dans la formation de la société.

Quelle est, toutefois, la fin de la vie du sage ? Comment les Stoïciens se représentent-ils le bonheur ? Ils le définissent comme le cours facile des moments de la vie (*εύροια βίου*)⁶⁶. Ce qui produit ce cours facile, c'est la joie qu'offre la vie même. C'est un état d'âme, réservé au seul sage et au juste⁶⁷. Mais, pour que l'homme puisse saisir la joie que lui offre la vie, il doit être civilisé (*αστεῖος*), insiste Coray⁶⁸. Le contraire de l'*αστεῖος* est l'*άγροικος*⁶⁹, le *φάυλος*, celui qui ne mérite pas d'être nommé citoyen, qui n'a pas d'habitation, dans l'acception la plus large du terme (au sens de l'univers). Bref, l'*άγροικος* est l'homme incapable de se conformer aux lois de la cité, celui qui ne peut vivre en conformité avec ses concitoyens.

Or, ce qui constitue le bonheur du sage, c'est de bien vivre parmi ses semblables, à savoir, vivre une vie guidée par la droite raison. La vie que Coray qualifie de mal vécue, Zénon, lui, la rattache à la maladie psychique qu'est la passion⁷⁰. Coray puise dans l'enseignement stoïcien qui préconise la perfection de l'intellect humain, la répression des passions et le cheminement à la vertu. L'éducation, nous dit Coray, et l'œuvre qu'elle est appelée à accomplir, consiste à tirer la Raison des ténèbres de l'ignorance et à éclairer, telle une nouvelle Athéna homérique, la pénombre

⁶² Cf. A. GLYCOFRYDI-LEONTSINI, *Νεοελληνική Φιλοσοφία. Πρόσωπα και θέματα*, op. cit., pp. 195-196.

⁶³ D.L., VII, 22.

⁶⁴ Cf. A. GLYCOFRYDI-LEONTSINI, *Νεοελληνική φιλοσοφία. Θέματα Πολιτικής και Ηθικής*, op. cit., pp. 306-307.

⁶⁵ D.L., VII, 121-122.

⁶⁶ STOBÉE, *Ecl.*, II, 77, 20, W. (=S.V.F., I, 184).

⁶⁷ STOBÉE, *Ecl.*, II, 7, 11g, p. 99, 3, W. (=S.V.F., I, 216); cf. A. MANOS, *Η ευδαιμονία ως εύροια βίου στην πρώιμη στωική διανόηση*, Athènes, Βιβλιογνώσια, 1993, pp. 28-29.

⁶⁸ Il convient de s'arrêter un instant à cet adjectif et au sens qu'il revêt dans l'antiquité. L'étymologie du mot *αστεῖος* renvoie à celui qui vit dans la cité (*άστυ*). À l'époque hellénistique, ce terme a perdu son sens premier et a fini par désigner l'homme qui affecte de se comporter en homme civilisé mais qui, étant en réalité vulgaire, en devient ridicule (*αστεῖος*). Les Stoïciens prêteront ensuite au terme *αστεῖος* un nouveau sens technique qui n'existait pas jusqu'alors. Ils l'utilisent pour désigner l'*άγαθός*, celui qui mérite d'être citoyen de la cité de Zeus.

⁶⁹ STOBÉE, *Ecl.*, II, 103, 24, W. (=S.V.F., III, 677).

⁷⁰ Coray, afin de montrer que la passion n'exerce aucun pouvoir à l'individu raisonnable, il insiste: « La passion, quand elle est subordonnée à la droite raison, n'empêche pas le triomphe de la vertu ; l'on dirait même qu'elle lui rend service ; la passion est autant indispensable à la vertu que le vent l'est au capitaine » cf. A. CORAY, *Προλεγόμενα στους Αρχαίους Έλληνες Συγγραφείς*, Préface E. N. Frangiscos. Athènes: MIET, op. cit., 1988, vol. II p. 396.

des yeux pour que l'homme puisse distinguer ce qui est vraiment utile du nuisible⁷¹. Aussi les textes philosophiques traduits en grec, reflètent tous les penchants philosophiques des écoles qui prédominaient à cette époque en Europe. Ce qui témoigne du vaste effort déployé par les Grecs de la Diaspora pour redonner un nouveau souffle à l'éducation de la jeunesse de la Grèce occupée⁷². Coray reprit la route que Zénon avait tracée, bien avant lui ; il fonda sa philosophie à l'enseignement⁷³, convaincu que seule la jeunesse, à travers l'éducation serait susceptible de réveiller l'intellect d'un peuple fatigué des tourments de quatre siècles de soumission. Il essaya donc, à travers l'arsenal littéraire grec ancestral, d'offrir un appui solide à sa patrie.

