UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA BRASILEIRA

DISCURSO E DECURSO:

Tempo e retórica no *Livro Anteprimeiro da História do Futuro*, do Padre Antônio Vieira

Patricia de Freitas Camargo

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura Brasileira do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas para obtenção do título de Doutor em Literatura Brasileira.

Orientador: Prof. Dr. João Adolfo Hansen

Versão corrigida

São Paulo

2015

Decurso e discurso:

Tempo e retórica no *Livro Anteprimeiro da História do Futuro*, do Padre Antônio Vieira

RESUMO

Ruína de um projeto histórico monumental, a *História do Futuro* do Padre Antônio Vieira (naquilo que temos dela) constitui-se como elenco de *topoi* históricos ordenados como narração em que o *diverso* temporal se revela *semelhante* em razão da operação teológica que institui sua participação analógica no Uno, premissa do discurso católico contrarreformista. Neste trabalho, analisamos o *Livro Anteprimeiro* dessa história, buscando os elementos constitutivos de um gênero de discurso que se afirma no lugar em que se entrecruzam ordens temporais e discursivas diversas, como prática de instauração de uma *concordantia* fundamental e como instrumento de justificação do poder político constituído como espelho e instrumento de uma doutrina em ação.

Palavras-chave: Antonio Vieira, teologia política, retórica, história, memória

ABSTRACT

As remains of a monumental historical project, Antonio Vieira's *História do Futuro* (*History of the Future*) presents a series of historical *topoi* in a narrative order that reveals temporal *diversity* as a form of *semblance*. It results from a theological operation that lies at the core of the catholic discourse: the analogical *participation* of all creatures in God, which connects all beings and times, and its corresponding escathological conception of time. This work consists of an analysis of the principles of the rhetoric that articulates the *Livro Anteprimeiro* (*Prologue Book*) of that *History*, in order to identify the elements which characterize the historicity of its *genre*, and its relation to the political theology of the seventeenth century.

Keywords: Antonio Vieira, political theology, rhetoric, history, memory

Agradecimentos

A João Adolfo Hansen, pela orientação generosa, rigorosa e humana, pelo apoio e paciência.

Aos amigos e professores que participaram, cada um a seu modo, do longo percurso de reflexão que se tornou tese: Luís Filipe Silvério Lima, pelas críticas e sugestões durante a qualificação; Marcos Martinho dos Santos, pelas indicações bibliográficas e por uma conversa fundamental sobre a alegoria; Janes Jorge, pela amizade e pelo rico diálogo. A Marcelo Módolo, Amon Pinho, Márcio Augusto Moraes, Luciano de Freitas Camargo e Helena Berton, amigos que na hora certa estiveram presentes. Aos professores Jorge Grespan e Angélica Chiappetta, pelos cursos fundamentais de teoria da história e "literatura" latina. A Ariovaldo José Vidal, pelo apoio e confiança. A Adma Fadul Muhana e Wilhelm Bolle. A Heitor Megale e Roberto Ventura, na feliz lembrança dos tempos de estudo de filologia e crítica literária.

A Paola Zani, pelo apoio e disponibilidade. Às irmãs de Santo André. Aos Padres Smyda, Ramón e Herreros SJ. A Alexandre Sato, Adriana Reis, Romana Pinho, Rossana Alves Pinheiro, Juvenal Savian Filho, Francesca Mazzei, Don Antonello, Nonna Giuli, Adalberto de Freitas Camargo, família Garcia, Bárbara Galvão, Luiz de Mattos Alves, Regina Castro McGowan, Sheyla Zandonai, Ela Molina Morelock e a todos os amigos que com pequenos gestos fizeram uma grande diferença. Sem eles, este trabalho não teria sido possível.

Aos funcionários da Biblioteca da FFLCH-USP e do Instituto de Estudos Brasileiros, da Biblioteca de Filosofia e Ciências da Educação da Universidade de Turim, da Biblioteca da Ajuda e do Arquivo de Évora; a Gisella Bruno do Archivio Storico Diocesano e Biblioteca Diocesana de Susa e a Marco Chiariglione da Biblioteca Civica Centrale di Torino, que facilitaram o acesso aos acervos. Aos muitos anônimos que disponibilizaram cópias digitalizadas de livros que, de outra forma, seriam inacessíveis.

À minha mãe, Lídia, pela ajuda e pela confiança, do início ao fim. Ao meu pai, José Antônio Vieira, dublê em missões impossíveis, pelo empenho e santa paciência. A Ezia Audi-Bussio – *sorella* e *co-madre* –, pela amizade, pela disponibilidade, pela imprescindível ajuda.

A Luis Edoardo e Giorgio, que tudo me ensinaram sobre o tempo e seu significado. A Claudio, pela *logica incalzante*, pelos sacrifícios, pela confiança, pelo amor. A você e aos meninos dedico este trabalho.

Ao Artífice Supremo, *quaestio infinita*.

SUMÁRIO

Resumo – Abstract 1

Introdução.....5

Parte 1 – A oficina desta História 9

1 – Tempo e legibilidade: pressupostos para um método de investigação. 10

2 – *História do Futuro, Livro Anteprimeiro*: a construção de um objeto. 19

3 – Entre monumentos e ruínas: modos de ler a *História* 63

Parte 2 – Discurso e decurso 119

4 – Tempo, mistério, linguagem. 120

5 – Memória, entendimento, vontade: história, razão, retórica 200

PARTE 3 – Uma constelação do século XVII 243

6 – Ordenamentos do conhecível e os lugares da retórica 244

CONCLUSÃO 265

BIBLIOGRAFIA 267

LISTA DE ABREVIAÇÕES

Apologia: Antônio Vieira. *Apologia das coisas profetizadas*. Org. e fixação do texto de Adma Fadul Muhana. Lisboa, Cotovia, 1994.

Autos: Muhana, Adma (org.). Os *autos do processo de Vieira na Inquisição* 1660-1668. São Paulo, Edusp, 2008.

Cartas: (I, II e III). Antônio Vieira. *Cartas*. Org. João Lúcio Azevedo. São Paulo, Globo, 2008 (3 vol.).

Chave (I, II e III): Chave dos Profetas. In: *Obra Completa do Padre António Vieira*.Org: Pedro Calafate. Trad. António Guimarães Pinto. Lisboa, Círculo de Leitores, 2013 (2 vol.).

Defesa: Antônio Vieira, "Defesa do Livro Intitulado 'Quinto Império'. *In*: Padre Antônio Vieira. Obras Escolhidas. Vol. VI. Org. Hernâni Cidade. Lisboa, Sá da Costa, 1952.

HdF: Antônio Vieira, *História do Futuro*. In: Padre António Vieira. Obras Escolhidas. Coleção de Clássicos Sá da Costa. Org. Hernâni Cidade. Volume IX. Lisboa, Sá da Costa, 1953.

LA: Antônio Vieira, *História do Futuro, Esperanças de Portugal & Quinto Império do Mundo. Livro Anteprimeyro. Prolegomeno a toda a História do Futuro, em que se declara o fim e se provão os fundamentos della. Primeyra Parte. Matéria, Verdade e Utilidades da História do Futuro*. Aschendorffsche Verlagsvuchhandlung, Münster Westfalen, 1976

Representação (I e II): Antônio Vieira. *Representação Perante o Tribunal do Santo Ofício*. Ed. crítica de Ana Paula Banza. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008 (2 vols.).

Sermões: Antônio Vieira, *Sermões* (15 volumes). Porto, Lello & Irmão, 1959.

EE: Inácio de Loyola, *Esercizi Spirituali*. Milano-Brescia, Àncora-Cenacolo, 1957.

As demais referências seguem o padrão (Autor, data: página), entre parênteses. Quando necessário, a data da primeira edição é informada entre colchetes. As obras de autores frequentemente citados são indicadas, por uma questão de praticidade, com uma abreviação do nome da própria obra – por exemplo, (Aquino, *Sulla verità*: página). Além disso, obras organizadas a partir de um sistema de referência interno (como a Bíblia) são referidas segundo o próprio sistema, para facilitar a localização em outras edições.

Para as citações em língua estrangeira, quando necessário, fiz uma tradução livre, com eventual citação do texto original. Para as citações de obras traduzidas, os créditos da tradução constam da bibliografia.

Optei por manter a ortografia dos textos originais.

INTRODUÇÃO

Ao ler uma obra do século XVII...

Para um ela é muda, a outro fala.

Santo Agostinho, *Confissões*, livro X

Este trabalho conta uma experiência de leitura: a do *Livro Anteprimeiro da História do Futuro*, do padre Antônio Vieira[1] . Trata-se de um texto do século XVII que pretendeu apresentar ao seu tempo a possibilidade de se escrever – em mais de um sentido – a "história do futuro": uma contradição em termos da perspectiva de uma epistemologia pós-iluminista, mas tese verossímil da perspectiva de um mundo iluminado pela luz da Graça.

Tomo como ponto de partida esse texto do século XVII (o livro, material, tem novíssimas edições) que, impresso pela primeira vez no século XVIII, tornou-se o supérstite autorizado de uma ruína monumental: a história do futuro Quinto Império do mundo, o Reino de Cristo consumado na Terra, a realização das esperanças que Vieira compreendia como prometidas a Portugal. É um texto cujas idéias, suponho, não consigam ressoar em espíritos modernos, mesmo nos mais católicos; um texto escrito numa língua que ainda nos pertence, mas numa linguagem que, vinculada a um tempo histórico particular, já não podemos dizer que é nossa. Aqui se coloca o primeiro sentido desta busca: o sentido da distância. Este trabalho procura compreender o que nos separa e, paradoxalmente, nos une a esse texto, já que o olhar para um objeto que nos é estranho – e o concebê-lo como outro em relação a nós – é um passo decisivo para a afirmação de uma identidade cultural e histórica, como já nos advertiu Michel De Certeau. O ponto de fuga deste olhar é o tempo – um ponto que, em si, é uma aporia, mas que permite a delimitação de uma perspectiva: aqui, a perspectiva literária. (É preciso dizer, em tempo, que o adjetivo

[1] Utilizo a edição crítica preparada por José Van den Besselaar. Para efeito de referência e para citações, adoto o título abreviado: *Livro Anteprimeiro* ou *LA*. Para citações retiradas de outras edições, a referência bibliográfica será dada em nota de rodapé. Não há notícia, entre os estudiosos de Vieira, da existência de um manuscrito autógrafo completo do *Livro Anteprimeiro* – embora a recente descoberta de novos manuscritos de Vieira na Torre do Tombo possa mudar esta condição.

"literário", aqui, é usado em uma acepção restritíssima. A perspectiva literária no século XVII, para os fins deste trabalho, é aquela proporcionada pelos textos produzidos e reproduzidos pela comunidade letrada daquele século[2] e que chegaram aos nossos dias; textos que em seu tempo não poderiam ser considerados *literatura* no sentido dado hoje ao termo, não só porque o conceito lhes é historicamente posterior, mas principalmente porque ele se funda em práticas de natureza diversa, embora apoiadas no mesmo meio: a letra – *littera*.[3])

Em sua materialidade, a *História do Futuro* é um objeto problemático: inacabado, cercado de constrangimento e polêmica em torno de sua composição – então e agora. Naquilo que conta o seu *Livro Anteprimeiro*, trata-se do testemunho de outro mundo, situado além do alcance da epistemologia pós-iluminista – ou, ousando dizer agora, além da fronteira que ela erigiu. É nesse terreno "exterior" que proponho esta investigação, com a consciência da dificuldade que enfrentam os forasteiros. Essa dificuldade é precisamente o problema de que este trabalho se ocupa: buscar seu lugar, procurar compreender os fatores que a condicionam. Para tanto, o texto de Vieira recebe aqui um duplo tratamento: por um lado, a leitura "a contrapelo" da obra gloriosa

---

[2] O próprio texto, no século XVII, tinha um estatuto diferente do texto que hoje é geralmente reconhecido como 'literário'. Poderíamos denominar esse conjunto heterogêneo de escritos (que inclui cartas, sermões, elegias, tragédias, comédias, tratados etc.), de modo mais adequado, como 'práticas letradas'. Para um aprofundamento da questão do estatuto do texto no século XVII, cf. Fumaroli 1980, Moreira 2011, e a discussão sobre a questão no capítulo 2 desta tese.

[3] Por uma questão de rigor, o termo *literatura* não pode abranger de modo não-problemático objetos tão diversos. Ler os textos produzidos no século XVII com critérios elaborados a partir da prática literária romântica seria algo como julgar a astrologia pelos critérios da astronomia: ambas se voltam para os astros, mas neles lêem algo completamente diferente. Não obstante, obras modernas de referência continuam a tratar o conceito de *literatura* como um dado de fato ou como categoria absoluta. Encontram-se ainda hoje debates semelhantes aos do século XIX, envolvendo questões como o que torna a literatura uma instituição nacional, e em que grau ela produz grandes obras, ou não, unindo ideologicamente esta qualidade a um ideal romântico de maturidade da cultura do país em que ela se desenvolve. No Brasil, João Adolfo Hansen ("Barroco, neobarroco e outras ruínas", 2001) apresentou aquele que foi provavelmente o primeiro questionamento sobre os fundamentos da crítica romântica de literatura, tônica da maior parte dos estudos literários produzidos no Brasil (isso é constatável em qualquer manual de literatura para o ensino médio adotado nas escolas brasileiras, e mesmo na produção de estudiosos de grande repercussão no meio editorial e acadêmico). Essa perspectiva romântica, em razão de seus pressupostos, torna absolutos seus conceitos e os aplica a objetos produzidos a partir de diferentes princípios de composição e critérios de valorização, resultando muitas vezes em apreciações anacrônicas. Daí a necessidade de uma reflexão sobre a terminologia crítica e sobre os pressupostos e métodos de análise que ela supõe.

que aquela *História* pretendeu constituir, examinando as categorias e pressupostos que fundam sua verossimilhança e autoridade; por outro, a análise formal de uma linguagem que é em si mesma marca de historicidade, enquanto produto temporal – não como um "estilo de época", reconhecível em características formais dedutivas (que criam embaraço no momento em que se encontram fora da época esperada), mas como uma *prática* delimitada em um horizonte de eficiência.

Partindo da tese apresentada por Walter Benjamin na década iniciada em 1930 e elaborada mais tarde, de modo diverso, por Reinhardt Koselleck (1984), de que o aspecto do tempo marca profundamente o modo de ver e narrar a experiência – que Koselleck caracteriza como *modos históricos* de ver e de narrar –, a análise aqui empreendida busca o aspecto do tempo que aparece no *Livro Anteprimeiro da História do Futuro*, e o modo no qual ele marca a sua escritura (em certa medida este é também um teste para algumas teses de Michael Foucault sobre a linguagem). Porém, o tempo aqui não é considerado como o suporte de um recorte cronológico, nem uma linha divisória entre o "antigo" e o "moderno" numa história evolutiva dos conceitos, mas a urdidura velada do tecido dos discursos, em que o sentido se constitui como efeito *particular* de determinados cruzamentos como sentido *histórico*. Por essa razão, este trabalho constitui-se como uma série de leituras 'cruzadas', em que se encontram linguagem e teologia, retórica e história, teologia e política, visando reconhecer os vínculos temporais das representações históricas produzidas por Vieira. A hipótese de trabalho aqui é a de que o confronto entre saberes e instituições que deram origem às práticas discursivas no século XVII pode iluminar alguns campos de sombra que se criaram no abandono daquela Luz – a da Graça – pelas Luzes do século XVIII.

A primeira parte do trabalho é dedicada ao processo de constituição da *História do Futuro* como objeto literário e como objeto de estudo, apresentando, portanto, uma reflexão sobre os fundamentos daquele trabalho e deste. A segunda parte segue principalmente a letra do texto do *Livro Anteprimeiro da História do Futuro*, na qualidade de "Prolegomeno a toda a História do Futuro, em que se declara o fim e se provão os fundamentos della", e as letras que nele se encontram (doutrinas teológico-políticas, preceitos retóricos) – o que exige não só a reflexão sobre a matéria como também sobre o gênero que a apresenta. Examinará o lugar da *História* de Vieira entre práticas letradas de seu tempo, buscando compreender o que significa ler 'uma obra do século XVII'. Na terceira parte deste trabalho, proponho uma reflexão sobre a necessidade de

ultrapassar a descrição formal do texto para atingir estratos não superficiais da significação, em que uma obra se destitui do papel de testemunho ou monumento de determinada época ou subjetividade para tomar parte em uma constelação crítica, na qual se entrecruzam linguagens, saberes, poderes e a miríade do que hoje entendemos como “fatos históricos”.

PARTE 1

A oficina desta História

oficina: substantivo feminino.

1. lugar onde se elabora, fabrica ou conserta algo.

Dicionário Houaiss

Omnis mundi creatura

Quasi liber et pictura

Nobis est et speculum

Alain de Lille

Irrecuperável é cada imagem do passado que se dirige ao presente,

sem que esse presente se sinta visado por ela.

Walter Benjamin

Capítulo 1

Tempo e legibilidade: pressupostos para um método de investigação

Quando Walter Benjamin falava do minúsculo e frágil corpo humano em meio a um campo de forças, de torrentes e explosões (isso nos anos 1930 do século passado), referia-se ao lugar do homem num mundo em que, da noite para o dia, "não só a imagem do mundo exterior, mas também a do mundo ético" sofriam alterações. O homem, de um dia para o outro, não se encontrava diante do mesmo mundo, e essa situação seria uma das causas da "baixa na cotação da experiência". Benjamin, em "O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov" (1936) confrontava dois tempos: o tempo do narrador tradicional e o tempo da impossibilidade de narrar – no sentido e com o valor que caracterizavam a experiência comunicável. Essa narrativa, porém, não é vista como um paraíso perdido, mas como uma forma discursiva que perdia seu lugar no mundo. Ela o teria deixado para o romance, e para a informação.

