

PROFECIA E ESCATOLOGIA EM ANTÓNIO VIEIRA

António Braz TEIXEIRA
(Universidade Autónoma de Lisboa)

RESUMO

*A filosofia da história de António Vieira é considerada como matriz essencial de seu pensamento e ação. O autor distingue entre **utopia** e **profecia**, pondo em relevo o caráter ontológico da meditação de Vieira.*

RÉSUMÉ

*La philosophie de l'histoire du Père Antonio Vieira est envisagée comme la source de sa pensée et de son action. Il s'agit de mettre en relief la dimension ontologique de l'oeuvre de Vieira, en étudiant la différence entre l'**utopie** et l'**eschatologie**.*

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-escatológica” 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, i.e., 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 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, i.e., *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 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 hão-de acabar e converter em bens”.¹⁴

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 pendentos de sua providência”.¹⁵

O 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 géneros de verdadeiros profetas. Assim, ao lado dos profetas canónicos, que, como Isaias 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 canónicos 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 prescrutar os segredos do futuro e escrever a sua História escatológica. Com efeito, tanto recorre a muitos profetas canónicos, desde Isaias até Miqueas, com destaque muito particular para Daniel, como aos não canónicos, 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 canónicas gozam da certeza infalível da fé ou de certeza teológica, já as não canónicas 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

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 que 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

Observa António Vieira que, tal como o mundo, o tempo se compõe de dois hemisféricos, 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 súmula, 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 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 sebastianisto-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, infileirara 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

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 grandeparte, 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 esperançadamente 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 hereje 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 terrenal 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 com as que, num contexto claramente heterodoxo, viriam a ser desenvolvidas pelo Sampaio Bruno de *A ideia de Deus* (1902) ou pelo 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, i.e., 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 *deescatologia* são de natureza muito diversa. Enquanto a *utopia*, desde a obra fundadora de Tomás 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 acidental 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.

Daí 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.

NOTAS

- (1) *História do Futuro*, ed. organizada por António Sérgio e Hernâni Cidade, vol. I, Lisboa, Liv. Sá da Costa, 1953, p. 138.
- (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*, cuja versão portuguesa, realizada pelo Prof. Arnaldo Espírito Santo, se aguarda seja divulgada em breve, 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 segts.
- (7) Editada por Hernâni Cidade, Liv. Progresso Editora, Salvador, 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.
- (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.
- (19) Cfr. “Sermão de S. Sebastião”, pregado na igreja de Acupe, 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 Dominga do Advento”, nos *Sermões*, ed. cit., vol. I, 1993, p. 190.
- (23) *Ob. e vol. cits.*, pp. 189-190.
- (24) *História*, vol. I, p. 7.
- (25) *Ob.*, ed. e vol. *cits.*, p. 6.
- (26) “Sermão da Primeira Dominga do Advento”, ed. e vol. *cits.*, p. 180.
- (27) *Idem*, pp. 181-182.
- (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*, n.ºs 30-31, Abril-Set. 1997, pp. 157-172.
- (37) *Defesa*, vol. I, p. 222.
- (38) *Ob. e loc. cits.* e 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. Cfr. Arnaldo Espírito Santo, *est. e loc. cits.*
- (39) *Apologia*, p. 198. Cfr. Arnaldo Espírito Santo, *est. e loc. cits.*
- (40) *Defesa*, vol. II, p. 255.
- (41) *Le sens de l'Histoire*, trad. franc. S. Jankelévitch, Paris, Aubier, 1948, pp. 215-216.
- (42) *A plenificação ed da História em Padre António Vieira*, Lisboa, INCM, 1995.