Ces deux personnages, Zénon et Coray, ont vécu, on le sait, dans deux moments très distincts de l'histoire grecque ; néanmoins, leur attitude face aux événements historiques les rapproche. L'éducation des jeunes, ainsi que la pureté du langage à laquelle ils accordèrent une attention toute particulière comptaient parmi leurs principaux objectifs. Leur milieu familial et leur histoire personnelle présentent bien des affinités : d'un côté comme de l'autre, des pères commerçants et des enfants curieux d'esprit, avides de savoir, désireux d'apprendre des langues, afin d'échapper à la tyrannie et aux envahisseurs de leur patrie. Enfin, tous les deux meurent loin de leur cité, honorés cependant par le peuple de leurs nouvelles patries. Il est indiscutable que Coray admira la position de Zénon face au langage et son parti pris d'éduquer la jeunesse à travers les textes des ancêtres. Encore convient-il de se pencher sur le choix qu'il fit de textes stoïciens. Il est à signaler, que dans son effort d'éveiller les

précepteurs de la jeunesse grecque, il cite en exemple la personnalité de Zénon de Citium et le crédit dont celui-ci bénéficia auprès des Athéniens toute sa vie durant, mais aussi après sa mort⁷⁴. Zénon, écrit Coray, avait fait passer la jeunesse de l'état de bêtes où elle se trouvait à celui d'hommes raisonnables⁷⁵. Il avait réussi à tirer du sommeil l'intellect des enfants ; voilà pourquoi les Athéniens l'ensevelirent au Céramique et l'honorèrent des décrets⁷⁶. Si Coray cite intégralement le décret des Athéniens à Zénon, c'est précisément pour signifier aux savants précepteurs des Grecs, que la patrie leur sera reconnaissante si, à leur tour, à l'instar de Zénon jadis, ils accomplissent leur devoir qui consiste à veiller à l'éducation des jeunes et à la sagesse, celle-ci étant le seul moyen de progrès. Il met également l'accent sur le fait que négliger l'éducation conduit la nation à sa perte⁷⁷. Enfin, il souligne que ce décret renferme toute la sagesse ancestrale et que, si l'on reste impassible devant les phrases qu'il contient, on n'est pas digne d'être nommé descendant des Grecs. Coray, on le sait, est mort à Paris, loin de sa patrie bien-aimée, comme jadis Zénon est mort à Athènes, loin de sa patrie bien-aimée, Citium, occupé par Ptolémée. Au cimetière de Montparnasse, on peut voir une stèle de granit, son buste en bronze et une épigramme rédigée de lui : «Adamantios Coray, originaire de Chio, sous le sol étranger, égal pourtant à ma chère Grèce natale, à Paris je gis». En dessous de cette épigramme les Français, comme autrefois le firent les Athéniens pour honorer Zénon, ont gravé les mots suivants : « Ce noble enfant des Grecs, évoquant leur génie, fit lever à sa voix un peuple de héros. La France, ô Corais, ta seconde patrie, te garde avec orgueil dans la paix des tombeaux »⁷⁸.

⁷¹ Cf. A. CORAY, *Προλεγόμενα στους Αρχαίους Έλληνες Συγγραφείς και η αυτοβιογραφία του*, op. cit., 1990, vol. III', p. 540.

⁷² Cf. R. ARGYROPOULOS, *Approches de philosophie néohellénique*, op. cit., p. 54.