Essa passagem de Benjamin parece muito distante da parenética ou das obras chamadas proféticas de Vieira, mas apresenta uma tese fundamental para o problema da legibilidade de uma obra do século XVII. O que separaria a narrativa tradicional do romance e da informação é o alvo desta investigação: o tempo, no qual essas (e outras) formas se instituem.

O lugar da narrativa, segundo Benjamin, não é caracterizado no espaço, mas numa temporalidade: a narrativa que se tecia no tempo, e que nele ganhava densidade, teria perdido seu lugar num mundo em que o tempo conta, e o passado não conta mais. Benjamin credita a Paul Valéry e Georg Lukács a percepção dessa mudança, que teria na morte seu indício mais claro: diante do enfraquecimento da idéia de eternidade, o rosto da morte teria que assumir outro aspecto. E as conseqüências dessa mudança apareceriam não só no modo de viver, mas também no modo de narrar – não mais uma experiência, mas uma *vivência*, a dimensão temporal do ser humano singular[4].

Este é um ponto importante. Benjamin situa uma transformação na forma narrativa a partir de uma transformação na dimensão do presente, marcada pelo aspecto da experiência e pelo aspecto da morte. Ou, em outras palavras, um modo de ver o passado e um horizonte de

[4] Walter Benjamin distingue a experiência do trabalho e do passado coletivos (*Erfahrung*) da experiência burguesa do indivíduo isolado em seu trabalho e em sua história pessoal (*Erlebnis*).

futuro, como dirá Reinhart Kosellek mais tarde, aparecem como limites dos modos de narrar (e, de modo amplo, representar a experiência), que assim se tornariam *históricos*. Lê-se em *Futuro Passato*:

> "O problema sobre o qual indagamos constantemente é aquele relativo ao modo pelo qual, em certo presente, as dimensões temporais do passado e do futuro se relacionam uma com a outra. Nossa hipótese é a de que, na determinação da diferença entre passado e futuro (ou, no plano antropológico, entre experiência e expectativa), seja possível apreender algo que se possa chamar de 'tempo histórico'". (Koselleck 2007: 5)

Esse "tempo histórico" de Koselleck não é, portanto, a seção arbitrária de uma cronologia em que se inseriram uma série de eventos que acederam ao estatuto de 'históricos', ou a determinação de um 'lugar temporal' numa seqüência de eventos 'históricos' em relação a um evento-referência (no caso do Ocidente cristão, o nascimento de Cristo), ou tempo considerado como cronologia, ou uma duração qualquer nessa cronologia, mas sim uma *relação temporal* que determina o próprio modo de conceber uma divisão cronológica do passado e de lhe conferir um sentido. Tomando-se este aspecto interno da narrativa histórica – que não é, portanto, uma forma alternativa para veicular conteúdos supostamente exteriores a ela, e sim uma forma que já articula o que pode ou não ser constituído como sua matéria – pode-se dizer que toda narrativa é, *grosso modo*, 'histórica': se estava certo Benjamin, o modo histórico de *ver* marca, de modo profundo, a maneira de *representar* a experiência. Portanto, a historicidade das narrativas estaria não em sua situação cronológica particular, mas na relação temporal particular que revelam.

É com este pressuposto que esta reflexão sobre o sentido da representação na *História do Futuro* de Vieira se apóia no *conceito de tempo*[5], e procura, na medida do possível, compreender sua relação com essa prática particular de representação: a escrita da história.

Elegi o *Livro Anteprimeiro da História do Futuro* como objeto principal de investigação[6] porque nele o tempo ocupa um duplo papel: o de articulador e protagonista. Como introdução à

[5] Esta tese do tempo "impresso" nas formas de representação é complexa e parte de sua dificuldade está no fato de ela encontrar-se difusa de modo não sistemático por toda a obra de Walter Benjamin. Além da problemática do "aspecto" do mundo diante "do rosto da morte", que aparece no texto citado sobre Nikolai Leskov, citaria aqui a imensa contribuição de Benjamin para a consideração do aspecto material das representações em sua relação com o tempo, que se encontra principalmente no texto "A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica" e no conjunto extenso e heterogêneo de materiais reunidos no volume póstumo *Passagens* (Benjamin 2006).

[6] É preciso esclarecer que o *Livro Anteprimeiro* é parte integrante da *História do Futuro* – no sentido retórico de exórdio – porque sua finalidade é estabelecer os elementos que garantem a verossimilhança daquela história *sui*

História do Futuro, o *Livro Anteprimeiro* expõe pressupostos e categorias de um modo de conceber o tempo que lhe conferiam, em seu tempo, autoridade e verossimilhança, reivindicando, como todo discurso que se propõe como histórico, a universalidade de seu princípio organizador, mesmo em uma obra concebida como *sui generis*. Justamente por esta razão o *Livro Anteprimeiro* apresenta e discute questões de gênero e gênese da narrativa histórica, e revela, no modo como as articula, o rigor da racionalidade discursiva de seu autor – porque lógica e discurso não se podiam dissociar na verossimilhança dessa representação[7].

O vínculo entre lógica e discurso, no século XVII, não era um problema menor: ele afetava profundamente práticas que, mesmo assemelhando-se na superfície, organizavam-se internamente de modo diverso e buscavam, com recursos aparentemente comuns, diferentes efeitos[8]. No entanto, dissociadas da doutrina de representação que as regia e dos contextos em que se constituíam seus sentidos, tais práticas começaram a ser agrupadas e compreendidas segundo critérios estranhos a elas, que lhes conferiram lugares e valores novos na dinâmica social do consumo das obras de *arte*, quando o próprio conceito de arte se reveste de uma significação diferente. O desprestígio da retórica como técnica de produção *artificial* de textos foi, em grande medida, resultado de uma ampla reorganização dos sentidos da representação a partir do século XVIII, com os princípios da *Encyclopédie*, e mais tarde com as várias doutrinas românticas da representação artística e histórica.

Nessa reorganização de sentidos, retórica e história passaram a compor configurações diferentes nos diversos sistemas de representação, com valores e lugares diferentes. Se em Vieira

---

generis. No entanto, a edição impressa do *Livro Anteprimeiro* garantiu sua circulação nos séculos seguintes, enquanto os poucos capítulos da *História do Futuro* ficaram fechados nos arquivos do Santo Ofício.

[7] A lógica do discurso como prova de verdade é uma premissa constante da própria tradução da Bíblia: Se no princípio era o *Logos*, traduzido por Verbo e/ou Razão, é claro que a representação da verdade não poderia se dissociar de um princípio ao mesmo tempo racional e discursivo. Vieira cita textualmente, na *Chave dos Profetas*, a formulação que Boécio dá a esse princípio: "com razão devemos dizer o que acerca da divindade cantou Boécio, no livro 3º do *De consolatione Philosophiae*: Ó Criador do Céu e da Terra, que com perpétua razão governas o mundo, / Que desde a Eternidade mandas que o tempo rode, e sem mexer-Te e imóvel / Fazes que tudo se mova." (*Chave* I:383)

[8] A título de exemplo, cito a agudeza, que em Vieira funcionava como exemplo da argumentação sobre o fundamento teológico da linguagem, e que em Góngora funcionava principalmente como instrumento de distinção estamental: enquanto o primeiro procurava as palavras "muito altas e muito claras" no Sermão da Sexagésima, o segundo era intencionalmente obscuro. "*Escribo no para muchos*", diz a "*Carta de don Luis de Góngora, en respuesta de la que le escribieron* (Córdoba y Set. 30 de 1615)". O sentido de distinção é explicitado adiante: "*Demás que me honra me ha causado hacerme escuro a los ignorantes, que esa es la distinción de los hombres doctos, hablar de manera que a ellos les parezca griego; pues no se han de dar las piedras preciosas a animales de cerda (…)*". (*In* ARANCÓN, Ana Martínez. *La Batalla en torno a Góngora* (Selección de textos). Barcelona, Antoni Bosch, editor, S.A., 1978, pp. 42-44). O melhor trabalho que encontrei sobre a diversidade retórica do século XVII foi o excelente estudo de Marc Fumaroli, *L'âge de l'éloquence*, lançado em 1980; embora trate apenas do contexto francês, o estudo dá conta de uma grande diversidade de sentidos e finalidades da arte retórica, para além de seu aspecto formal.

a história é gênero e a retórica é instrumento, no Romantismo, por exemplo, o sentido predominante é o da história como conceito e da retórica como estilo. Estritamente falando, nem a história nem a retórica permaneceram as mesmas, embora tenham encontrado lugar – de destaque ou mesmo de contra-exemplo – nos diferentes modos de representação. A premissa aqui é justamente a de que os conceitos não se 'afinam' nem evoluem, mas se definem continuamente a partir de *relações* estabelecidas no interior de sistemas de inteligibilidade e atribuição de sentido, operantes nas representações e teorizados em suas respectivas doutrinas. Por outro lado, considerando as representações como produtos de *práticas* estabelecidas e cultivadas também a partir de exigências exteriores à sua dimensão interna de sentido, fica patente a sua historicidade: entre as diversas relações que constituem os sentidos, a principal delas é aquela estabelecida com a sua origem no *presente*.

Portanto, são históricas não apenas as representações (em relação ao tempo que as produziu), mas também os modos de sua transmissão e uso, que conservam certas obras, conceitos e formas e abandonam outros. Ao longo dos séculos, a particularidade dos vários modos de representação e de apropriação do que se constitui como *tradição* revela o sentido da raiz etimológica desse legado em seus dois desdobramentos: 'transmitir' e 'trair' – transmitem formas, conceitos e práticas que não são, em sentido estrito, os mesmos. Não se trata de um processo linear, mas constelacional: pontos que deixam de ser significativos, pontos que passam a ser reconhecidos, pontos que compõem novas figuras ou sistemas de ordenamento do conhecível *a partir de um lugar*. Um modelo metodológico que pode ser útil para dar conta dos discursos como práticas é o de uma leitura entrecruzada, em que se possam confrontar várias instâncias do tecido discursivo: o fundamento de sua linguagem, a fonte de sua autoridade, suas condições de produção e sobrevivência, sua função, suas apropriações. Retomando um conceito caro a Benjamin em suas notas nas *Passagens* – o de "constelação" –, proponho que a historicidade de um texto (porque é ele que nos resta) está ligada a uma constelação temporal particular, reconhecível em práticas sociais que tomam lugar (ou são abandonadas) no tempo em função da validade de seus pressupostos.

Esta é uma perspectiva que permite considerar os conceitos como *variáveis* de uma *relação* (como o conceito de retórica como *ars* e o de história como prática), e permite romper com a concepção linear de uma evolução dos conceitos. Até porque, num mesmo intervalo cronológico, um dado conceito pode participar de sistemas de inteligibilidade e representação

diferentes, marcados por experiências temporais diferentes. O esforço empreendido nesta pesquisa é o de descobrir uma dessas 'constelações' – a que forma o sentido do tempo que se encontra na retórica de Vieira – e de expô-la como tal. Por isso, ler o *Livro Anteprimeiro da História do Futuro* como produto de uma prática letrada do século XVII pressupõe a constituição dos sistemas de representação que são fundamento dessa prática – a metafísica escolástica, a teologia contrarreformada, os preceitos retóricos do gênero histórico, a concepção jesuítica do tempo.

A *História* de Vieira toca – e procura deslocar – um dos pontos mais fortes das doutrinas de representação de seu tempo: a *auctoritas*. Sua representação da história não apenas desafia o gênero, como também reexamina a interpretação dos doutores da Igreja: Vieira escreve "sem author". Diz o que nunca antes havia sido dito (embora levando em alta conta tudo quanto foi dito antes), senão na forma obscura da profecia, porque não teria sido possível dizê-lo antes, sem a revelação do tempo. O *tempo* é, para Vieira, a chave das Escrituras:

> "Por quantos lugares passárão os Origenes, os Clementes, os Tertulianos, que depois entendèrão os Agostinhos, os Basilios, os Jeronymos? Por quantos passárão os Hugos, os Ricardos, os Rupertos, os Theodoretos, que depois entendèrão os Montanos, os Sanches, os Cornelios, os Ribeyras? E por quantos passárão também estes, que depois entenderáõ melhor os que lhe forem succedendo? Não porque os ultimos sejão mais doutos ou de mais aguda vista, mas porque lèm e estudão á luz da candea, ajudados e ensinados do tempo, que he o mais certo interprete das profecias, e para o qual revelou Deos a abertura de seus sigillos: *signa librum usque ad tempus constitutum*." (*LA*:170)

Trata-se de um deslocamento – o do tempo, em relação à autoridade da doutrina – que é justificado com a aplicação da própria doutrina: de fato, é só da perspectiva escatológica do fim dos tempos e de uma eternidade que tal arrazoado pode ser verossímil:

> "digo que descubrimos hoje mais, porque olhamos de mais alto; e distinguimos melhor, porque vemos de mais perto; e que trabalhamos menos, porque achamos os impedimentos tirados. Olhamos de mais alto, porque vimos sobre os passados; vemos mais de perto, porque estamos mais chegados aos futuros; e achamos os impedimentos tirados, porque todos os que cavárão neste thesouro e varrèrão esta casa, forão tirando impedimentos á vista; e tudo isto por beneficio do tempo, ou – para o dizer melhor – por providencia do Senhor dos tempos." (*LA*:175)

A argumentação do *Livro Anteprimeiro* revela uma disputa de sentido na interpretação das Escrituras e da doutrina, também expressa nos autos do processo inquisitorial a que Vieira foi submetido[9]. Este ponto é fundamental na consideração do texto, porque é ele que, em grande medida, definiria a sorte da prometida *História* como monumento ou como ruína. Toda a defesa da proposição do Quinto Império é formada por silogismos e provada com exemplos, de modo que, se os fundamentos são entendidos como verdadeiros, toda a construção deverá logicamente o ser. Esse é o artifício retórico da defesa de Vieira: ele defende o fundamento e não a proposição, sabendo que a última é consequência lógica do primeiro.

O *Livro Anteprimeiro* ilustra as premissas de um discurso iniciado, e provavelmente nunca concluído: a *História do Futuro*. É o exame dessas premissas que permite o reconhecimento do sistema de inteligibilidade de uma obra que não se apresenta como registro, mas como instrumento de intervenção teológico-política. É num campo de tensões que ela é construída: tensões internas, do ponto de vista discursivo, e tensões externas, do ponto de vista de suas condições de produção. É só no exame da *relação* entre esses dois níveis de tensão que tanto o discurso quanto a própria ação política de Vieira (até porque o que temos de sua ação são seus discursos) podem ser compreendidos sem um certo desconcerto: eles têm, no fundo, a mesma origem. Portanto, examinar um discurso de Vieira significa ler uma multiplicidade de níveis de significação, compreender 'diálogos' em que os interlocutores estão dispersos ao longo de milênios, dar conta de uma situação histórica cujos testemunhos são *artificialmente* produzidos, exigindo o conhecimento de sua arte como preço de sua compreensão como artefato *histórico*.

Esta perspectiva permite colocar em discussão aquilo que, desde a escola histórica alemã do século XIX[10] até as últimas décadas do século XX, ficou afastado do debate historiográfico: a dimensão retórica. A tese da possibilidade de objetividade dos discursos, do dizer "o que

---

[9] No processo inquisitorial a disputa era sobre o *sentido* das proposições censuradas da carta "Esperanças de Portugal"; no *Livro Anteprimeiro* encontra-se uma presunção de disputa já no primeiro capítulo: "He de direyto natural que ninguem seja condenado sem ser ouvido. Isto só deseja e pede a todos a nova História do Futuro com palavras não suas, mas de São Jeronymo: *Legant prius, et postea despiciant*" (*LA*:74-75).

[10] Refiro-me ao historicismo, que por uma questão de espaço e pertinência não pode ser definido aqui em sua complexidade. Aproveito-me das concisas linhas gerais apresentadas por Jorge Grespan (Grespan 2002:55): "Difícil de definir de modo preciso, o 'historicismo' surge aproximadamente nas primeiras décadas do século XIX, com o desenvolvimento das técnicas de análise e crítica das fontes documentais utilizadas pelos historiadores. Inegavelmente, sua inspiração deita raízes no século anterior, na historiografia de caráter iluminista – lembremos de autores como Gibbon, Voltaire e Hume -, de onde procede o ideal de um saber fiel a seu objeto, cuja verdade pode ser representada adequadamente." Hayden White, com seu estudo sobre a "imaginação histórica" (White 1992 [1973]) e Paul Ricoeur, com o conceito de "*mise-en-intrigue*" (1983), reabriram de modo definitivo (e diverso) a questão da construção do discurso histórico a partir do artifício retórico. Ela será aprofundada na Parte II deste trabalho.

realmente aconteceu" (discutida nos últimos anos sobretudo no campo jornalístico e historiográfico), criou o conceito ideológico de uma representação não-intencional, objetiva, e de seu pressuposto – o conceito de uma verdade positiva e diretamente representável.

