

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 consumado. 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-messiânico 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 Ofício* [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 Ofício - 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, antro-po-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 enfatização 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 santifi-cado 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 intervisse 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 sermonário, 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 expendidas 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. É 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”, comporta-se 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 agradecer-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 não-de lembrar e a ele se não-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 1^a *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 *Elésios*, 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. 2^a, cap. 13^a, 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, “7^a Exame”, fols. 37v. - 38; *Ibid.*, “Apenso 3^a”, 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 2^a”, 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 infieis”, 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 “infieis”, 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 reinterpretção (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 instante, 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-teológica do que da trans-causal, criadora e apocalíptica irrupção do *eschatón*⁴¹, é de ponderar a possibilidade de entrever, ao arpejo 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 interviesse 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.