⁷³ Cf. P. N. KITROMILIDES, *Οι φράσεις της πολιτικής σκέψης του Κοραή, Διήμερο Κοραή, 29-30 avril 1983*. Athènes: Centre de Recherche Néohellénique, Centre National de Recherche, pp. 102-112, notamment pp. 109-110.

⁷⁴ Cf. A. GLYCOFRYDI-LEONTSINI, *Νεοελληνική φιλοσοφία. Θέματα Πολιτικής και Ηθικής*, p. 305.

⁷⁵ A. CORAY, *Προλεγόμενα στους Αρχαίους Έλληνες Συγγραφείς και η αυτοβιογραφία του*, op. cit., vol. I', pp. 524-525.

⁷⁶ Cf. D.L., VII, 29-30. Zénon et ses disciples, d'après l'épigramme d'Athénée «avaient mis sur des pages sacrées ses pensées si belles à savoir que la vertu de l'âme est le seul bien ! Qu'elle seule, elle conserve la vie humaine et les cités ». Aux yeux du peuple athénien, Zénon était digne d'être honoré, par ce qu'il est toujours resté un homme de bien. «... En exhortant à la vertu et à la tempérance les jeunes gens qui venaient le fréquenter, il les initia au bien, offrant à tous en modèle sa propre vie qui était conforme à la doctrine qu'il professait. ... Que tout le monde sache que le peuple athénien honore les gens de bien pendant leur vie et après leur mort » (cf. D.L., VII, 10-11).

⁷⁷ Cf. A. CORAY, *Mémoire sur l'état actuel de la civilisation dans la Grèce*, op. cit., p. 4: « L'ignorance, fille de la tyrannie ... Dans une société qui n'est point gouvernée par des lois sages et justes, en vain cherche-t-on la vertu ».

⁷⁸ Cf. Ap. DASKALAKIS, *Ο Αδαμάντιος Κοραής και η ελευθερία των Ελλήνων* [Adamantios Coray et la liberté des Grecs], Athènes, 1965, p. 609.

Notícia Bio-Bibliográfica

Bio-Bibliographic Note

Vicente Ferreira da Silva (1916-1963) Nos 45 anos da sua morte

Romana Valente PINHO
Universidade de Lisboa



Quando pediram à poeta Dora Ferreira da Silva, a melhor fotografia do marido, Vicente Ferreira da Silva, para a publicação da sua obra pelo Instituto Brasileiro de Filosofia, surpreenderam-se com a imagem escolhida por ela: Vicente de calção de banho, a apanhar sol: "Perguntaram se não tinha uma foto em que ele estivesse de terno e gravata, mas eu não tinha. Ele não era um filósofo tradicional", disse Dora.

"O homem é o revelador das coisas, aquele que transforma em verbo, em linguagem, em expressão, o que jaz na obscuridade do irrealizado".

Vicente Ferreira da Silva, *Dialéctica das Consciências*

Vicente Ferreira da Silva nasceu em São Paulo, no dia 10 de Janeiro de 1916, e morreu, na mesma cidade, apenas com 47 anos, no dia 19 de Julho de 1963. Licenciou-se em Direito pela Universidade de São Paulo mas nunca exerceu advocacia, dedicando-se à reflexão filosófica e ao ensino. Deste modo, fundou, em 1945, o Colégio Livre de Estudos Superiores. Ainda no início da sua carreira, colaborou com o filósofo norte-americano Willard Quine (1908-2000), aquando da passagem deste pela Universidade de São Paulo. Desta colaboração resultou, por parte de Vicente, o ensaio *Elementos de Lógica Matemática*. Ao lado de Miguel Reale (1910-2006), no fim da década de 1940, fundou o Instituto Brasileiro de Filosofia e, conjuntamente com a sua mulher, Dora Ferreira da Silva (1918-2006), criou a *Revista Diálogo*. Com os amigos portugueses Agostinho da Silva (1906-1994) e Judith Cortesão (1914-2007), o casal Ferreira da Silva viveu, durante alguns meses, na Serra de Itatiaia, na qual experienciaram momentos de inolvidável beleza, liberdade e criação.

Num funesto acidente de carro, Vicente Ferreira da Silva deixou uma vida ainda a meio, uma obra que tinha tudo para ser muito maior do que aquela que ele nos legou.