Esse modelo de representação encontra-se numa posição diametralmente oposta à representação do *Livro Anteprimeiro*, que não só anuncia aquilo a que se propõe, como revela os recursos de sua *arte*, o que o torna particularmente interessante do ponto de vista dos processos de composição. Como exórdio da *História do Futuro*, o *Livro Anteprimeiro* utiliza os instrumentos retóricos necessários para construir as condições de sua enunciação: constrói ostensivamente o *ethos* do orador, o caráter de seu público, a excelência de sua matéria, e demonstra o fundamento de sua articulação lógica e discursiva. Nele, Vieira apresenta a finalidade e os fundamentos de uma *História* que se nos tornou *estranha*: sua matéria, o Quinto Império, é unanimemente lida pelos críticos há pelo menos um século como *mito* ou *utopia* – designações produzidas por uma *episteme* que não reconhece aquela história como ela mesma se auto-intitulava. A *História* de Vieira tornou-se estranha não porque *fosse* inverossímil, mas porque a sua verossimilhança era determinada pela metafísica cristã que, nos séculos seguintes, perdeu o estatuto de fundamento da razão, e porque foi confrontada com um gênero, a profecia, que, sem o mesmo fundamento, perdeu a autoridade:

> "Do profeta Isaías, que fallou com melhor ordem e mayor clareza, disserão São Jeronymo e Santo Agostinho que mais escrevèra historia que profecia: a sua profecia he o Euangelho fechado, ou o Euangelho he a sua profecia aberta. E porque nós, em tudo o que escrevermos, determinamos observar religiosa e pontualmente todas as leys da historia, seguindo em estylo claro e que todos possão perceber, a ordem e successão das cousas, não nua e secamente, senão vestidas e acompanhadas de suas circunstancias; e porque havemos de distinguir tempos e annos, sinalar provincias e cidades, nomear nações e ainda pessoas (quanto o sofrer a materia), por isso, sem ambição nem injuria de ambos os nomes, chamamos a esta narração 'historia', e 'Historia do Futuro'" (LA, p.74)

É possível argumentar que a longa discussão apresentada no livro sobre os gêneros histórico e profético tivesse uma finalidade essencialmente jurídica, ou seja, a de evitar que Vieira incorresse no duplo risco de ter que provar, diante das autoridades eclesiásticas, que seu discurso não era falsa profecia e que não era ele um falso profeta (é oportuno lembrar que o dom profético

de Bandarra, defendido por Vieira, foi proposição censurada pelo tribunal do Santo Ofício[11]). O fato é que Vieira se coloca, *no texto*, num lugar de diferença em relação aos profetas: é um lugar retórico, certamente, mas ao mesmo tempo é o lugar estratégico em que a Verdade daquela história é *demonstrada* como prova da Verdade de seu anúncio profético.

Com a prudência e a fé na chegada do tempo anunciado nas profecias que, a seu ver, começavam a se realizar no seu presente, Vieira apresenta uma concepção de história que se desdobraria em diversos papéis e gêneros, como nos capítulos da *História do Futuro* e em seu *Livro Anteprimeiro*, nos escritos inacabados recolhidos pela Inquisição, nas *Representações* perante o Tribunal do Santo Ofício, em sermões, cartas, e no tratado *Clavis Prophetarum*. Onde quer que se apresente, a história de Vieira se volta para a compreensão do *sentido* do tempo presente da perspectiva de uma imagem do futuro[12]. Em outras palavras, Vieira pratica, nas várias situações de intervenção, uma grande exegese histórica a partir do *fim* da própria história – perspectiva nada estranha aos jesuítas, que nos exercícios espirituais visavam *descobrir* o ordenamento divino da própria vida da perspectiva da morte[13].

A *História* de Vieira é uma montagem de narrativas no tempo: tomando como históricas as narrativas da Bíblia e as narrativas de historiadores e cronistas que confirmam as coisas profetizadas nas primeiras, é de história que Vieira trata, com uma novidade em relação ao gênero que é justamente o elemento excluído da própria definição de história: o tempo futuro. Sua história é, portanto, *singular*, "sem author" (*LA*:71), e sua verdade é afirmada não na correspondência entre narrativa e acontecimento, mas na *concordantia* entre prefiguração e cumprimento, entre anúncio profético e revelação histórica, regulada pela rigorosa observância dos *fundamentos* retóricos e teológicos que o *Livro Anteprimeiro* expõe.

A reflexão exaustiva de Vieira sobre o gênero não se afasta, no que diz respeito ao *rigor* com que é feita, dos atuais debates sobre os fundamentos da historiografia. Sua discussão sobre

---

[11] Cf. "Sentença que no Tribunal do Santo Ofício de Coimbra se leu ao Padre Antônio Vieira" (*OE* v.IV:182).

[12] As disputas que Vieira empreendeu com o Tribunal do Santo Ofício se caracterizaram não como disputas sobre a verdade ou falsidade de suas proposições, mas sobre o *sentido* e o *fim* das mesmas proposições *quando foram proferidas*, sendo o *tempo* o principal argumento em seu favor. Por outro lado, a especulação de Vieira sobre o futuro é menos profética que "jesuítica": ela se volta para o presente, porque o presente é o lugar da deliberação e da ação. A *História do Futuro* é apresentada como instrumento para promoção de um tempo concebido como perfeito, em que as coisas profetizadas encontram seu lugar.

[13] O momento da "eleição", nos *Exercícios Espirituais*, dá-se justamente na composição de lugar da morte: "Considerar, como se me encontrasse no momento da morte, a forma e a medida que então gostaria de ter tomado na presente eleição, e regrando-me segundo ela, tome, em cada coisa, essa determinação" (*EE*:180).

as regras do gênero no *Livro Anteprimeiro* em seu tempo é comparável à discussão sobre o lugar da história entre os gêneros narrativos hoje, sobretudo no que diz respeito à distinção entre *história* e *ficção*, com consequências não menos graves, principalmente do ponto de vista da justificação de ações políticas.[14] Trata-se de uma questão de grande complexidade, cujo núcleo é o *fundamento da verdade do discurso sobre o passado*. Evidentemente, hoje não é possível, numa perspectiva histórica, apelar a distinções entre historiador e poeta como a aristotélica[15]: dado que uma "verdade geral" não pode absolutamente ser nomeada fora de uma premissa metafísica, o que hoje se poderia chamar de *verdade* fica reduzido a um caso de verdade – a do fato particular que, em si, é igualmente inacessível ao historiador como uma eventual verdade geral o é ao poeta. Restam os indícios e provas, que transformam o discurso histórico em uma espécie de discurso jurídico, que faz justiça (ou injustiça) ao passado e à *memória* dele[16].

Assumindo essa limitação fundamental, o que proponho tratar neste trabalho não é uma possível relação de referência entre o decurso histórico e um discurso histórico, mas uma reflexão sobre *o modo de conceber e representar* o que se podia chamar, no século XVII, de *histórico*. Basta pensar que a *História do Futuro* tem início com a cronologia da Criação do mundo e inclui episódios como a torre de Babel, que entram em concordância com os descobrimentos marítimos dos séculos XV e XVI e com a Restauração do trono português (1640-1668), para que fique evidente que a verdade histórica, como a concebemos hoje, não é uma categoria do mundo de Vieira. A verdade de um jesuíta do século XVII é a Verdade divina, Verbo que se fez carne em Cristo e que se *revela* nas reiteradas *figuras* de Sua presença. E, fundamentalmente, o próprio conceito de *ficção* é diverso num tempo em que o mundo é a ficção (no sentido etimológico) de um Artífice supremo.

---

[14] A grande polêmica em torno de *Metahistory*, de Hayden White, e de seu legado diz respeito a esta questão – a tensão entre a verdade do acontecido e a verdade do narrado. A gravidade de suas consequências pode ser ilustrada tanto pelas teorias do negacionismo, que negam o Holocausto dos judeus durante a II Guerra Mundial, quanto pelos longos silêncios das histórias que nunca foram narradas, como se nunca tivessem existido – porque também o critério "relevância" é historicamente (e politicamente, e economicamente) determinável. Para um aprofundamento da questão da *construção* do objeto histórico, cf. De Certeau 2010: 65-121.

[15] Cf. a *Poética* de Aristóteles, cap. IX, 2: "Não é em metrificar ou não que diferem o historiador e o poeta; (...) a diferença está em que um narra acontecimentos e o outro fatos quais podiam acontecer. Por isso a Poesia encerra mais filosofia e elevação que a História; aquela enuncia verdades gerais; esta relata fatos particulares." (1992, trad. Jaime Bruna).

[16] Nisto encontra-se distintamente uma característica retórica da narrativa histórica: na divisão temporal dos gêneros proposta na *Arte Retórica* de Aristóteles, o gênero que trata do passado é justamente o gênero judiciário.

Capítulo 2

História do Futuro, Livro Anteprimeiro: a construção de um objeto

"Tenho tudo na cabeça
se eu o quiser usar"
Bandarra

Uma questão levantada por Michel Foucault em 1969 pode ser útil na consideração de qualquer livro, mas, no caso da *História do Futuro*, ela se coloca como advertência incontornável: "a unidade material do volume não é uma unidade frágil, acessória, em confronto com a unidade discursiva à qual oferece suporte?" (Foucault 2009a: 32) É uma advertência necessária, mas não muito precisa: quando se pensa em unidade discursiva, um filólogo pode ter em mente um texto ideal (algo como o "pensamento de livro" sobre o qual Vieira foi indagado), um crítico de matriz romântica pode ter em mente uma *obra*, e um crítico foucauldiano uma "exterioridade" ou "positividade" de enunciados (Foucault 2009a:168). Na imperfeição de sua formulação, o problema de uma "unidade discursiva" em relação aos escritos de Vieira é útil para a compreensão de uma multiplicidade de textos[17] e tensões que revelam não só uma ideia – o Quinto Império –, mas o processo mesmo de constituição dessa ideia e de sua autoridade no campo discursivo e extradiscursivo. Considerada neste sentido, a unidade material do "volume" não é frágil, mas decisiva: ela é o lugar de um confronto, e também o "cadáver" que dele resta no sentido retórico que o próprio Vieira já havia previsto[18]. Mais que isto, é ela quem carrega, justamente em sua forma retórica, os indícios de sua constituição como forma de intervenção e os limites de sua eficácia.

Para Michel Foucault, a "fragilidade" do volume é apresentada como uma crítica ao conceito de "obra" como algo destacado do universo discursivo de que ela emerge. Tal formulação cria, no entanto, o problema inverso da desconsideração da materialidade do objeto e dos condicionamentos de sua produção numa forma e numa situação discursiva particulares. Como a retórica diz respeito à forma em razão de circunstâncias – a finalidade dos discursos –, aproveito o

[17] Refiro-me aos escritos que têm por principal matéria as especulações ligadas à instauração do Quinto Império, ou seja: a carta "Esperanças de Portugal", a *História do Futuro*, as anotações recolhidas pelo Tribunal do Santo Ofício, as duas *Representações* entregues como defesa, a *Defesa do Livro Intitulado Quinto Império*, apresentado aos inquisidores como defesa abreviada (e rejeitado), o tratado *Clavis Prophetarum*, e alguns sermões.
[18] Cf. "Prólogo ao leitor" Sermões I:LXI.

problema, mas o trato de modo diferente: o fim desta leitura é o que entendo como a compreensão *histórica* de um artefato *literário*. Isto quer dizer que, na qualidade de artefato, o discurso não pode ser tomado como algo transparente (de resto, seria ingênuo supô-lo mesmo em relação aos artefatos literários do gênero histórico produzidos hoje) e, portanto, que seu significado reside não apenas no que o texto *diz*, mas também no que o texto *é*. Nesse sentido, a compreensão histórica do texto busca sua origem circunstancial e material: interroga sobre o que é e, na medida do possível, sobre o que *foi* um determinado discurso, procurando fazer justiça a 'fantasmas' do século XVII que transitam em zonas de sombra do presente, como a própria arte retórica.

As formas da imperfeição

Penso que seja impossível estabelecer o momento em que o Quinto Império surgiu no pensamento de Vieira, embora seja possível encontrar, por meio dos escritos especulativos, os momentos em que ele toma forma. Pode-se dizer que desde 1649 (data anotada e mais tarde emendada na *História do Futuro*[19]) até o fim de sua vida, em 1697, enquanto ainda sonhava ver concluído o tratado *Clavis Prophetarum*, Antonio Vieira não abandonou sua proposição. O Quinto

[19] Lê-se no manuscrito: "Correndo os annos dous mil e vinte da criação do mundo, dous mil e quatrocentos e quinze antes do presente de mil e seiscentos e quarenta e nove, em que isto escrevemos...", texto que foi emendado quinze anos mais tarde da seguinte forma: "Correndo os annos de 1860 da criação do mundo, 3800 antes do presente de 1664, em que isto escrevemos..." (*apud*: Besselaar 1976:4). Na opinião de Besselaar, o Quinto Império teria começado a se desenhar na mente de Vieira em meados da década de 40 – como supõe também Raymond Cantel a partir das matérias dos sermões e de episódios biográficos, como o encontro com o rabino Menasseh Ben Israel em Amsterdã, e com a declaração do próprio Vieira no interrogatório de 25 de setembro de 1663, de "que de dezoito annos a esta parte andava estudando e compondo um livro..." (Besselaar 1976:5). João Lúcio de Azevedo é da mesma opinião. Adma Fadul Muhana, por sua vez, insere toda a construção do Quinto Império no contexto inquisitorial: "apesar de em sua disposição a *História do Futuro*, a *Apologia* e a *Clavis* apresentarem destinatários diversos, verifica-se que todas são constituídas por contraditas às questões da Inquisição, quer refutando-as, quer assimilando-as. (...) O que parece assim caracterizar o conjunto das obras profético-especulativas de Vieira é que elas não apresentam destinatários diversos, mas são uma permanente defesa, e dirigida à mesma Inquisição – a qual exige a Vieira dizer o que sem ela não haveria para quem" (Muhana 2006:27). Acho que é possível que Vieira tenha imaginado seu Quinto Império do Mundo já nos anos 40, e acho que também é possível que suas especulações tenham tomado o corpo de um manuscrito apenas muitos anos mais tarde: isto não muda a concepção de tempo que perpassa a arquitetura do Quinto Império nos diversos papéis. No entanto, o peso da "esgrima" com o Santo Ofício não pode definir os mesmos papéis como uma "imensa defesa" senão num sentido decididamente amplo, em que a finalidade dos mesmos seria a defesa da reputação de Vieira: "Defendê-las [as obras] é defender-se, redigindo para si uma narrativa outra que não a dos inquisidores" (Muhana 2006:27). Sem dúvida, o primeiro desafio de Vieira, para ser lido, é afirmar retoricamente sua autoridade; no entanto, as cartas sugerem que seu empenho em escrever algumas dessas obras estaria menos ligado à pressão da Inquisição que ao receio de que as profecias se concretizassem antes de sua interpretação profética. Leio, portanto, os diferentes papéis que tratam da matéria do Quinto Império como diferentes instâncias em que a autoridade de um discurso que em suas consequências (mas não em seus pressupostos) desafia a ortodoxia procura se afirmar como condição para sua existência e, jesuíticamente, como instrumento de sua instauração no decurso histórico.

Império é pressuposto da carta "Esperanças de Portugal"[20], do *Livro Anteprimeiro da História do Futuro* e de vários sermões[21], é assunto da *História do Futuro*[22], é justificado em duas peças de uso jurídico – a *Representação Perante o Tribunal do Santo Ofício* e um memorial[23], sendo a primeira delas particularmente extensa –, e é a matéria de inúmeras notas avulsas produzidas – e várias delas recolhidas sem o consentimento de Vieira – durante o processo inquisitorial[24]. Por fim, é a matéria do tratado *Clavis Prophetarum*, obra a que Vieira se dedicou até o fim da vida, e cujo manuscrito se perdeu – como a arca que conteria seus escritos[25].

O Quinto Império imaginado por Vieira seria o Reino de Cristo consumado na Terra, ao qual se submeteriam todos os reis e príncipes, para cumprir historicamente a passagem bíblica que profetiza "um só redil sob um só pastor" (*Chave* Livro III: 340). A definição mais breve de sua proposição talvez seja a que se encontra no memorial que Vieira apresentou ao Santo Ofício para sua defesa já no fim do processo, mas que não foi aceito pelos inquisidores:

> "O argumento ou assunto do livro que quis há muitos anos escrever, e do qual tinha totalmente desistido, depois que me apliquei às missões, era o *Império Consumado de Cristo debaixo do nome de Quinto Império*. Digo – *Império* – conforme o cômputo dos impérios de Daniel, entendendo-se por *Império Consumado de Cristo*, não algum império que Cristo havia

[20] Carta de 29.4.1659 ao confrade André Fernandes, confessor da rainha D. Luísa de Gusmão. Há uma outra carta, com data de 30.4.1686 ao padre Jácome Iquazafigo, na qual Vieira afirma a verdade da proposição do Império Universal (Pécora *Cartas*:289), e inúmeras outras em que o advento do Quinto Império não aparece como assunto, mas como viva expectativa.

[21] Alguns tocam diretamente a expectativa do Quinto Império – sempre com a advertência de que os sermões para edição foram escritos num tempo diferente daquele em que foram pregados. É o caso do "Sermão de ação de graças pelo nascimento do Príncipe D. João", pregado em 16.12.1688 ("Assim como Christo, sendo um só, tem duas coroas, assim há de vir tempo em que tenha dois vigários que o represente na Terra: um coroado com a coroa de oiro, que é o poder e jurisdição espiritual, outro coroado com a coroa de prata, que é o poder e jurisdição temporal" *Sermões* XV:211), e mesmo do Sermão de Santo Antônio pregado em Roma, na Igreja dos Portugueses, recordando o caráter de "povo eleito" dos portugueses.

[22] É importante lembrar que há um *plano* da *História do Futuro*, mas que materialmente ela se limita aos capítulos iniciais dos livros I e II, publicados pela primeira vez somente em 1918 por João Lúcio Azevedo.

[23] Editado por Hernâni Cidade no volume VI das *Obras Escolhidas* (1952) com o título *Defesa do Livro Intitulado "Quinto Império"*.

[24] Algumas delas foram editadas por José Van Den Besselaar (1976) em sua edição crítica do *Livro Anteprimeiro*, e grande parte delas foi editada por Adma Fadul Muhana (1994) na coletânea *Apologia das Coisas Profetizadas*.