Fascinado pela escola fenomenológica, discípulo de Martin Heidegger (1889-1976), para o pensador brasileiro Vicente Ferreira da Silva, o *Homem* é um ser hermeneuta e dialecta, ou seja, é um buscador de sentido daquilo que ele próprio é, em coexistência com os outros seres, e daquilo que o originou. O *Homem* é uma ponte entre si próprio e os outros, entre si próprio e Deus. Vicente apresenta, então, o *Homem* como um ser relacional. Na realidade, a existência do *eu* coloca-se somente a partir da existência do *tu*. O *eu* só é pleno e completo porque o *tu* existe. Ser-*eu* é ser-com-o-outro. A existência é uma co-existência, a consciência do *eu* (consciência de si) é uma consciência do *outro*. Esta conversação é uma troca de consciências, é uma

dialéctica entre a consciência do *eu* e a consciência do *outro*. Trata-se, no fundo, de um reconhecimento, de um reconhecimento do *eu* e de um reconhecimento do *outro*. Quando o *eu* se reconhece, reconhece-se imediatamente o e no *outro*. Este processo consiste numa transcensão de ser, o *eu* transcende-se no *outro*, aquilo que é puramente objectivo ultrapassa-se e ascende ao subjectivo. No fundo, o processo de reconhecimento é a manifestação do ser do *eu* a si próprio e aos *outros*, é a fixação da verdade existencial. Reconhecer é doar ser e sentido de ser. O acto de reconhecer é o desvelamento do ser e da verdade, é o trânsito do não-ser ao ser, da não-verdade à verdade. O *Homem* é um ser completo, ou seja, é o seu corpo, o seu sangue e o seu espírito. O *Homem* é a reunião do corpo e do espírito, a sua essência é a essência de Deus. O *Homem* é um ser profano e divino, corpóreo e espiritual. Este é o *Homem Novo*, é o *Homem* que reconhece nas suas possibilidades o advento da sua própria presença, da sua independência (mas não superioridade) face à matéria e à objectividade.

A noção de liberdade associada ao *Homem* é explanada por Vicente, tal como Heidegger também formula nas suas obras, através da metáfora do *jogo*. O *jogo*, enquanto metáfora das infindas possibilidades que cercam a vivência humana, é uma actividade ontológica superior. Ao jogar, o *Homem* afirma a sua liberdade, isto é, afirma as suas opções e vontades. Diante dos múltiplos caminhos que se lhe deparam, o *Homem*, através do *jogo* (a que Vicente também chama de *práxis lúdica*), tem a possibilidade de optar por aquele que mais lhe agrada e convence. Neste aspecto, o *jogo* é uma metáfora da superação do *ser-se* imediato, é uma metáfora da transcendência. No *jogo*, o *Homem* assemelha-se ao ser divino e escolhe o seu destino, actualiza todas as potencialidades que o moldam. Resumidamente, o *jogar*, como agir lúdico, é uma abertura para a transcendência. Contudo, nem sempre o *jogo* é uma actividade social, por vezes, o *jogo* deve ser encarado de uma forma solitária. Para o autor brasileiro, é imperioso que, de tempos a tempos,

o Homem jogue sozinho, isto é, que apenas ausculte a imensidão do seu ser. Nesse agir solitário, o Homem terá possibilidade de se encontrar a si próprio e ao outro.

Se a solidão, enquanto dialéctica do afastamento, visa conceder ao Homem uma bagagem ontológica e existencial que lhe permite conhecer-se e conviver com o outro, de outra forma, o Amor, enquanto dialéctica da aproximação, proporciona que o Homem se realize plenamente enquanto tal. Para Vicente Ferreira da Silva, a dialéctica das consciências só se cumpre inteiramente quando dois elementos, aparentemente contrários (*Solidão e Amor*), se fundem.

Bibliografia

SILVA, Vicente Ferreira da. *Elementos de lógica matemática*. São Paulo: Cruzeiro do Sul, 1940.

SILVA, Vicente Ferreira da. *Ensaios filosóficos*. São Paulo: Progresso, 1948.