[25] "Os manuscritos dispersos na cela e livraria do Colégio foram arrolados, conforme ordem precedente do Geral, e postos a recato em duas arcas, fechadas com diversas chaves, qual tesouro subido, tanto valor se conferia ao espólio, mandando o reitor Andreoni a relação para Roma. Alguns anos depois foram transportados para Lisboa. Há quem diga que os mandara o Geral pedir, para a sede da Sociedade, e, denunciado o fato por algum jesuíta da Bahia ao Santo Ofício, foram por ordem do supremo inquisidor dois familiares a bordo, e se apossaram deles, quando chegou a frota ao Tejo. Onde pararam essas relíquias? A Clavis Prophetarum, pelo menos, sabe-se que esteve na Inquisição; outros, de que se serviu André de Barros para a biografia, entre eles o canhenho em que Vieira notava os fatos importantes de sua vida, passariam a Santo Antão. Tudo, é de recear, perdido no burburinho da expulsão dos jesuítas." (Azevedo 2008 II:347).

de ter nos tempos futuros, senão um novo e maior estado do mesmo império e reino que Cristo hoje tem e teve sempre, depois que veio ao Mundo, que vem a ser, por outros termos, um novo e perfeito estado da Igreja Católica, que é o único e verdadeiro Reino de Cristo.

As partes, circunstâncias e felicidades de que se compõe esse novo e mais perfeito império ou estado eram a extirpação de todas as seitas de infiéis, a conversão de todas as gentes, a reforma da Cristandade e a paz geral entre os príncipes, a mais abundante graça do Céu, com que se salvariam pela maior parte os homens e se encheria o número dos predestinados, sendo os instrumentos imediatos da dita conversão um Sumo Pontífice santíssimo, e alguns varões apostólicos de singular espírito, que, divididos por todas as terras de infiéis, as reduziriam e sujeitariam à Igreja, e um Imperador zelosíssimo da propagação da fé, o qual empregaria toda a sua autoridade em serviço do dito Pontífice, e favor dos pregadores, segurando-lhes o passo, e defendendo-os onde necessário fosse com as suas armas, e sujeitando com elas a todos os rebeldes, principalmente o império romano, com que o faria senhor do Mundo. (*Defesa*: 100)

Esta era uma interpretação não-ortodoxa das Escrituras, em particular, das profecias do Livro de Daniel: Vieira fala de um tempo novo da Igreja, um estado "mais perfeito" e "consumado" do Império de Cristo antes da profetizada vinda do Anticristo, enquanto a opinião geralmente aceita entre os teólogos da Igreja era a de que, ao quarto império – o Império Romano – sucederiam a vinda do Anticristo e então a segunda vinda do Cristo, no fim dos tempos, para derrotar o Anticristo e realizar o Juízo Universal[26]. Das particularidades e felicidades desse "novo estado" da Igreja (que só é mais especificado no tratado *Clavis Prophetarum*[27]) aquele que toca mais estreitamente a teologia política é a proposição de um reino "simultaneamente espiritual e temporal", que tem como causa instrumental "o sumo pontífice santo e muitos pregadores evangélicos" e um "príncipe temporal", que com "sua autoridade, seu poder e suas armas" assumiria o título de imperador do mundo, como "Vigário de Cristo no temporal"[28].

Depois das primeiras páginas da *História do Futuro*, a menção às felicidades prometidas a Portugal aparece na carta "Esperanças de Portugal", que Vieira enviara de Camutá, com data de

[26] Cf. "3º Exame, acerca de intitular ao papel 'Quinto Império do Mundo" (*Autos*:82-84).

[27] Entre as felicidades, Vieira aponta no tratado que "todos hão de ser justos" (Livro II: 206), que "haverá a paz do Messias" (Livro II: 258), que "as idades dos homens hão de ser mais longas" (Livro III:335), e que se completará a "pregação universal do Evangelho" (Livro III: 367).

[28] Cf. também "Plano da História do Futuro", Livro Quarto, questões 15ª, 16ª e 17ª e 18ª. A defesa do imperador português tem a sua principal expressão na *Representação Segunda*, em que Vieira prova com argumentos "de razão", "de fé" e "de discurso" a eleição do rei português como imperador temporal do último estado do Reino de Cristo (Representação II: 441-456, Questão 30ª)

29 de abril de 1659, ao seu confrade Padre André Fernandes, nomeado Bispo do Japão. A carta não trata da definição de "Quinto Império" como tempo de felicidades: ela consiste de uma disputa dialética da questão "em que pessoa" – deixando subentendido que a pessoa de D. João IV ressuscitado viria a preencher melhor a expectativa de um tempo de felicidades prometidas para Portugal, em lugar do esperado D. Sebastião[29]. Neste contexto, a ressurreição de D. João IV não seria menos prodigiosa que a esperada volta do rei desaparecido em Alcácer Quibir: ela seria o cumprimento histórico de uma profecia – o início de um tempo de felicidades e paz, com a vitória de Portugal sobre Castela, a destruição do império turco e a conversão dos judeus – que em nenhum lugar da carta é colocado em dúvida. A carta trata apenas do "silogismo fundamental"[30], do qual a instauração do Quinto Império deveria ser consequência: "O Bandarra é verdadeiro profeta; o Bandarra profetizou que El-Rei D. João o quarto há de obrar muitas cousas que ainda não obrou, nem pode obrar senão ressuscitando: logo El-Rei D. João o quarto há de ressuscitar." (*Autos*:39).

A carta foi o objeto formal que deu início ao processo inquisitorial aberto contra Vieira, em 1660. Vieira só foi chamado para o primeiro exame em 1663, mas a instrução do Conselho Geral para a Inquisição de Lisboa convocar o Padre André Fernandes, que consta da 1ª pasta do processo, tem data de 1660 (*Autos*: 31). Como já observou João Lúcio de Azevedo, o processo teve início muito antes dos exames, e não surpreende o fato de Vieira ser chamado à Mesa num momento em que era particularmente vulnerável: a ascensão de D. Afonso VI ao trono o deixou não apenas desprovido da proteção de seus aliados na corte, como desterrado no Porto e, depois, em Coimbra.

[29] O Sebastianismo foi talvez a mais importante forma de expressão teológico-política da esperança de "ressurreição" do reino de Portugal durante o período da União Ibérica (1580-1640), e permaneceu vivo no pensamento português mesmo depois da Restauração, como sonho de uma grandeza ainda não realizada (Azevedo 1918a); sua permanência, sobretudo na cultura popular, é notável (Pinho 2014). A importância de Bandarra como profeta do Quinto Império vieirino está justamente no fato de que suas trovas indicariam não apenas o tempo e circunstância da instauração do Reino de Cristo, mas principalmente a *pessoa* que assumiria o poder temporal como imperador. A concordância das trovas com eventos históricos do tempo da Restauração são apresentadas na forma de disputa dialética tanto na carta "Esperanças de Portugal" como nas Proposições 4ª e 5ª da *Representação Primeira* (p. 52-155).

[30] Vieira apresenta o silogismo como resposta à expectativa de que esse novo tempo de felicidades fosse inaugurado com o retorno de D. Sebastião. Ou seja: a carta se constitui como uma disputa em relação ao sebastianismo, e não em relação aos termos dessa espera escatológica. A justificativa da carta aparece no processo, e não na carta: em nenhum momento Vieira fala de consolação da rainha, e o fato de a carta consistir unicamente de uma disputa dialética causa, no mínimo, alguma perplexidade. Não consta do processo contestação, da parte de Vieira, sobre o título da carta – "Quinto Império". Antes, o Quinto Império é o segundo principal alvo das censuras da Inquisição, depois da proposição do dom profético de Bandarra.

Além da vexação de ser examinado pela Inquisição, uma sequência infindável de "achaques" e males viriam agravar esse estado de fragilidade. Por fim, a reclusão nos cárceres da Inquisição (de setembro de 1665 a dezembro de 1667) e a imposição do silêncio sobre as proposições censuradas colocariam Antônio Vieira no limite de suas forças e de seu poder de ação – situação que só viria a se modificar em 1668, com uma nova reviravolta política que recolocou no poder os partidários da rainha D. Luísa de Gusmão. A audiência de perdão deu-se em junho de 1668, quando Vieira foi perdoado de suas penas, exceto da obrigação "de não mais tratar das proposições conteúdas em sua sentença" (*Autos*: 333).[31]

Grande parte dos escritos especulativos sobre o Quinto Império (de que se tem hoje notícia) foi elaborada durante o período do processo inquisitorial, entre 1663 e 1668[32]. É possível que várias notas e passagens tenham sido escritas anteriormente, mas seu ordenamento como apologia, ou representação, ou história se deu naquele período. A produção mais abundante desses papéis justamente quando Vieira era questionado sobre a falta de ortodoxia de suas especulações escatológicas e sobre o seu direito de proferi-las teve como justificativa a alegação de que

> "a ele suplicante lhe pareceram [as censuras dos inquisidores] mui alheias do merecimento e probabilidade do que havia dito ou escrito, e que só se podiam fundar no menor conhecimento dos seus fundamentos, e em serem as ditas proposições interpretadas em mui diferente sentido do que ele as tinha proferido em sua própria e natural significação; (...) visto haverem sido censuradas as ditas suas proposições sem ele ser ouvido, (...) pedia licença com toda a submissão aos senhores inquisidores para alegar as razões, escrituras, autoridades dos Santos Padres, e princípios da Teologia em que ele suplicante se fundava quando teve por verdadeiro, ou provável tudo o que dissera, ou escrevera: para que sendo presentes aos senhores Juízes Apostólicos os ditos seus fundamentos, pudessem ser de novo julgadas, e qualificadas as suas proposições, e condenadas, ou aprovadas conforme o

[31] A revogação desta obrigação deu-se com o breve papal que isentou Vieira da jurisdição do Tribunal do Santo Ofício de Portugal, obtido em 1675. Cf. "Breve de isenção das inquisições de Portugal e mais reinos, que alcançou em Roma a seu favor o Padre Antônio Vieira" (in: Antônio Vieira, *De Profecia e Inquisição*: 273-276).

[32] A carta "Esperanças de Portugal" foi redigida antes do processo (dando-lhe ensejo), e o tratado *Clavis Prophetarum* foi redigido depois do processo, como se pode verificar a partir de referências intratextuais. É necessário sempre esclarecer que a matéria do Quinto Império era um pressuposto da concepção teológico-política que Vieira tinha do poder e da ação temporal que, portanto não se limitava aos escritos especulativos, estando presente em outros papéis e situações de intervenção, como no caso dos papéis em favor dos judeus e cristãos-novos e sermões (como o Sermão da Epifania de 1662).

merecimento delas: a cujo juízo ele dese logo se sujeitava como obediente filho da Igreja e seus ministros." ("Petição", in *Autos*:119-120)

As cartas de Vieira do mesmo período sugerem que tanto o desterro quanto a própria situação de reclusão teriam propiciado o momento de escritura que havia sido adiado por muitos anos, provavelmente por força do empenho missionário e político[33]. O processo inquisitorial acrescentou, no entanto, uma exigência específica ao velho projeto: a elaboração de uma *defesa*. Num tempo em que a possibilidade de circulação de idéias (e, no caso de Vieira, da própria pessoa) era limitada pelo consenso das autoridades eclesiásticas e políticas, a afirmação de sua autoridade tornou-se uma questão de vida ou morte.

Como instrumentos de defesa durante o processo, Vieira entregou aos inquisidores, em momentos diferentes, uma longa defesa, dividida em duas partes, intitulada *Representação dos motivos que tive para me parecerem provaveis as Proposições de que se trata* (entregue em 23.7.1666)[34] e, mais tarde, um memorial (editado sob o título *Defesa do livro intitulado "Quinto Império"*), peça que foi apresentada aos inquisidores em setembro de 1667, mas que não foi considerada no processo. São essas as duas peças de caráter expressamente jurídico que foram elaboradas por Vieira no contexto do processo como resposta às censuras recebidas.[35]

---

[33] Vieira mais de uma vez faz referência, em cartas e no curso dos interrogatórios do processo inquisitorial, à dificuldade em colocar no papel suas especulações. Fala de seu empenho nas missões e no tempo dedicado a passar a limpo seus sermões para edição, para atender à solicitação do Geral da Companhia. José Van Den Besselaar, na "Introdução" à sua edição crítica ao *Livro Anteprimeiro* da *História do Futuro*, comenta a inconclusão da *Clavis Prophetarum* e da *História do Futuro* com estas palavras: "O estado inacabado é, sem dúvida, devido às numerosas peripécias ocorridas na vida do autor: perseguições, viagens, doenças e missões inadiáveis; todavia, elas não explicam tudo. Também entra em linha de conta a própria índole de Vieira, pouco apta a elaborar metódica e sistemàticamente uma tese complexa em todos os seus detalhes. Com muita razão diz o seu biógrafo [João Lúcio de Azevedo]: 'Vieira era um génio incompleto; nas obras grandes que meditou não correspondeu a capacidade de execução à facilidade de concepção'." (1976:2-3). Não concordo com esse julgamento: para um padre, diplomata, pregador e missionário de saúde comprometida, perseguido durante anos pelo Santo Ofício, os muitos volumes escritos – entre sermões, cartas, papéis e escritos especulativos – demonstram o contrário dessa imagem. Quanto à oportunidade de colocar no papel o seu "pensamento de livro" justamente quando afastado das atividades de missionário e diplomata, uma carta o sugere: "Nem se poderá dizer por mim que mudei a opinião depois que me vi ao remo, porque este meu desterro nunca o tive por galé; antes, se não fora tão sujeito às inclemências do tempo, o tivera por paraíso da Terra. Se aquela obra chegar a merecer este nome, será uma grande prova, e pode ser que admirável, disto que digo." (Carta a D. Rodrigo de Meneses de 3.3.1664. *Cartas* II: 39-40).

[34] Esta peça é composta de duas partes: a *Representação primeira dos fundamentos e motivos que tive para me parecer provavel o que escrevi acerca do espírito profético de Bandarra, e do mais que se inferia das suas predições*, e a *Representação segunda dos fundamentos e motivos que tive para me parecer provavel o que tratava de escrever acerca do Quinto Império ou Reino Consumado de Cristo*.

[35] Outra importante fonte sobre as disputas de Vieira com os Inquisidores são os autos do processo, redigidos por escrivão, que relatam o que teria sido dito nos 30 exames a que Vieira foi submetido, e que contêm uma petição preparada de próprio punho pelo réu e dirigida ao Conselho Geral do Santo Ofício. Encontram-se nesses autos

Os restantes papéis têm lugar pouco claro nas disputas teológicas travadas com a Inquisição. Trata-se de folhas e cadernos manuscritos, contendo notas, comentários, respostas e alguns capítulos ou seções com alguma extensão (como os capítulos da *História do Futuro* e as "consequências", provavelmente desenvolvidas para a Apologia prometida – e nunca entregue – aos inquisidores). Esses materiais teriam sido apresentados por Vieira aos inquisidores para demonstrar seu empenho e o progresso de seu trabalho em duas ocasiões, sendo a primeira a sessão de 23 de dezembro de 1664, em que ele apresentou

> "trinta cadernos de folha de papel escritos {alguns} de sua letra, nos quais divididamente vai tratando as matérias das sobreditas proposições, pelas quais foi examinado (...) dizendo que até agora não pudera acabar as ditas matérias assim em razão de suas repetidas doenças, sangrias, purgas e banhos (...), como também pelo estudo que as ditas matérias requerem, por serem mui esquisitas e pouco tratadas pelos Doutores, e as dependências delas, que também vai examinando miudamente para estabelecer nelas, os fundamentos das resoluções que segue, mas que dentro em seis meses procurará dar tudo acabado e virá oferecer o dito papel a esta Mesa" (Autos: 115)

Com esta justificativa, Vieira obteve o adiamento da data de entrega de sua defesa até a Páscoa do ano seguinte – prazo que considerava absolutamente insuficiente. De fato, só em 15 de setembro de 1665 Vieira levou novamente à Mesa da Inquisição de Coimbra "nove maços de cadernos" com o princípio da defesa de suas proposições, não consentindo que "os ditos cadernos se lhe houvessem por prova de sua defesa enquanto não os acabasse", e solicitando mais "três ou quatro meses do tempo da última dilação", em razão de sua precária condição de saúde (*Autos*: 117). Não obstante, esses cadernos foram recolhidos pela Inquisição nessa mesma ocasião.

Não se trata, portanto, de textos concluídos, mas notas, respostas e argumentos que não teriam ainda recebido sua forma final. Essa condição de imperfeição é constatável não só pela leitura desses materiais que ficaram arquivados nos apensos do processo (cuja dificuldade seria agravada pelo estado de desordem em que se encontram) [36], como é afirmada pelo próprio Vieira (*Autos*: 121-122). O conjunto daqueles papéis recolhidos – declara-o o próprio Vieira em sua

---

(editados por Adma Fadul Muhana) as declarações e respostas que Vieira teria dado aos inquisidores durante os exames, quando perguntado diretamente sobre questões relacionadas à sua proposição do Quinto Império.

[36] Os trabalhos de edição de João Lúcio Azevedo (1918), José Van Den Besselaar (1976) e Adma Fadul Muhana (1994) permitiram que a maior parte desses papéis – ao menos a parte que os editores, segundo seu projeto de edição, consideraram inteligível ou organizável – fosse hoje acessível ao público.

Petição ao Conselho Geral do Santo Ofício – não constituía uma obra, ou livro ou apologia: eram materiais

> "imperfeitos, mutilados, confusos e informes sem disposição nem conclusão alguma, (...) que ele ia ajuntando e começando a dispor para sua defesa, assim como as pedras que se vão lavrando e ajuntando, ainda que delas se hão de fazer os muros, enquanto não estão acabadas e unidas e postas em seu lugar não podem servir de defesa." ("Petição" in *Autos*:128)

Antes, portanto, da entrega das *Representações* e da apresentação de sua *Defesa*, Vieira viu apreendidas suas notas e o trabalho parcialmente realizado. Provavelmente ciente de que aqueles materiais poderiam ocasionar o agravamento de sua condição no processo pela multiplicação de proposições sujeitas a censura, Vieira declara, na mesma petição, que

> "se acaso entre os ditos papéis houver alguma coisa que seja menos conforme à verdade de sua doutrina ou da que se deve seguir; protesta que a tal ou tais coisas se não devem reputar por suas, porquanto nem ele reviu os ditos papéis nem se lhe deu um momento de tempo para isso; e nem tudo o que os Autores ajuntam em seus apontamentos é para o seguirem ou afirmarem, senão também para o refutarem e impugnarem; e depois de acabada a questão, e ainda toda a obra, então se faz a última eleição do que resolutamente se há de dizer" ("Petição" in *Autos*: 128)

Enquanto esses escritos permaneceram fechados nos autos do processo até o século XX, um volume particular, escrito na mesma época, teve sorte distinta: o *Livro Anteprimeiro da História do Futuro*. Este seguiu um percurso misterioso até sua primeira impressão, em 1718; segundo João Lúcio de Azevedo (2008 II:47), o livro teria sido enviado à Corte durante a reclusão de Vieira, a fim de alcançar o apoio necessário à sua publicação e, possivelmente, a fim de granjear o favor real para que Vieira saísse da condição de perseguido em que se encontrava. O livro, na forma em que foi posteriormente publicado, não foi nem entregue aos inquisidores nem avaliado durante o processo que condenou as proposições que ele também sustentava. Por fim, o livro foi vivamente recomendado pelos qualificadores do mesmo Santo Ofício meio século depois das censuras.

É nesse sentido que o *Livro Anteprimeiro* apresenta-se como um objeto problemático: na unidade material do volume publicado postumamente em 1718 encontra-se um universo de

conflitos – de autoridade, de poderes, de saberes, de haveres[37] – aos quais juntaram-se os conflitos ideológicos e filológicos de sua recepção. Sendo um texto de difícil manejo tanto do ponto de vista formal quanto em razão das circunstâncias e pressupostos de sua produção, procuro aqui seguir – na medida do possível – a história do *Livro Anteprimeiro* e as questões que ela envolve: seu estado de inacabamento, a questão do gênero, sua relação com os outros escritos especulativos de Vieira e a particularidade sua linguagem. O livro será, portanto, examinado como um lugar de confronto: entre um projeto e uma história, entre as instituições que promoveram e aquelas que condenaram essa história, entre um código e o tempo que o valida e o tempo que o desabona.

Materialmente, o *Livro Anteprimeiro da História do Futuro* é a edição póstuma de um longo exórdio inacabado, que leva, além do título da obra principal, o subtítulo que expõe sua matéria e finalidade: *História do Futuro, Esperanças de Portugal & Quinto Império do Mundo. Livro Anteprimeyro. Prolegomeno a toda a História do Futuro, em que se declara o fim e se provão os fundamentos della. Primeyra Parte. Matéria, Verdade e Utilidades da História do Futuro*.

A indicação "Primeyra Parte" antes de "Matéria, verdade e utilidades da História do Futuro" não aparece nas edições impressas, mas está presente, conforme a informação de José Van Den Besselar (que preparou a edição crítica do *Livro Anteprimeiro*) nos sete manuscritos apógrafos com que trabalhou, permitindo supor que deveria haver outras "partes" projetadas para o mesmo livro (Besselaar 1972:32). Além disso, indicações textuais atestam o inacabamento tanto do *Livro Anteprimeiro* quanto da *História do Futuro* [38]– fato notado há muito por diversos críticos, como João Lúcio Azevedo, Hernani Cidade e José Van Den Besselaar. O que foi impresso em 1718 foram os primeiros 12 capítulos do *Livro Anteprimeiro*, de que não se tem manuscrito autógrafo, exceto folhas desordenadas em meio aos autos do processo inquisitorial. Um "feliz acaso", como o definiu Besselaar, teria conservado o trecho final do livro, que se encerra "com uma vírgula, deixando dois terços da folha em branco" (Besselaar 1976:33).

[37] É bastante provável que Vieira pretendesse interpor sua *História* entre o poder do Tribunal da Inquisição e o poder real, utilizando uma história sob processo como instrumento de sua reabilitação na confiança do monarca, D. Afonso VI; por outro lado, propostas de interesse econômico haviam levado Vieira, mais de uma vez, a contrariar a autoridade e o interesse da Inquisição portuguesa, como proposta de mudança "nos estilos" e no confisco dos bens de cristãos-novos. Por fim, uma velha crítica ao "estilo" da pregação dos dominicanos certamente não favoreceu a situação de Vieira durante o processo.

[38] "Divide-se a Historia do Futuro em sete partes ou livros (...)" (*LA*:83); "Finalmente, Bandarra (de cujo espirito profetico ácerca dos successos futuros de Portugal trataremos larga e particularmente no capitulo 60 deste livro)" (*LA*:133); "As razões que a isso nos obrigão, são tres" (LA:193) – neste último capítulo, encontram-se os subtítulos "Prova-se a primeyra razão" e "Prova-se a segunda razão", faltando a prova da terceira razão.

No entanto, essa imperfeição do livro não impediu que ele recebesse várias edições[39] e fosse lido como obra profética, histórica ou literária. Temos, portanto, o *Livro Anteprimeiro* como supérstite mais editado da obra especulativa de Vieira, mesmo sendo um livro decididamente problemático do ponto de vista filológico: diz-nos Besselaar que "o manuscrito que serviu de base à *editio princeps* de 1718 era um apógrafo inferior do famoso "retalho" ou "remendo", que Vieira remetera para Lisboa na primavera de 1665." (Besselaar 1972:19). Ou seja: não seria o *Livro Anteprimeiro* que hoje conhecemos uma obra (mal) acabada, mas, conforme João Lúcio Azevedo e Besselaar observaram na correspondência de Vieira, um "retalho" com a finalidade específica de "vender" o todo[40], e que foi posteriormente (e postumamente) editado como livro.

Fica evidente que um livro inacabado, publicado postumamente com matéria censurada pelo Santo Ofício – e enfaticamente recomendado pelos qualificadores do mesmo Santo Ofício décadas depois das censuras (*LA* 1718:2 e seguintes) – não poderia ser "aquele lugar tranqüilo" (para utilizar uma expressão de Michel Foucault (2009b: 36)) a partir do qual se podem colocar outros problemas. O *Livro Anteprimeiro* é, desde o princípio, um lugar de imperfeição: é exórdio de uma obra da qual se conhece aproximadamente "um vigésimo" (Besselaar 1972:30), e é um texto retoricamente inconcluído. É, enfim, lugar de imperfeição a sua matéria – o tempo, lugar de uma escritura viva e dependente do livre-arbítrio humano, sobre o qual a espiritualidade jesuítica buscou sistematicamente influir.

[39] Para citar apenas edições em língua portuguesa, cito a primeira edição impressa em Lisboa em 1718, duas edições 'clandestinas' da mesma, identificadas por José Van den Besselaar; a edição de Lisboa de 1755; a da Bahia, de 1838; a de Lisboa, de 1855; a de São Paulo, de 1937, a de Lisboa (ed. H. Cidade), de 1953, a de Münster (ed. Besselaar), de 1976; a de Lisboa (ed. Besselaar), de 1983; a de Lisboa (ed. Buescu) de 1983; a de Brasília (ed. Aleixo) 2005.

[40] "Acerca do papel que V. S.ª viu naquela mão, tenho já dado a V.S.ª as notícias, mas nunca poderei explicar o sentimento que tenho desta violência, que tem sido a mais porfiada que se pode imaginar; e, como se pediu que eu cortasse este pequeno retalho da peça, para que o principal comprador julgasse se lhe servia ou o servia. Por esta causa fiz eleição daqueles capítulos mais capazes, por sua matéria, de aceitação de S. M., ainda que a obra toda vem a ser sua; mas as outras partes dela necessitam de fé, e para esta bastam os olhos. Se por este meio se conseguir que a impressão se vá fazer onde V.S.a emende as erratas, excusar-me-á o trabalho de mandar em pedaços todo o livro, em que não quero que haja palavra que V.S.a não aprove primeiro (...); mas se não bastar este obséquio para que se conceda (posto que não se pede) a mudança de lugar, tenho por certo que morrerão os trabalhos e se sepultarão antes de nascidos, porque para saírem à luz têm a dificuldade que já representei à V. S.a, que só se poderá vencer com a presença, e ainda com a autoridade real, que é também um dos fins por onde me pareceu aceitável a abertura deste caminho." Carta LXXIII a d. Rodrigo de Meneses, de 23 de março de 1665 (Cartas II: 108).

Um livro feito de polêmica

Não é possível provar inequivocamente que o "retalho" enviado à Corte originou o *Livro Anteprimeiro*, porque não se conhecem documentos que atestem as passagens da forma manuscrita à forma impressa. José Van Den Besselaar, com base em sua pesquisa filológica, concorda com João Lúcio Azevedo na hipótese de que o livro impresso teve origem no manuscrito que Vieira teria enviado secretamente à Corte, opinião que parece justificada tanto pela forma retórica do texto (em que as tópicas do gênero encomiástico têm grande peso) quanto pelo fato de haver nele referências explícitas ao dom profético de Bandarra[41]. Esta circunstância não colocaria o *Livro Anteprimeiro* em um lugar secundário no conjunto da obra especulativa (como obra pouco fidedigna), e sim em um *ponto crítico*, no qual duas ordens de poder – o poder eclesiástico e o poder real – entrecruzam-se tanto numa ordem discursiva quanto numa ordem não-discursiva: Vieira apresentava, com sua *História*, um instrumento teológico-político de afirmação do poder real no mesmo momento em que ele, desprovido da proteção do rei morto (D. João IV), era perseguido por seus desafetos da Inquisição (Azevedo 2008:73).

Se por um lado é possível afirmar que o Quinto Império já estivesse arquitetado na mente de Vieira como "pensamento de livro" havia anos, é também evidente, a partir das referências históricas, que praticamente todo o *Livro Anteprimeiro* e os capítulos da *História do Futuro* foram escritos durante o processo inquisitorial. Prova disso são os fragmentos e cadernos manuscritos recolhidos nos autos (em que Vieira, mais de uma vez se refere a "esta História" ou "nossa História"), e mesmo a própria afirmação de Vieira na sessão de 14 de novembro de 1665 em que diz que "em razão de sua fraqueza e enfermidade"... "inventou o título da História do Futuro, ou Quinto Império, para debaixo desse disfarce poder responder por mão alheia aos pontos de sua causa sem violar o juramento de segredo que se lhe havia posto, como com efeito se guardou." (Autos:137). As menções conhecidas ao título "História do Futuro" são poucas: tem-se a justificativa já mencionada, a "Petição ao Conselho Geral do Santo Ofício" e as referências internas da *História do Futuro* – aí compreendidos o *Livro Anteprimeiro*, o plano da obra que acompanha alguns testemunhos e os capítulos iniciais da *História do Futuro*.

[41] O texto apresenta referências intratextuais a Dom Afonso VI e a eventos da década de 1660, embora ao menos a sua primeira página tenha sido escrita durante o reinado de D. João IV. O que contrasta com os demais papéis da época, escritos durante o confronto com a Inquisição, é a afirmação não-problemática do dom profético de Bandarra – que é matéria de acirrada disputa com a Inquisição e que ocupa toda a *Representação Primeira* e boa parte das notas relativas à *Apologia* – e que só se justifica pela condição de inacabamento daquele texto.

É em razão dessa pouca clareza sobre o lugar da *História do Futuro* entre os papéis produzidos por Vieira que Silvano Peloso (1997) questiona a própria "existência" da *História do Futuro* como uma "obra": segundo ele, os papéis especulativos de Vieira seriam ou tradução, ou utilização parcial e, de qualquer forma, circunstancial, de pensamentos e apontamentos preparados para o tratado *Clavis Prophetarum*, a grande obra profética a que faz referência durante o segundo exame do processo inquisitorial:

> "Disse que (...) de dezoito anos a esta parte, andava estudando, e compondo um livro, que determina intitular Clavis Prophetarum cujo principal assunto, e matéria, é mostrar por algumas proposições, com lugares da Escritura, e Santos, que na Igreja de Deus há de haver um novo estado diferente do que até agora tem havido, em que todas as nações do Mundo hão de crer em Cristo Senhor nosso, e abraçar nossa Santa Fé Católica; e que há de ser tão copiosa a graça de Deus, que todos ou quase todos, os que então viverem, se hão de salvar, para se perfazer o número dos predestinados; na qual suposição feita na forma que ele declarante a tem disposta, se ficam correntemente entendendo as profecias de todos os Profetas canônicos, assim da lei velha, como da lei nova" (*Autos*:76).

Para Peloso, o processo inquisitorial teria sido mais um dos tantos empecilhos para a redação de uma obra elaborada quase duas décadas antes (Peloso 1997: 76-77), e que teria encontrado seu pleno desenvolvimento nos anos seguintes, em que Vieira se encontrava livre dos constrangimentos impostos pelo processo inquisitorial. Ao seguir um modelo de filologia que aspira encontrar a *voluntas auctoris*,[42] Peloso considera o tratado *Clavis Prophetarum* – redigido em latim depois do breve papal que isentou Vieira da jurisdição da Inquisição Portuguesa – como única autêntica obra profética, e cita a "Petição ao Conselho Geral do Santo Ofício" como "prova, a mais importante porque dada pelo próprio Vieira, da inexistência de uma grande obra profética intitulada *História do Futuro*, que, aliás, ainda é citada em livros escolares e universitários" (Peloso 1997: 89). Diz a Petição:

> "Provará que ele [Vieira] tem presentado aos senhores Inquisidores dez ou doze mãos de papel de questões e discursos sobre estas matérias, posto que não acabados nem concluídos,

[42] Esta tese parte de uma concepção filológica específica – a de que é possível e desejável aproximar-se do que seria a *vontade* do autor – como princípio do estabelecimento dos textos (Peloso:95). No entanto, é necessário considerar que a *vontade*, para um jesuíta, é regulada a partir de um *fim* determinado pelo conselho da Graça e pelas circunstâncias imediatas de ação. Portanto, embora seja possível identificar uma unidade discursiva que perpassa toda a obra de Vieira, e concebê-la romanticamente como uma idéia que aguarda sua representação, talvez não seja adequado aplicá-la a uma história que não era discurso sobre o finito, mas um discurso semelhante ao seu modelo: o imperfeito *decurso* histórico que constituía a sua matéria.

e de infinitos outros apontamentos pertencentes a elas que mostram evidentemente o excesso de estudo com que se tem aplicado a apressar a dita sua defesa.

Provará que além dos ditos apontamentos tem registrado muitos outros em grande quantidade de livros para copiar deles as autoridades, e poupar o tempo que se havia de gastar se duas vezes se escrevessem.

Provará que para abreviar as ditas matérias reconhecendo a imensidade delas buscou traça, método e disposição, com que as meter todas em um só discurso que intitula História do Futuro, que vem a ser um como compêndio de todas as proposições que deve provar sem a confusão e repetições que haviam de ser necessárias se não fossem assim ordenadas e digestas. E também tomou o disfarce do título para debaixo dele se poder ajudar de alguma pessoa que escrevesse sem entender o intento da dita escritura nem violar o segredo que lhe foi imposto, o que tudo são meios de abreviar" (*Autos*, 124).

Adma Fadul Muhana aceita a linha da defesa disfarçada na forma de livro, mas propõe, por sua vez, que o Quinto Império foi uma elaboração que tomou corpo precisamente no diálogo conflituoso com a Inquisição (Muhana 2006:26)[43] – o que é bastante provável, já que é evidente a coincidência de matérias e questões tratadas nos vários textos especulativos escritos a partir de 1663, ligados à carta "Esperanças de Portugal" (que antecede o processo e é utilizada como objeto que lhe dá início). Desta perspectiva, o processo inquisitorial não teria sido um empecilho à redação do tratado *Clavis Prophetarum*, mas a ocasião concreta de dar forma a um conjunto de idéias que Vieira há muito cultivava:

"se a matéria da *Clavis Prophetarum*, ou seja, o Quinto Império, permanece o mesmo da *Apologia*, da *História do Futuro* e da *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, seria possível dizer, como se tem dito, que a destinação faz delas obras distintas (...). Isso porém não as caracteriza verdadeiramente, porque, apesar de em sua disposição a *História do Futuro*, a *Apologia* e a *Clavis* apresentarem destinatários diversos, verifica-se que são todas constituídas por contraditas às questões da Inquisição, quer refutando-as, quer assimilando-as. Isto é, embora se comportem como obras distintas, são em princípio uma mesma

[43] Jaqueson da Silva segue a mesma interpretação, demonstrando em sua tese a possibilidade de uma "construção restrospectiva" do Quinto Império na edição autorizada dos *Sermões*. Embora a inexistência dos manuscritos autógrafos não permita a confirmação de sua hipótese, Jaqueson da Silva apresenta uma crítica consistente ao uso dos sermões como prova documental. É importante lembrar, porém, que se o processo propiciou a Vieira, por um lado, a ocasião para a elaboração de seu discurso sobre o Quinto Império, por outro ele determinou a interrupção desse mesmo discurso em momentos determinados, como quando lhe foram recolhidos os "nove maços" que havia apresentado aos inquisidores como prova de seu empenho na preparação de sua defesa, que não estaria ainda acabada em razão de "multiplicadas doenças e achaques" (Autos: 117).

ambivalente defesa, gerada na situação inquisitorial e dirigida a inquisidores." (Muhana 2006:26)

Tanto a hipótese de uma grandiosa defesa quanto a hipótese de um único grandioso tratado parecem esbarrar em um componente crucial de todos os escritos de Vieira, que os liga de modo inequívoco ao tempo e às circunstâncias de sua produção: a espiritualidade jesuítica, que confere à palavra o estatuto de ação e a cada texto, o estatuto de instrumento. Essa especificidade da retórica jesuítica – que Vieira levou às últimas consequências – resultaria em objetos que não podem ser considerados de modo destacado de sua materialidade e de seu campo de ação sem que se perca algo fundamental de seu sentido histórico. No caso da *História do Futuro*, o sentido equívoco do papel (história e/ou apologia), a definição equívoca do gênero (história e/ou profecia) e a constituição equívoca dos destinatários (inquisidores e/ou "povo português" e/ou "príncipes da cristandade") situam esse escrito num lugar necessariamente impreciso, no qual a imprecisão de certos termos (como a definição da cabeça do poder temporal do Quinto Império) não afetava o fundamento de sua verdade: o texto era construção também imperfeita, enquanto vinculada ao tempo – ou, mais precisamente, à revelação das figuras históricas através dos eventos no tempo. Se por um lado a *História* respondia a questões dos inquisidores, por outro ela apresentava sim os elementos da revelação histórica da iminência do Quinto Império, e seu fundamento nas Escrituras, na doutrina e, finalmente, nas trovas de Bandarra.