_____. *Exegese da acção*. São Paulo: Martins, 1954.

_____. *Dialéctica das consciências*. São Paulo: Edição do autor, 1950.

_____. *Ideias para um novo conceito de homem*. São Paulo: Edição do autor, 1951.

_____. *Teologia e Anti-humanismo*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1953.

_____. *Instrumentos, coisas e cultura*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958.

_____. *Obras Completas*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1964-1967 (2 vols.).

_____. *Dialéctica das Consciências e Outros Ensaios*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002.

Resenhas

Book review

REAL, Miguel. *Matias Aires: As Máscaras da Vaidade*. Lisboa: Sete Caminhos, 2008.

Matias Aires: As Máscaras da Vaidade, do ensaísta português Miguel Real, é um estudo exaustivo, ainda que breve, da obra *Reflexões Sobre as Vaidades do Homem*, do paulista Matias Aires (1705-1763). Dizemos exaustivo porque para além de analisar o conceito de *vaidade* de um ponto de vista filosófico e antropológico, seguindo as próprias orientações que o autor setecentista apresenta no seu escrito, Miguel Real contextualiza, igualmente, os propósitos de Matias Aires no quadro social, cultural e histórico da época.

Afinal, se a *vaidade* é uma *inclinação*, um *impulso da alma*, um *vício do entendimento*, é, ao mesmo tempo, um reflexo da diferenciação social. Esta última questão discute-se, na interpretação de Miguel Real, a partir do momento em que Matias Aires (filho de um emigrante português que enriquecera em São Paulo) se sente inferiorizado socialmente. Embora fosse rico e tivesse tido uma formação intelectual digna dos homens mais influentes, Aires nunca ascendeu em termos nobiliários nem nunca conseguiu esquecer-se da origem humilde do seu pai, por mais que ambos tivessem desempenhado o cargo de Provedor da Casa da Moeda, em Lisboa. Neste sentido, a obra do autor paulista constitui-se como crítica contundente aos valores da nobreza e como relativização da vaidade dos Reis, já que, neste caso, não é considerada um vício mas antes uma virtude. Para além disso, Miguel Real lembra ainda que *Reflexões Sobre as Vaidades do Homem* são escritas

num “ambiente económico-social pomposo e opulento vivido pela nobreza e pela corte com base nas remessas de ouro do Brasil; o ambiente religioso, mais supersticioso que devoto, acentuado pela doença de D. João V, sete anos entevado no leito, e o ambiente político a tender para o absolutismo régio, sem convocação de Cortes durante cerca de meio século” (p. 11). De todo o modo, a *vaidade* do homem é entendida como um mal geral, que se mascara sobretudo através dos sábios, dos magistrados, dos nobres e dos historiadores e que só pode ser combatida se houver boa vontade por parte daqueles que estabelecem as leis (os homens do Direito) e que promovem a religião e os bons costumes.

Na concepção de Miguel Real, Matias Aires apresenta uma hermenêutica exaustiva e, quiçá, exagerada do tema da *vaidade*, levando-o, de alguma maneira, a tecer uma visão pessimista do homem [“Mau naturalmente, apenas pela violência civil da religião, da moral e do Direito o homem se torna bom, domesticando a sua vaidade e preferindo a virtude ao vício – eis a essência do pessimismo antropológico de Matias Aires” (p. 48)] e das relações que estabelece socialmente. Para o autor paulista, o mundo, em geral, e a sociedade, em particular, não passam de um teatro ou de um baile de máscaras, no qual a *vaidade* tem uma preponderância maior.

A análise e a reflexão do escritor português acerca da obra de Matias Aires (já que no fim deste seu livro se debruça também sobre *Carta Sobre a Fortuna*, considerando-a como um manual de ética para a felicidade) contemplam ainda um estudo sobre a classificação filosófica e a concepção estilística do autor setecentista. Para Real, Matias Aires estatui-se

como “um filósofo inclassificável à luz das correntes da época” (p. 23), ou seja, não pode ser considerado nem moderno, nem estrangeirado, nem empirista ou racionalista, contudo, do contexto sócio-cultural no qual viveu, Aires herdou o “espírito barroco da corte de D. João V, ostentado no estilo da sua prosa, bem como o novo espírito de laicização da sociedade e do Estado e consequente perda da influência da moral católica” (p. 23).