Esse sentido intencionalmente equívoco do texto teria criado uma grande dificuldade retórica, observada por Adma Muhana nos materiais que compõem o volume editado sob o título *Apologia das coisas profetizadas*. Ela aponta as várias passagens em que se confundem os esboços de uma apologia e da conhecida *História do Futuro*:

> "Tal como se encontra no Processo, esta *Apologia* (chamemo-la assim) consta de "Cinco conseqüências", das quais a terceira está perdida. Mas nestas mesmas "Cinco conseqüências" da *Apologia* deparamo-nos com o rumo da *História do Futuro*: no decorrer da "segunda conseqüência" o tom defensivo do texto vai esmaecendo, Vieira deixa de se referir ao suposto "Autor", empregando de preferência a primeira pessoa, a temática universaliza-se (escasseando as referências à ressurreição do Rei, até desaparecerem de todo) e por fim fala dos "capítulos da nossa história"... Descobre-se então que quase insensivelmente ele se embrenhou na *História do Futuro*. A partir daí, no meio do que era uma "apologia", insere capítulos que anteriormente redigira da *História do Futuro* – riscando,

modificando, acrescentando frases e parágrafos inteiros para que os rascunhos que tinha em mãos se amoldassem àquilo que necessitava apresentar no Tribunal.

Mas a História do Futuro era grandiosa demais. (...) E a Apologia, por sua vez, deveria utilizar apenas aquilo que o pudesse ilibar das acusações, e não acrescentar suspeitas sobre si. Enfim, tanto uma como outra ficaram inacabadas: sem quase encontrar saída no meio das suas obras, imbricadas uma na outra, e com a Inquisição pressionando-o, Vieira é obrigado a entregar os manuscritos como estavam – em Setembro de 1665." (Muhana, *Apologia*: xiii)

O lugar impreciso daqueles papéis dá margem a várias hipóteses, mas a finalidade de cada um dos projetos – o de uma apologia e o de uma história – definia exigências e limites diversos, de modo que os dois trabalhos não poderiam ser organizados retoricamente numa mesma forma. Até onde se sabe, nenhum dos dois chegou a ser concluído.

José Van Den Besselaar (1976:23) concorda com João Lúcio de Azevedo (2008:57) na hipótese de que a *História do Futuro* seria a obra que realmente interessaria a Vieira: diante da suposta proximidade do tempo de realização das profecias do Quinto Império, ele teria utilizado o tempo concedido para a preparação de uma apologia para a redação de sua *História*. Vieira teria abandonando de modo deliberado a composição da apologia por crer que ela não representaria mais que perda de tempo naquele momento em que os fatos estariam prestes a dar-lhe razão; nessa hipótese, a justificativa apresentada na "Petição" seria não um disfarce para sua *Apologia* diante de um amanuense, e sim um disfarce para sua *História* diante da própria Inquisição. Esta suposição assume grande verossimilhança quando confrontada com trechos da correspondência de Vieira (principalmente aquela mantida com D. Rodrigo de Meneses) em que transparece sua preocupação em relação ao tempo e à urgência de seu trabalho:

"ainda neste estado, quando o espírito se sente com algum alento, o que discorre e vai dilatando é sobre aquela obra de que ultimamente falei a V.S.ª, a qual está muito adiante e é necessário adiantar-se, para que os sucessos não cheguem primeiro." (24.12.1663. *Cartas* II:25).

"Mas, quanto aos sermões, (...) poderei remeter outros e todos, assim o prometo, tanto que a isso der lugar a obra com que estou entre mãos, a qual é necessário que se apresse, porque não venha depois do tempo: trabalho nela quanto posso e mais do que posso" (31.3.1664. *Cartas* II:43).

"Por agora quisera ver se posso levar a cabo esta obra que, para que seja obra, é necessário saia a tempo ou antes do tempo." (28.4.1664. *Cartas* II:46).

"A melhoria de que já dei conta a V.S.ª vai continuando, posto que lentamente, sentindo muito não me dar lugar à continuação daquela obra, que, depois que V.S.ª a tem recebido debaixo de sua proteção, a considero como cousa de V.S.ª, e a quisera ver já muito adiantada e que não se lhe antecipasse o tempo." (5.7.1664. *Cartas* II:61).

"é dobrada mortificação para mim ver correr o tempo, e temer que se antecipem os sucessos à esperança, e ao gosto de os ver primeiro escritos; e, posto que algumas vezes arremeti à continuação daquele papel, é tão pouco o alento que não pode acompanhar o desejo. Se foram matéria capaz de se encomendar a terceiro, já o tivera feito; mas nem ela o é, nem desta banda tenho encontrado pessoa de cujo talento se possa fiar esta empresa, ainda dando-se-lhe a matéria junta e disposta; enfim, se Deus quiser que se faça, Ele dará saúde, e se a der este ano, e nos princípios do ano que vem, ainda virá a tempo" (11.8.1664. *Cartas* II:64).

As cartas de Vieira – como, de resto, todos os seus escritos – não carecem de artifício retórico e daquele caráter instrumental que as organiza em torno de uma finalidade precisa[44]. Porém, a insistência do argumento não deixa grande margem de dúvida sobre sua importância. Vieira escrevia sobre o tempo e contra o tempo, imaginando iminente o advento do Quinto Império do mundo, o Reino de Cristo consumado na Terra. Escrevia uma história do tempo presente, em que os eventos pareciam confirmar sua expectativa escatológica construída a partir de uma interpretação eruditíssima, que em sua singularidade não deixava de participar de um sentimento difuso na Europa nos séculos XVI e XVII: o *messianismo*, como expectativa em relação à chegada do Messias, e o milenarismo, como expectativa de um tempo de felicidades prometidas no *Livro do Apocalipse,* relacionadas à segunda vinda do Cristo[45]. Raymond Cantel foi o primeiro crítico a ressaltar a importância e a centralidade do pensamento especulativo em toda a obra de

[44] É claro que uma carta ânua é diferente de uma carta particular, mas como bem observou Alcir Pécora, "Vieira entendia a correspondência, em primeiríssimo lugar, no âmbito da *res publica* e, portanto, da ação e da conversa política." (2008:18) Em última análise, as cartas de Vieira eram instrumentos de ação e lugares de construção de uma imagem da história de seu tempo da perspectiva de um servo da monarquia portuguesa – que se identificava, na proposição do Quinto Império, com a cabeça temporal do reino do próprio Cristo.

[45] Seja pela longa duração desses fenômenos, seja por sua complexidade, o exame dos movimentos milenaristas e messiânicos ultrapassa o escopo deste trabalho. Para compreender a generalidade do fenômeno, utilizei como principais referências os trabalhos de Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium* [1957] (2004) e de Jean Delumeau, *Mil anos de felicidades* (1997).

Vieira[46], reconhecendo nela um centro de convergência desse sentimento escatológico difuso no século XVII:

> "*l'espérance messianique a dominé la pensée du célèbre Jésuite pendant plus d'un demi-siècle et (...), pendant tout ce temps, elle a inspiré en grande partie son comportement*." (Cantel 1960:5).

> "*La Fin du Monde ou tout au moins une intervention divine décisive restent donc une préoccupation des esprits dans l'Europe des XVIe et XVIIe siècles. Le néo-joachinisme n'est pas disparu dans les milieux du clergé. Des prophéties circulent dans le peuple. Il y a celles de Nostradamus en France, il y a celles attribuées à Isidore de Séville et à Jean de Roquetaillade en Espagne. Au Portugal, une véritable fièvre messianique s'est emparée du pays. Nulle part le mouvement ne revêt une pareille ampleur et n'a des conséquences politiques aussi graves. Les circonstances historiques lui ont en effet conféré une importance telle que la nation lui est en partie redevable de sa reconquête de l'indépendance en 1640. Vieira, lui même, en est un bon témoin*. (Cantel 1960:22-23).

O trabalho de Cantel teve o inegável mérito de colocar em primeiro plano questões que haviam sido deixadas de lado por séculos, e de apontar, a partir delas, a "unidade profunda" do pensamento de Vieira, "dissimulada sob uma diversidade aparente" (1960:5). Se este aspecto insere a obra de Vieira numa forma importante do pensamento de sua época, é preciso não esquecer, no entanto, que esta aproximação exige um grande rigor. Tomo como exemplo o uso dos termos "profetismo" e "messianismo" na consideração de sua obra: ainda no espírito equívoco da *História do Futuro*, Vieira emprega uma longa argumentação para distinguir sua história da profecia, do ponto de vista do gênero; além disso, como católico, Vieira acreditava na vinda do Messias – Jesus – como fato consumado na Encarnação, e que sua segunda vinda ocorreria no dia do Juízo, conforme o "Símbolo" da ortodoxia católica confirmada no Concílio de Trento. Não obstante, tanto o messianismo judaico como o milenarismo participam de sua proposição universalizante do Quinto Império[47], como convergência magnífica de promessas e

[46] João Lúcio Azevedo, em sua excelente biografia de Antônio Vieira, divide a vida do jesuíta em seis "períodos", nos quais sua ação se concentraria em diferentes papéis: "o religioso", "o político", "o missionário", "o vidente", "o revoltado", "o vencido". Cantel, por sua vez, demonstra em seu estudo que a perspectiva escatológica de Vieira articulou cada um desses papéis de modo decisivo.

[47] Em sua *Representação Segunda*, Vieira explicita esta convergência nas Questões 27ª e 28ª, que tratam do tempo (*Representação II*:411-434). Como resposta às acusações de judaísmo, Vieira afirma que a realização das promessas do Antigo Testamento juntamente com as promessas do Apocalipse de São João seriam consumadas na conversão dos judeus à fé católica, e é nesse sentido de reencontro com as promessas de Deus que o povo judaico seria restituído à

expectativas de fundamento teológico, enraizadas na doutrina católica e na fé popular, com uma imagem poderosa da instituição sagrada do poder político em Portugal.

A expectativa em relação a um tempo novo e prodigioso, que teria início em meados da década de 1660, aparece registrada não só na correspondência de Vieira, como também nos cálculos – anotados e emendados – da cronologia dos "quatro impérios" que consta do Capítulo II da *História do Futuro*. No entanto, o tempo que era matéria de sua especulação não estava a seu favor: a defesa no processo inquisitorial seria a única forma de escapar à censura da obra que Vieira julgava mais importante.

As duas *Representações*, editadas pela primeira vez em 1957 por Hernâni Cidade (sob o título *Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício*, que não consta dos manuscritos), constituem a forma final da defesa que inicialmente deveria ter a forma mais breve de uma Apologia, mas que, em função da multiplicação das censuras inquisitoriais, teria tomado a dimensão de um tratado. Os títulos são significativos, e demonstram a astúcia retórica pela qual Vieira não reclamava a verdade de suas proposições, mas a verdade de seu fundamento: *Representação Primeira dos fundamentos e motivos que tive para me parecer provavel o que escrevi acerca do espírito profético de Bandarra, e do que mais se inferia das suas predições*, e *Representação segunda dos fundamentos e motivos que tive para me parecer provavel o que tratava de escrever acerca do Quinto Império ou Reino Consumado de Cristo*.

As *Representações* – que Vieira escreveu no período em que esteve encarcerado pela Inquisição, sem acesso aos documentos e livros que lhe serviriam de apoio – demonstram em seu conjunto que o Quinto Império era uma certeza muito bem articulada em seu pensamento (e inúmeros apontamentos) e que a convicção da iminência daquilo que ele chamava de "último e mais perfeito estado" do Reino de Cristo não diminuiu com o passar do tempo – antes, consolidou-se tanto nos cálculos cronológicos quanto na *concordantia*, não só entre a Lei Velha e a Lei Nova, como também entre Sagrada Escritura e história:

> "Sobre todas é insigne (...) a alegoria dos anos de Cristo, em cuja idade querem muitos autores que o mesmo Senhor estampasse uma mui exacta figura da duração e progressos da sua Igreja. E não se pode negar que se correspondem geralmente uns e outros anos com grande propriedade. Querem pois os ditos autores que cada ano de Cristo corresponda um

---

sua inteireza e à sua terra. Do mesmo modo, as expectativas dos milenaristas encontrariam seu verdadeiro sentido nos "muitos séculos" do tempo de perfeição do Reino de Cristo Consumado na Terra.

ano da remissão, o qual, na Lei Velha, se chamava Ano Jubileu e vinha de cinquenta em cinquenta anos, que foi também o mistério, como nota e canta a Igreja, porque o Espírito Santo veo aos cinquenta dias (...).

E como estes anos eram de remissão e redenção, com muita propriedade se aplicam aos anos daquele Senhor que se pôs, sendo eterno, em estado de ter idade e anos, só para nos poder remir.

Os primeiros sete anos da vida de Cristo foram de trabalhos, perseguições e desterros, pela tirania de Herodes, e a estes correspondem os primeiros sete cinquenta anos da Igreja, em que também padeceu aquelas grandes perseguições dos Emperadores romanos até o Emperador Constantino, no fim do qual tempo, assi como Cristo teve liberdade para tornar a aparecer na pátria, assi a Igreja a teve também para livre e publicamente professar a sua fé.

Desde estes anos até os trinta viveu Cristo em sujeição, retiro, humildade e obediência, na qual resumiu o Evangelista toda a história daquela idade, dizendo: *et erat suditus illis*; e a este tempo correspondem na Igreja pontualmente as religiões que então se começaram no mundo com voto de obediência e exercício da humildade, retiro e sujeição, primeiro em S. Basílio, depois em S. Agostinho, logo em S. Bento, e à imitação destas em tantas outras que depois foram sucedendo.

Chegando Cristo à idade de trinta anos, saiu a pregar ao mundo, e a esta idade correspondem com admiravel certeza os anos trinta vezes cinquenta da Igreja, isto é, os anos de 1500, nos quais pontualmente sucederam os descobrimentos do mundo e se começou a pregar por todo ele o Evangelho. Porque, como notámos na questão passada, as Índias Orientais se descobriram no ano de 1499 e as Ocidentais no ano de 1501.

O resto da aplicação da alegoria é que, assi como Cristo, no fim de sua vida, padeceu, e depois ressuscitou e esteve glorioso neste mundo, assi a Igreja, no fim, há-de ter uma grande perseguição, e depois dela um estado de grande glória e felicidade, que é o que chamamos perfeito e consumado.

Esta alegoria, mais ou menos exactamente, referem vários autores, que dizem ser de outros, posto que os não nomearam, mas expressamente a tem o Cardeal de Cusis, varão de grande piedade e doutrina, que escreveu haverá duzentos anos, e fez dela um tratado particular que anda entre suas obras; e a traz como própria e sem alegar autor o Bispo Panigarola, em um Sermão da féria 2ª post *dominicam primam quadragesimae*, a qual pregou e imprimiu em Roma. E se declara no mesmo sentido, com igual propriedade, o texto que tantas vezes

referimos de S. Paulo: Donec occurramus omnes in unitatem fidei in virum perfectum secundum mensuram aetatis plenitudinis Christi. Sendo, pois, a idade de Cristo, segundo a opinião comum, de 33 anos e 3 meses (posto que o Cardeal Cusano a toma desde a encarnação e a faz de 34), segue-se por boa conta que corresponde igualmente aos anos da Igreja de 1662 e meio, nesta mesma era em que estamos.

Advirto, porém, que à idade de Cristo se lhe hão-de acrescentar alguns dias mais, conforme os dez que abateu o calendário gregoriano, a que corresponde ano e meio, com que se prefazem mil e seiscentos e sessenta e quatro. Mas para esta conta se tirar com toda a exacção, se há-de ver Keplero e Gordono, e outros que novissimamente escreveram *De Anno Christiano*. A discrepância, porém, mais ordinária que há entre os ditos autores não é tanta que não venha sempre o cômputo da alegoria a cair dentro ou ao redor da era em que estamos, e segundo alguns modos de contar no mesmo ano corrente. Quanto mais que, contando simplesmente o ano de 1662 e meio, notaram alguns, segundo a mesma alegoria, que no dito ano e mês pontualmente entrou o Turco por Ungria e Alemanha, julgando que aquela entrada seria a primeira escaramuça da sua destruição e a primeira disposição dos fins de Deus, que por este meio é crivel se hajam de conseguir.