Resumidamente, o ensaio de Miguel Real revela, deste modo, a coincidência entre duas tensões dramáticas: a primeira relativa à vida de Matias Aires e a segunda correspondente à sua obra. Afinal de contas, os escritos do autor de *Reflexões Sobre as Vaidades do Homem* revelam tanto um homem ainda em conflito com o passado do seu pai e com o facto de não ter sido reconhecido socialmente, tanto um pensador dividido entre a sua formação jesuítica e os modelos modernistas que recolhera no estrangeiro. Mas Miguel Real vai ainda mais longe na classificação de Matias Aires enquanto pensador setecentista. Se, de facto, sente alguma dificuldade em enquadrá-lo filosoficamente, não tem quaisquer dúvidas em designá-lo como químico, sobretudo depois de analisar uma outra obra de Aires: *Problema da Arquitectura Civil*. No ponto de vista de Real, o seu autor tinha

conhecimentos na área da química, facilmente comprováveis pelo seu cargo de Provedor da Casa da Moeda. Deste modo, o ensaísta português descarta, quase integralmente, a interpretação de Fiana Hasse Pais Brandão. Para esta autora, Matias Aires era um alquimista secreto de cariz esotérico. Miguel Real contesta-a, alegando que os conhecimentos que Aires demonstra ter são de natureza estritamente científica e não de pendor esotérico, próprios de quem, no seu dia-dia, na Casa da Moeda, trabalha com processos de alteração química.

Apesar de existirem alguns estudos, tanto em Portugal quanto no Brasil, dedicados ao pensamento de Matias Aires, eles ainda não são suficientes para tornarem este filósofo setecentista conhecido do grande público e estudado condignamente nas universidades. O propósito deste pequeno ensaio de Miguel Real (porque usa uma escrita clara e acessível, porque se apresenta num tamanho apetecível à leitura, porque sugere uma interpretação contextualizadora) talvez tenha em vista precisamente inverter, em certa medida, essa situação.

Romana Valente Pinho
Universidade de Lisboa

Normas para publicação

A Revista *Reflexão*, órgão de divulgação científica semestral administrada pelos Grupos de Pesquisa da Faculdade de Filosofia da PUC-Campinas, publicada desde 1975, aceita colaborações na área de Filosofia mediante as exigências expostas a seguir:

I. Submissão de trabalhos: aspectos éticos e direitos autorais

- Os trabalhos submetidos são avaliados pelo Corpo de Pareceristas quanto a seu mérito científico, e a sua adequação aos requisitos da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) e a estas Normas para Publicação;
- Podem ser aceitos para publicação os seguintes tipos de trabalhos: artigos, ensaios, debates, resenhas, ou outro que, conforme a circunstância, for acolhido pelo Conselho Editorial;
- Os trabalhos podem ser redigidos em português, espanhol, francês ou inglês. Com a aceitação do Conselho Editorial, a publicação de trabalho em outra língua pode ser feita no caso de ser a língua original do autor;
- O Conselho Editorial pode aceitar ou não os trabalhos submetidos e, eventualmente, sugerir modificações aos autores, a fim de adequá-los à publicação. Os originais não serão devolvidos. Fica condicionada à autorização dos responsáveis pela revista a aceitação de trabalhos enviados por correio eletrônico, caso em que o(s) autor(es) deverá(ão) ser notificado(s);
- É indispensável a apresentação, separada, da autorização expressa para a publicação do artigo e a divulgação de um endereço de correio eletrônico (*e-mail*) conforme o seguinte modelo:

“Eu (Nós), _____ autorizo(amos) a Revista *Reflexão* a publicar meu (nosso) artigo (ensaio, resenha...) intitulado _____, caso aprovado pelo seu Conselho Editorial, bem como de meu (nosso) endereço de correio eletrônico _____ . Responsabilizo(amo)-me(nos) por dados e conceitos emitidos, e estou(amos) ciente(s) de que a cessão de direitos autorais será reservada à Revista *Reflexão*.”
- Todos os trabalhos são submetidos à apreciação de, pelo menos, dois pareceristas, garantidos sigilo e anonimato tanto do(s) autor(es) quanto dos pareceristas. Os autores de trabalhos aceitos receberão um “Termo de Aceite” emitido pela Administração da Revista, onde constará o fascículo *provável* em que o trabalho será publicado. Em caso de aceite condicionado ou recusa, serão encaminhadas ao(s) autor(es) as sínteses dos pareceres;
- Os autores receberão cinco exemplares do fascículo da Revista em que seu trabalho for publicado, podendo ficar à sua disposição maior número de exemplares em função do estoque disponível.