Nesta mesma era dos seis fala muito aquele autor idiota e infelice, que eu tenho mais razão de detestar que de alegar. Só digo que pelo ano de 1666 se pode dizer, como ele diz: Aqui faz o conto cheo, porque todos os números do abecedário latino se enchem completamente na conta deste ano, sem acrecentar nem diminuir, nem trocar ou alterar a ordem deles porque o M val mil, o D quinhentos, o C cento, o L cinquenta, o X dez, o V cinco, o I um, e todos juntos, pela mesma ordem, vêm a fazer 1666." (*Representação II*:439-440)

A citação é longa, mas necessária para ilustrar não apenas a concepção de tempo de Vieira – a de tempo histórico como revelação providencial – como a própria concepção teológica de discurso, na qual a alegoria é motivada substancialmente para interpretar todas as formas do universo criado, compreendendo a natureza, os homens e suas criações e suas respectivas histórias. A passagem evidencia também a *auctoritas* no texto de Vieira como algo coletivo: o discurso proclama sua autoridade como continuação de um discurso anterior e superior: as Escrituras são memória e modelo, os santos e comentadores são seus intérpretes, e Vieira se constitui como continuador dessa longa revelação da história. É justamente a história dos acontecimentos de seu tempo – desconhecidos dos intérpretes anteriores e ignorados pelos

contemporâneos – que permite a Vieira reclamar um lugar para seu discurso na compreensão católica e, sobretudo, jesuítica do mundo.

Nas *Representações*, Vieira diz que renuncia a defesa das proposições censuradas, mas reclama estrategicamente o direito de tê-las proferido[48]. Retoricamente, as *Representações* não constituiriam uma defesa das proposições, mas uma defesa dos "fundamentos que [Vieira] teve para julgar prováveis" tais proposições – fundamentos que o jesuíta sabia serem os mesmos da doutrina ortodoxa: as Escrituras Sagradas, os *autores* católicos, e a interpretação figural dos acontecimentos históricos, deixando evidente o perfeito alinhamento das conclusões de Vieira com o modo de interpretação autorizado pela Igreja católica. Ou seja: ele demonstra em seu discurso, simultaneamente, a verdade de proposições censuradas como *consequência* – de razão e de fé – de seu fundamento ortodoxo.

Sendo uma defesa a partir dos *fundamentos* das proposições, fica evidente o parentesco das *Representações* com o *Livro Anteprimeiro* da *História do Futuro*, que na maior parte dos manuscritos conhecidos apresenta-se como prólogo ou prolegômeno à *História do Futuro*, "em que se declara o fim, e se provão os fundamentos della". Encontra-se no *Livro Anteprimeiro*, por exemplo, a citada "insígne alegoria" da contagem dos anos e das idades da Igreja pela idade de Cristo[49], revelando que a metáfora utilizada para descrever o papel que Portugal deveria desempenhar como cabeça do Quinto Império não é utilizada como figura de elocução, e sim como lugar de invenção[50]: ela não é utilizada como *ornato* e sim como *prova* – e representação –

---

[48] "Questão ou causa não se disputa qual é a melhor opinião, ou a mais segura, ou a certa, nem a que o Santo Ofício deve aprovar e mandar seguir, mas o que se disputa ou pleitea somente é se obrei eu licitamente em seguir a opinião ou opiniões que segui, e se a dita opinião ou opiniões, ao tempo em que as segui, eram provaveis, ou quando menos não improvaveis. E sendo certo, segundo a doutrina comum, que as ditas opiniões que segui, ao menos praticamente são ou eram provaveis, pela autoridade dos Doutores e Santos que as seguem, sem nunca serem reprovadas, antes renovadas em nossos dias por modernos muito doutos, e seguidas e estampadas por eles (...), segue-se que é obrigado o Juiz a sentenciar conforme a dita opinião e opiniões, ainda que sejam contrárias da sua; e isto não só no foro interior, senão também no exterior, e dizer que obrei licitamente, seguindo opiniões prováveis." "E isto é, ilustríssimo Senhor, o que peço, e se me oferece representar a Vossa Senhoria neste papel, o qual escrevi, não por me acudir a mim (a quem nenhuma cousa está melhor que a paciência das afrontas), mas por não desamparar, também eu, o hábito que professo (...)" (*Representação II*: 471,472).

[49] "Porque assim como nos annos de Christo houve infancia, puericia, adolescencia e, depois, idade perfeyta, assim nos annos e duração da Igreja ha a mesma distinção e successão de idades com que o corpo mystico delle vay crescendo e augmentando-se sempre mais até chegar e encher a perfeyção ou medida da mesma idade de Christo, como expressamente disse São Paulo, fallando dos mesmos doutores: *Alios autem pastores et doctores ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi, donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi*." (*LA*:198-199).

[50] Como se verá discutido adiante, a *elocutio* na retórica latina (que foi modelo para a retórica eclesiástica) se refere ao modo eloquente de expor os argumentos encontrados e dispostos segundo as fontes e preceitos da *inventio*. Ou seja, a *inventio* compreende a formulação e ordenamento do discurso, e a elocutio o melhor modo de colocá-lo em

de um modo providencialista de figurar a história da Salvação nos acontecimentos históricos. Vieira reconhece nos "estados" do reino português – também estes "profetizados" – os mesmos 'estados' da vida de Cristo: nascimento, morte, ressurreição e estado glorioso:

> Quem considerar o Reyno de Portugal no tempo passado, no presente e no futuro, no passado o verá nascido, no presente resuscitado e no futuro glorioso; e em todas estas tres differenças de tempos e estados lhe revelou sempre Deos e mandou interpretar primeyro os favores e as mercès tão notáveis com que o determinava ennobrecer: na primeyra, fazendo-o; na segunda, restituindo-o; na terceyra, sublimando-o." (*LA*:91)

A correspondência de matérias, provas e imagens nos escritos especulativos é evidente e já constatada por diversos comentadores, com testemunho do próprio Vieira. José Van den Besselaar (1976:35) caracteriza as *Representações* como "compêndio" da *História do futuro*; Adma Fadul Muhana (1989) apresentou um quadro de matérias dos escritos especulativos em confronto com o "Plano" da *História do Futuro*, e em sua introdução à coletânea *Apologia das coisas profetizadas* a mesma autora apontou o múltiplo uso das notas de Vieira em diversas obras (como a *História do Futuro* e a planejada *Apologia*); Ana Paula Banza, em sua edição crítica das *Representações*, apontou passagens em que a redação das *Representações* praticamente coincide com a redação do *Livro Anteprimeiro* e da *História do Futuro* (2008 I: LX-LXI e LXV-LXVI). Por fim, é possível reconhecer na recente tradução portuguesa do tratado *Clavis Prophetarum* a reescritura de passagens das *Representações* e da *História do Futuro*.[51]

Em alguns dos manuscritos do *Livro Anteprimeiro* que José Van Den Besselaar classifica como "deteriores" aparece a descrição "Introdução do Padre Antonio Vieira ao seu *Clavis Prophetarum*" – o que, de qualquer forma, sugere um único "pensamento de livro", pensamento examinado e censurado pelos inquisidores a partir de textos e declarações de Vieira e das suposições dos próprios inquisidores a respeito do autor. Esta é, provavelmente, a principal razão

---

palavras: "Porque hablar eloqüentemente, no es otro que sacar á fuera, y llevar á los oyentes lo que concibieres en tu mente. Sin lo qual son infructuosas las demás partes, y semejantes á una espada escondida y puesta en su vayna." (Fr. Luis de Granada, citando Quintiliano no *Libro Quinto De la Rhetórica Eclesiástica, ó de la Manera de Predicar* (1793 [1576]:257).

[51] Tanto no tratado *Clavis Prophetarum* quanto na *História do Futuro* Vieira demonstra, por exemplo, que até mesmo o interesse econômico é providencialmente justificado nos judeus: "Desta inclinação dos judeus se serviu a Providência divina para os levar suavemente às terras e regiões mais remotas, e os introduzir e misturar com todas as nações, metendo-lhes em casa, sem uns nem outros o pretenderem, as drogas do Céu entre as mercadorias da Terra" (*HdF*:103), e "o certo é que Deus, com este chamariz, teve por mira engodar a avareza dos hebreus, por forma a sentirem-se convidados a ir para o estrangeiro com o pretexto de maiores lucros, e levarem até lá consigo, entre as restantes mercadorias, também a sua religião, ou seja, a fé no verdadeiro Deus e a esperança no Messias que havia de vir para eles." (*Clavis I*:260).

pela qual as pesquisas sobre os trajetos filológicos da obra de Vieira esbarram em tantas dificuldades: de um "pensamento de livro" nasceram textos diferentes, em momentos diferentes, a partir dos mesmos fundamentos – cuja verdade Vieira nunca se cansou de defender. Ainda que diferentes em sua forma[52], os papéis especulativos têm os mesmos fundamentos: a fé em Deus e na verdade das Escrituras, a razão e o discurso – que no século XVII era entendido tanto como uso da razão como discurso de palavras e como decurso histórico[53].

É no capítulo terceiro do *Livro Anteprimeiro* que aparece uma importante 'amarra' de toda a obra especulativa de Vieira: a apresentação de seu plano para a *História do Futuro*:

> "Divide-se a Historia do Futuro em sete partes ou livros: no primeyro se mostra que ha de haver no mundo hum novo Imperio; no segundo, que Imperio ha de ser; no terceyro, suas grandezas e felicidades; no quarto, os meyos por que se ha de introduzir; no quinto, em que terra; no sexto, em que tempo; no setimo, em que pessoa. Estas sete cousas são as que ha de examinar, resolver e provar a nova historia, que offerecemos, do Quinto Imperio do mundo." (LA:83)

O plano detalhado da *História do Futuro* ficou registrado, inicialmente, na forma de manuscrito[54]. Com exceção da ordem dos dois últimos livros, o plano apresenta as "sete cousas" que Vieira se propõe a "examinar, resolver e provar" em sua *História*. O confronto desse plano – que contém 59 questões divididas em 7 livros – com as questões discutidas nos capítulos iniciais da *História do Futuro*, nas duas *Representações*, no tratado *Clavis Prophetarum*, na carta "Esperanças de Portugal"[55], nos cadernos de apontamentos, e resumidas na "Defesa do livro

---

[52] Dizer, portanto, 'carta', ou 'papel' não é o mesmo que dizer 'defesa' ou 'prólogo' ou 'tratado' ou 'sermão'. As tópicas da invenção, a disposição, a elocução, os efeitos pretendidos, os afetos suscitados, enfim, todo artifício retórico – aquilo de que é feito cada texto, como artefato – seguiam uma preceptiva adequada ao gênero (que não era, de qualquer forma, estanque), atualizada em cada texto segundo as exigências do decoro para causar efeitos determinados e atingir finalidades determinadas.

[53] No *Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro*, publicado pela primeira vez no século XVIII, a palavra 'discurso' tem como abonamentos exemplos da *Monarchia Lusitana* e do próprio Vieira: DISCURSO, s. m. raciocínio, uso da razão, que consiste em deduzir huma verdade de outras, comparando as ideas entre si. Palavras, com que se exprime o discurso mental. O espaço de tempo que corre. "com o discurso do tempo", Vieira. "no discurso do verão" *Mon. Lus*. "o discurso da idade" *Lobo* (...) "no discurso desta guerra" *M. Lus*. V. decurso." No mesmo dicionário, o verbete DECURSO tem como primeira significação a "sucessão" e, como segunda, "discurso".

[54] Editados no século XX por João Lúcio Azevedo, Hernâni Ciedade e José Van Den Besselaar. Este cita em seu trabalho os três manuscritos da Biblioteca Nacional de Lisboa: n° 2674 que é o Tomo II das *Maquinações de Antonio Vieira jesuíta* (editado por João Lúcio Azevedo em 1918 e por Hernâni Cidade nas *Obras Escolhidas* vol. IX), o n° 9442 e o n° 25 da *Livraria Pombalina*; cita ainda o manuscrito n° 382 da Livraria da Torre do Tombo, que reproduz em sua edição crítica do *Livro Anteprimeiro* (1976:26-29).

[55] A carta recebeu um dos três títulos da *História do Futuro*, e trata justamente da questão "em que pessoa" se cumpririam as profecias – que interessaria diretamente aos portugueses.

intitulado Quinto Império" deixam claro a unidade e continuidade na proposição do Quinto Império ao menos desde 1649 até o fim da longa e conturbada vida de Vieira. E revelam a *particularidade* do *Livro Anteprimeiro*: ele não trata das questões apontadas no plano, mas apresenta a base retórica e doutrinal sobre a qual toda a arquitetura do Quinto Império vem a ser edificada em diferentes situações de intervenção. É assim que Vieira, em seu *Livro Anteprimeiro*, utiliza mais uma vez a metáfora da arquitetura do discurso – a mesma utilizada na citada "Petição", em que distingue as "pedras" da "construção" – para distinguir a "fonte" dos "meios":

> "Assim que podemos dizer em huma palavra que a primeyra e principal fonte, e os primeyros e principais fundamentos de toda esta nossa Historia he a Escritura Sagrada, com que vem a ser hum só livro e hum só author o que nella principalmente seguiremos: o livro, a Escritura; o author, Deos.
>
> Sobre estes fundamentos da primeyra e summa verdade entrará o discurso como architecto de toda esta grande fabrica, dispondo, ordenando, ajustando, combinando, inferindo e accrescentando tudo aquillo que, por consequencia e razão natural, se segue e infere dos mesmos principios; no qual modo de fabricar se não perde a primeyra verdade dos fundamentos, mas vay crescendo, dilatando-se e fructificando, não em diverso, senão no mesmo corpo, como a arvore em suas raizes". (LA: 155-156)[56]

A própria imagem do discurso como forma arquitetônica ilustra um modo de composição análogo ao "estilo de Deus", arquiteto supremo: "pedra rejeitada que se tornou a pedra angular", e que sobre uma pedra – Pedro – edificou a sua Igreja. Desta forma, a alegoria permite uma dupla leitura: uma leitura figurada, em que a construção de um discurso se revela análoga à construção do Reino que ele anuncia, e uma leitura *literal*, na qual a palavra 'pedra' significa a pedra – Cristo – de seu fundamento, já figurado no sonho de Nabucodonosor:

> "Primeiramente aquela pedra que derrubou a estátua e desfez as quatro monarquias figuradas nos quatro metais, e depois cresceu e a sua grandeza ocupou e encheu toda a Terra, é Cristo, o qual em muitos lugares da Sagrada Escritura se chama Pedra. Ele foi a pedra que no deserto matou a sede aos filhos de Israel e os acompanhou até a terra da Promissão.

[56] A metáfora da arquitetura do discurso encontra, neste trecho, uma segunda metáfora que Vieira utilizou em sua defesa: a da Palavra como planta, que toma sua autoridade da parábola evangélica do semeador (comentada por Vieira no "Sermão da Sexagésima"), e pela qual Vieira diz aos inquisidores buscar na Sagrada Escritura "não as flores senão as raízes", "trabalhando por alcançar o verdadeiro, genuíno e literal sentido com que foram escritas e ditadas pelo Espírito Santo" (Autos:123). Utilizando-a no *Livro Anteprimeiro*, Vieira reitera o sentido de continuidade entre sua *História do Futuro* e a Sagrada Escritura no percurso da Revelação.

Ele foi a pedra com que David derrubou ao gigante, em significação de que por meio e virtude de Cristo havemos de vencer o Mundo e o Demónio. Ele foi a pedra que viu Zacarias, e sobre ela sete olhos, *super lapidem unum septem oculi*o, que são os sete dons do Espírito Santo, o qual infundiu todo e descansou sobre Cristo. Ele foi a pedra sobre que adormeceu Jacob, quando se lhe abriu o Céu e viu a escada; ele a pedra sobre que sustentou os braços levantados de Moisés, quando venceu os exércitos de Amalec, ele finalmente a pedra angular, a que uniu os dois povos gentílicos e judaico, e a pedra fundamental e provada sobe que se fundaram na lei antiga a Igreja de Sion e na nova a do mesmo Cristo. Esta pedra pois foi a que, arrancada do monte, derrubou a estátua e desfez os quatro impérios dos Assírios, Persas, Gregos e Romanos, para fundar e levantar o seu sobre todos eles. Assim o dizem conformemente neste lugar não só todos os Padres e expositores católicos, senão também os hereges e até mesmo Rabinos, os quais acertam em dizer que nesta pedra está profetizado o Reino do Messias, e erram somente em não crerem que o Messias é Cristo" (HdF:39-40)[57]

As figuras reiteram-se não apenas na Escritura e em seu cumprimento histórico, como na própria forma do discurso que as revela: a forma da palavra não se distingue de seu significado, porque ela simultaneamente *diz* e *é*. É neste sentido que o discurso que revela já postula, em sua forma, um estado da própria Revelação.[58] A partir da pedra fundamental que é o Cristo, revelado na Escritura, a construção discursiva do Quinto Império é realizada em diferentes formas, nas diferentes exigências de cada gênero, para promover, no decurso histórico, a construção de um Reino concebido temporalmente como instituição teológico-política e espiritualmente como estado de perfeição da fé[59].

[57] Este excerto da *História do Futuro* em que Vieira demonstra os vários significados – literal, figurado, alegórico - da palavra 'pedra' aparece também na *Representação II* "Prova-se 1º, com o 1º lugar de Daniel, onde a pedra que derrubou a estátua significa a Cristo, o qual foi também a pedra de David, que derrubou o gigante, e em muitos lugares da Escritura se chama Pedra: no capítulo 3º de Zacarias: Super lapidem unum septem oculi; e no capítulo 10 da Epistola 1ª ad Chorinthios: Bibebant de consequente eos petra petra autem erat Christus; e no capítulo 2º da Epistola ad Ephesios: ipso sumo angulari lapide Iesu Christo; e no Salmo 117: Lapidem quem reprobaverunt aedificantes hic factus est in caput anguli. O monte donde foi cortada e caiu esta pedra é o céu, donde deceu, o seo do Padre, de onde saiu, é a Virgem puríssima, mais alta que todas as puras criaturas, de quem naceu (...)" (*Representação II*:39)

[58] Vieira segue, como veremos adiante, uma concepção de palavra "viva", o verbo interior que carrega em si a semelhança com o Verbo Divino, conforme a lição de Santo Agostinho no *De Trinitate*.