II. Normalização

- Os trabalhos devem ser enviados em duas cópias impressas em papel A4 e também gravado em disquete ou CD com identificação do autor e do arquivo. A digitação deve ser feita em *Word for Windows 97* ou superior, utilizando-se fonte Arial

- tamanho 12, respeitando-se as margens superior e esquerda de 3,0 cm e inferior e direita de 2,0 cm; entrelinhas de 1,5 e com máximo de 30 páginas. A publicação de trabalhos mais extensos fica condicionada à autorização do Conselho Editorial;
2. Os artigos deverão conter, além do título, nome, maior formação e instituição a que se vincula o autor, resumo de no máximo 150 palavras em língua portuguesa e em inglês, seguidos de no mínimo três e de no máximo cinco palavras-chave em ordem alfabética;
 3. As Resenhas não devem ultrapassar cinco páginas (digitadas conforme procedimento descrito acima);
 4. As notas explicativas, referências e citações devem ser apresentadas no rodapé;
 5. A bibliografia deve constar no final do trabalho, em ordem alfabética, segundo a NBR 6023 da ABNT;
 6. Utilize-se *itálico* exclusivamente para termos e/ou expressões em língua estrangeira, “aspas” somente para citações com menos de quatro linhas (cf. ABNT, NBR 10520) e **negrito** somente para títulos de obras.

Toda correspondência deve ser enviada à:
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Centro de Ciências Humanas
“Revista Reflexão”
Rod. Dom Pedro I, Km. 136 – Pq. das Universidades
Campinas – SP
CEP. 13086-900

Informações podem ser obtidas pelo seguinte telefone e correio eletrônico:

Telefone: (19)33437112

edicch@puc-campinas.edu.br

Publishing norms

The *Reflexão* Review, half-yearly scientific journal managed by the Research Groups of the Philosophy College of PUC-Campinas, published since 1975, admits papers in Philosophy subjects within the following conditions:

I. Submissions: ethical aspects and copyright

1. Submitted papers are analyzed in blind-review by the Referee Body concerning its scientific merits, and its accordance to the requirements of Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) and to these Publishing norms;
2. There may be accepted for publication the following types of paper: articles, essays, debates, book reviews or any other that, due to current circumstances, might be received by the Editorial Board;
3. Papers may be written in Portuguese, Spanish, French or English. With the Editorial Board's approval, the publication of a paper in another language may occur in case it is the author's native language;
4. The Editorial Board may or may not accept submitted papers and, occasionally, suggest some revising measures to the authors, in order to make them suitable to publication. The original papers will not be returned. The acceptance of works submitted by e-mail is conditioned to the editors' authorization, in which case the authors will be notified;
5. It is indispensable to present, separately, a manifest authorization for publishing the submitted paper and an e-mail address like the following model:

"I (We), _____ authorize the *Reflexão* Review to publish my (our) article (essay, book review), entitled _____, in case it is approved by the Editorial Board, as well as my (our) e-mail address _____. By that, I (we) declare to be responsible for all given concepts and information, and aware of the fact that copyrights are reserved to the *Reflexão* Review."

6. All works are submitted to the evaluation of at least two referees, with guarantee of both authors' and referees' names secrecy and anonymity. Those authors whose works are accepted will receive a "Declaration of Acceptance" provided by the Review's management, in which should be determined the *possible series'* number in which the work will be included. If the acceptance is conditioned to authorization or refused, there will be sent the abstract of the editors' or referees' analysis;
7. The authors will receive five unities of the Review's series' number in which their works is published, or more, depending on the quantity of copies in storage.

II. Normalizing guidelines

1. Works must be sent in two printed copies in A4 paper size, and also recorded in floppy disk or CD, with the author's identification and his file. Typing must be conform to *Word for Windows 97* or superior, in Arial 12 point font size, within 3,0 cm for superior and left borders, and 2,0 cm

- for inferior and right borders, 1,5 space between sentences and a maximum of 30 pages of length. The publication of extended works is conditioned to Editorial Board's authorization;
2. Articles should present title, author's name, Academic formation, Institution's affiliation, and an abstract of a 150 words maximum, in Portuguese as well as in English, with at least three or at most five keywords, ranked in alphabetic order;
 3. Book reviews must not over last five printed pages (in accordance with previous described procedures);
 4. Commentary notes, Quotations references must be included in footnotes;
 5. Bibliography must figure at the end of the paper, in alphabetic order, following NBR 6023 instruction of ABNT;
 6. *Italic* shape must be used exclusively for terms and/or sentences in foreign language, "quotes" for quotations with less than four lines, only (cf. ABNT, NBR 10520) and **bold** shape strictly for titles of works.

All correspondence must be sent to:
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Centro de Ciências Humanas
"Revista Reflexão"
Rod. Dom Pedro I, Km. 136 – Pq. das Universidades
Campinas – SP
CEP. 13086-900

For further information, please contact the following telephone number and e-mail:

Telephone: (19) 33437112

edicch@puc-campinas.edu.br

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
(Sociedade Campineira de Educação e Instrução)

Grão-Chanceler
Dom Bruno Gamberini

Reitor
Prof. Pe. Wilson Denadai

Vice-Reitor
Profa. Ângela de Mendonça Engelbrecht

Pró-Reitor de Graduação
Prof. Germano Rigacci Júnior

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação
Profa. Vera Engler Cury

Pró-Reitor de Extensão e Assuntos Comunitários
Prof. Paulo de Tarso Barbosa Duarte

Pró-Reitor de Administração

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor
Prof. Pe. Paulo Sérgio L. Gonçalves

Diretor-Adjunto
Prof. André Nicolau Heinemann Filho

FACULDADE DE FILOSOFIA

Diretor
Prof. Pe. José Antonio Trasferetti

Artigos / Papers

- 11 **Profecia e Escatologia em António Vieira**
Prophecy and Eschatology on Antonio Vieira
António Braz Teixeira
- 23 **Voir ou pleurer: Les larmes du père António Vieira**
To see or to cry: the tears of Father Antonio Vieira
Florence Lévi
- 31 **O Quinto Império de Vieira como sonho de regeneração de Portugal e do Mundo**
Vieira's Fifth Empire as a regeneration dream of Portugal and the world
José Eduardo Franco
- 49 **Do Livre-arbítrio em Padre António Vieira**
Free Will on Father Antonio Vieira
Luís Loia
- 57 **Padre António Vieira: A Arquitectónica do Quinto Império na carta *Esperanças de Portugal* (1659)**
Father Antonio Vieira: Fifth Empire architectonics in the letter **Hopes of Portugal** (1659)
Miguel Real
- 89 **Metáforas e Símbolos Escatológicos no Padre António Vieira**
Metaphors and eschatological symbols on Father Antonio Vieira
Paulo Borges
- 101 **Sobre a actualidade do projecto quinto-imperial de António Vieira**
On the contemporariness of Antonio Vieira's Fifth Empire project
Renato Epifânio
- 107 **Entre a Temporalidade do Mundo e a Atemporalidade do Quinto Império: A Visão Ético-Espiritual do Padre António Vieira**
Between world's temporality and Fifth Empire project untemporality: the ethic-spiritual view of Father Antonio Vieira
Romana Valente Pinho

Filosofia Grega

- 113 **L'influence de la philosophie stoïcienne sur l'oeuvre d'Adamantios Coray**
The influence of Stoic philosophy in the work of Adamantios Coray
Maria Protopapas-Marneli
- 123 **Notícia Bio-Bibliográfica**
Bio-Bibliographic Note
- 127 **Resenha**
Book review