[59] Em carta ao padre Valentim Estancel, escrita provavelmente no ano de 1695, Vieira exorta o confrade a dar continuidade ao tratado *Clavis Prophetarum*, insistindo em sua importância para o bem "universal de toda a cristandade": "Porque o meu intento não é outro que não ficar totalmente perdido [o trabalho empregado no tratado], entendendo os que têm notícia dele que será de grande serviço de Deus e utilidade da Igreja". (*Cartas III*: 470)

Portanto, sigo em minha análise as já citadas palavras de Vieira, literalmente: tomo, na consideração da matéria, o sentido expresso pelo jesuíta com a imagem das pedras – "pedras que se vão lavrando e ajuntando" para serem "acabadas e unidas e postas em seu lugar": o lugar em que compõem um discurso eficaz. A imagem que Vieira utiliza para definir suas notas como um reservatório de pedras é perfeitamente coerente com a unidade reconhecível em sua leitura da história e com a diversidade retórica exigida em cada situação particular de intervenção em que essas pedras foram utilizadas em uma *dispositio* singular. De resto, elas participam das imagens que Vieira usa ao referir-se aos seus próprios escritos em muitas outras situações, como quando compara os sermões que passava a limpo a "choupanas", e a *Clavis Prophetarum* a "palácios altíssimos"[60].

A retórica como arquitetura

"este livro, a que por isso chamamos 'Anteprimeiro',
e he como alicerce de todo o edificio." (LA:160)

O *Livro Anteprimeiro*, antes de tudo, não é a *História do Futuro*: ele é seu grande exórdio[61]. Ele não narra a história que Vieira havia imaginado, mas é parte integrante dela, porque oferece as condições de inteligibilidade e credibilidade daquilo que, nas palavras do próprio Vieira, era argumento "novo e inaudito", escrito "sem author", "sem exemplar nem exemplo" (LA:73-74), num tempo em que a emulação e o respaldo da *auctoritas* eram condições para o reconhecimento de uma obra como *engenhosa* e de seu autor como *discreto*. A novidade do argumento não era, de qualquer forma, um defeito retórico da *História* de Vieira: uma das grandes recomendações de Fr. Luis de Granada para "dispor os ouvintes a ouvir", "fazendo-os atentos", é explicar que

[60] "Contudo, lembrado das instâncias de V. M.^{cê}, muito mais do que posso me aplico àquela fábrica que V. M.^{cê} compara aos palácios de nossa Corte. Lá não sei onde demonstrei eu que o querer se devia medir com o poder, sobre a sentença tão limpa daquele leproso: *Si vis, potes*. E, estando eu em Lisboa todo aplicado à obra, a força de Castela e Portugal me a tiraram das mãos, querendo que em lugar de palácios altíssimos me ocupasse em fazer choupanas, que são os discursos vulgares que até agora se imprimiram". Carta a Sebastião de Matos e Sousa, 27.6.1696 (*Cartas III*:471-472).

[61] "E posto que todo este tão largo Prolegomeno, em rigor, não seja Historia do Futuro, senão preparação ou apparato para ella, (..) esperamos que a materia, por sua grande variedade e diligente erudição de cousas curiosas e, pela mayor parte, até agora não tratadas, não será injucunda aos que a lerem, e que possa sem enfado entreter a expectação ou desejo da mesma Historia, em quanto não sahe á luz, que será, como em Deos esperamos, muyto brevemente." (LA:160-161). A passagem é equivoca, na medida em que "sair à luz" pode significar tanto a impressão do livro *História do Futuro* quanto a realização histórica dos eventos que ela conta, e que Vieira imaginava próximos.

“falaremos de coisas grandes, novas, inusitadas, ou de assuntos que dizem respeito à República, ou aos mesmos ouvintes, ou ao culto de Deus e da Religião” (*Rhetórica Eclesiástica* 1793[1576]:208-209). A novidade é considerada defeito quando rompe com os *endoxa* – as boas opiniões geralmente aceitas como verdadeiras, consagradas pela *auctoritas* de cada gênero (como Aristóteles, Cícero e Quintiliano para a própria arte retórica), e de cada matéria (como os doutores e santos da Igreja Católica e os decretos conciliares, para a teologia). Em sua *História*, Vieira não “subverte” a retórica: ele coloca cada recurso a serviço de uma demonstração que não só é adequada ao seu objeto – ela trata da disposição de palavras e tempos – como lhes dá um sentido particular. E o faz utilizando os *endoxa* como demonstração de uma proposição não-ortodoxa: a da possibilidade de descoberta do decurso histórico a partir da interpretação da Escritura Sagrada, propondo o reconhecimento histórico das figuras proféticas *antes* de seu cumprimento:

> “Impossível pintura parece, antes dos originaes, retratar as cópias, mas isto é o que fará o pincel da nossa História. Assim forão retratos de Christo Abel, Isac, Joseph, David, antes do Verbo ser homem” (LA:71)

É justamente por falarem do tempo futuro – de eventos que estariam prestes a acontecer – que os escritos especulativos de Vieira sobre o Quinto Império foram (e são) frequentemente agrupados sob a etiqueta “obra profética”[62] – que ele mesmo procurou refutar no *Livro Anteprimeiro*. Em sua definição do gênero “história”, distinguindo-o do gênero “profecia”, Vieira estabelece o sentido das duas palavras não em termos temporais (discurso sobre o futuro ou discurso sobre o passado), mas em termos lógico-formais (na relação entre geral e particular, definido e indefinido) e mesmo em relação aos meios de persuasão (afetos-razão):

> “Os profetas não chamão historias ás profecias, porque não guardão nellas estylo nem leys de historia: não distinguem os tempos, não assinalão os lugares, não individuão as pessoas, não seguem a ordem dos casos e successos; e quando tudo isto vírão e tudo disserão, he envolto em metaforas, disfarçado em figuras, escurecido em enigmas, e contado (ou cantado) em frases proprias do espirito e estylo profetico, mais accommodado á magestade e admiração dos mysterios que á noticia e intelligencia delles.” (LA: 73-74)

Adiante, em uma passagem do capítulo IX, Vieira faz uma distinção equívoca de seu papel naquela *História*: se, por um lado, ele se apresenta como *historiador* do futuro, oferecendo uma

[62] A mais recente e mais completa edição das obras de Vieira (Lisboa, Círculo de Leitores, 2013-2014) divide-se em “Epistolografia”, “Parenética”, “Profética” e “Varia”.

definição de profecia suficiente para garantir sua exclusão, por outro ele caracteriza os profetas com uma *imagem* muito parecida com a sua – aquela de quem leva a luz do conhecimento:

> "os profetas na Sagrada Escritura se chamavão por antonomasia 'videntes', porque com o lume da profecia entravão nos lugares escurissimos e secretissimos do futuro, e vião nelles claramente aquellas cousas para que todos os outros homens são cegos; e ninguem as póde ver, senão alumiado da mesma luz.
>
> Eu conheço e confesso que a não tenho, nem basta estudo ou diligencia alguma para a alcançar, porque só Deos a póde dar, e a dá quando e a quem he servido. Mas ainda que a candea esteja na mão de outrem, tambem se podem aproveytar de sua luz os que chegarem a ella e a forem seguindo. (...) De maneyra que poem Deus a profecia como candea na mão dos profetas, para que alumiados e guiados da mesma luz os que não somos profetas, possamos entrar com ellas no lugar escuro e caliginoso dos futuros, e ver e conhecer com a luz não nossa o que elles víram e conhecèrão com a sua; e este he o modo com que, havendo a nossa Historia de caminhar por passos tão escuros e difficultosos, saberá com tudo onde ha de pòr os pés, e os porá muy seguros, seguindo sempre os rayos deste farol divino" (LA:154-155)

Cautelosamente, Vieira distingue duas "luzes" em sua *História*: a dos profetas – "lume sobrenatural da profecia" – e a dos intérpretes – "lume natural do discurso". Ambas *revelam* o mistério ao *revelar* o ordenamento do universo como criado para um fim:

> "Bem assim como o sol ou a candea (que era a nossa comparação) não só alumea com a luz que está no lume ou fogo que nella se sustenta, senão também, e muyto mais, com a luz que della se vay produzindo, multiplicando e diffundindo por todas as partes vizinhas e ainda distantes, confórme a sua menor ou mayor esfera; assim o lume sobrenatural, que está e resplandece no corpo ou palavras das profecias, ajudado do lume natural do discurso, se vay propagando, diffundindo e estendendo a muytas cousas, tempos, successos e circunstancias que nellas estavão occultas, e pela conferencia e consequencia do mesmo discurso se vão entendendo e descubrindo de novo. Isso quer dizer *in quod vel quale tempus*: 'não só em que tempo, senão em qual tempo'." (LA:157)

Para Vieira, o tempo não apenas é, mas *significa*, como as palavras das profecias: elas são palavras e significam eventos. Vieira apresenta sua *História* como um descobrimento das profecias nos acontecimentos, e não como uma nova profecia: seu trabalho é fundamentalmente a *concordantia* entre profecias e seu cumprimento revelando, simultaneamente, a história como

discurso. Compreender a história é, dessa perspectiva, compreender o *lugar* e o *sentido* dos acontecimentos em razão de um *fim* (precisamente como no ordenamento retórico). Vieira explicita no próprio *Livro Anteprimeiro* em que consiste o trabalho do arquiteto do discurso: a disposição, o ordenamento, ajuste, a combinação, a inferência e a adição "por consequencia e razão natural" (LA: 155-156), como ordenamento rigoroso e lógico a partir da Causa Primeira que é o *Logos* e, em sua tradução latina, o *Verbo*.

O intérprete é, portanto, portador da Luz, como o profeta, mas a luz de cada um é uma forma diversa que não se distingue em substância: Vieira usa a imagem figurada da luz e da candeia sabendo que, desde o Evangelho de João, "O que foi feito nele [Verbo] era a vida, e a vida era a luz dos homens; e a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam" (Jo 1,4-5). É nesse sentido que a distinção é equívoca, e o próprio Vieira, em várias passagens do mesmo *Livro Anteprimeiro* se compara a profetas: ao falar do *Apocalipse* de São João (última profecia canônica do Novo Testamento), Vieira diz que sua *História* vem a ser, com ele, "um só livro"; além disso, compara-se a Daniel e Samuel (*LA*:77) ao convidar os portugueses à ciência de sua *História*, e mais ainda a João Batista, "profeta mais que profeta", porque "prometteo-o futuro com a voz e mostrou-o presente com o dedo" (*LA*:80-81).

É possível argumentar, como faz Marcus de Martini, que esta fosse também uma retórica de disfarce. Em sua tese (Martini 2011: 76-103), o autor expõe uma série de definições de "profecia" das quais Vieira se manteve cautelosamente distante ao propor que a "prova da verdadeira profecia é o efeito das coisas profetizadas" para defender o dom profético de Bandarra. Mostra também que, se por um lado Vieira apela a Santo Agostinho para definir os termos da verdadeira profecia, ele não menciona outras definições que pudessem colocar em dúvida o dom profético do sapateiro, ou levantar suspeitas sobre si mesmo. De fato, Vieira nunca se apresentou como profeta, e durante o processo inquisitorial procurou demonstrar que, tendo-se realizado vários eventos anunciados nas *Trovas*, era possível inferir delas o dom profético de Bandarra sem má fé ou mau uso da doutrina.

Fosse por disfarce retórico, por afetada humildade cristã, ou pelo rigor na definição do gênero, a distinção entre profecia e história era fundamental para que aquela *História* não fosse considerada falsa profecia, agravando a já difícil situação de Vieira, interrogado pelo Santo Ofício justamente por ter defendido o dom profético de Bandarra em sua proposição do Quinto Império. Mais que o reconhecimento de sua arte, Vieira necessitava do reconhecimento de seu direito de

exercitá-la num momento crucial: desterrado, e submetido a um processo inquisitorial que o privava da vida social e lhe impunha o silêncio, ele provavelmente escreveu sua história como um discurso providencial, para que aquele reino escolhido se reconhecesse como tal e também reconhecesse que ele, Vieira, não professava falsa doutrina, mas uma iluminada interpretação do futuro grandioso prometido a Portugal.

É nessa situação precária que Vieira precisa construir, no *Livro Anteprimeiro*, as condições de verossimilhança e autoridade de seu discurso: se por um lado as principais fontes da *inventio* que utiliza – a Sagrada Escritura, os santos e doutores da Igreja – eram autorizadas pela ortodoxia católica, a razão da *dispositio* particular que aplica – e que é, no fundo, o único argumento que sustenta a "grandeza da matéria" e sua autoridade como autor – não o era. O fundamento da *inventio* e da *dispositio* de sua *História do Futuro* é o próprio *tempo*, e a prova utilizada para demonstrar que um tempo novo estava prestes a ter início era justamente o fulcro da polêmica com o Santo Ofício: as *Trovas* de Bandarra, sapateiro de Trancoso tido como profeta da Restauração[63], nas quais Vieira reconhecia seu presente. Por isso era fundamental que Bandarra fosse considerado "verdadeyro profeta" e, para tanto, Vieira havia planejado dedicar "grande parte" do *Livro Anteprimeiro*

> "na qualificação do espirito profético, que tiverão todos os authores do futuro que nesta Historia se hão de allegar, por ser este não só o principal, senão o unico fundamento de toda sua verdade, e sem o qual vãa e immeritamente lhe devemos prometter o credito que de todos os que a lerem esperamos." (LA: 160)

De fato, a determinação histórica de "pessoas" e "lugares", "tempos" e "successos" (LA:73) é apresentada por Vieira na carta "Esperanças de Portugal" como perfeita "accomodação" das *Trovas* aos acontecimentos da Restauração: a indicação dos anos 40, do "rei levantado" (chamado João), a vitória sobre Castela[64]. No *Livro Anteprimeiro* – que permaneceu inconcluído – Vieira não chega a comentar literalmente as *Trovas*, mas propõe uma concordância semelhante entre os

[63] As *Trovas* de Bandarra, mesmo não aprovadas oficialmente pela Igreja, "andão entre o vulgo", como diz Vieira (*LA*:165) e participam do espírito de espera messiânica que se instaurou em Portugal durante o período da União Ibérica (1580-1640). Cf. Besselaar 1986.

[64] A concordância é apresentada não só na carta, mas também – e de modo mais extenso – na *Representação Primeira* (Proposições 4ª e 5ª), escrita como justificativa do primeiro escrito, em que Vieira fala do anúncio profético da Junta dos Três Estados, da "conjuração de 41" e a passagem-presságio de um cometa em 1618 (*Representação* I:65,67,74), por exemplo.

acontecimentos de seu tempo com as profecias bíblicas[65]. Tal concordância só era possível na hipótese de um *tempo finito*, e próximo de seu *fim*:

> "Esta he a differença que não nós, senão os nossos tempos fazem aos antigos: nos antigos reconhecemos a ventagem da sabedoria, nos nossos a fortuna da vizinhança. Se estamos mais perto dos futuros com igual luz (ainda que não seja com igual vista), porque os não veremos melhor? Assim confessou Santo Agostinho, o qual, achando-se ás escuras em muytos lugares das profecias, reservou a verdadeyra intelligencia dellas para os vindouros" (LA:165).

Dois são os pressupostos da *História* de Vieira, ambos alinhados com a ortodoxia católica. O primeiro é o de um tempo *finito* e *criado por Deus* (Verbo eterno), e o segundo é sua consequência: o de um tempo *legível* nos acontecimentos do mesmo modo que as profecias são legíveis nas Escrituras – como figuras. A partir desses dois pressupostos Vieira erige toda a arquitetura de seu Quinto Império, e constrói, no livro-exórdio, uma história que é ao mesmo tempo representação e exortação: representa a partir do passado um "retrato" do futuro, lido como um estado de perfeição à espera de seu cumprimento.

Sendo os personagens daquela *História* o próprio público a que ela se dirige, o reconhecimento de sua verdade requer simultaneamente a ação: é causa evidentemente deliberativa, e simultaneamente judicial (a deliberação resulta de um juízo sobre aquela representação da história como verdadeira) e demonstrativa (porque requer o *reconhecimento* da verdade da própria história e de seus personagens em um ordenamento teológico-político determinado). Dada a condição particular desse discurso que é concebido simultaneamente como representação de eventos futuros e instrumento de sua realização – e que nisto mostra sua inegável marca jesuítica – , do ponto de vista dos gêneros retóricos ele constitui um composto: nele se encerram uma causa judicial – o juízo sobre a autoridade do orador e de seu discurso –, uma demonstração – a construção do caráter do orador, do caráter do ouvinte, e da grandeza da matéria daquela *História* – e, por fim, uma causa deliberativa – a disposição dos ouvintes para empreenderem as ações necessárias para tornar realidade aquela narrativa. Ou seja: o *Livro*

[65] No capítulo XII do *Livro Anteprimeiro* Vieira procura demonstrar que "a conversão dos reynos e terras do Oriente (...) por meyo da prégação dos Portugueses e descubertas por elles" aparece profetizada nos *Salmos* "de David" (p. 212); que as heresias e a conversão do Novo Mundo aparecem nos "Cânticos de Salamão" (p. 214), e que a "conversão da China" e das "Indias Occidentaes" eram profetizadas por Isaías, bem como as minas de ouro e prata: "*et adducam filios tuos de longe, argentum eorum et aurum eorum cum eis*; muyto ouro e muyta prata, e muytos filhos para a Igreja, e tudo de muyto longe." (p.220).

Anteprimeiro da História do Futuro articula, simultaneamente, três 'tempos' nos diferentes aspectos de suas causas: o do passado, para o julgamento; o do presente, para o reconhecimento; e o do futuro, para a ação. É neste sentido que o livro é altamente complexo do ponto de vista retórico (e doutrinal), e é também nesse sentido que o tempo ocupa o lugar de protagonista e articulador daquela *História*: sem a exposição de uma concepção precisa do tempo e da própria história, cada parte daquele discurso – *inventio*, *dispositio*, *elocutio* – perde seu sentido.

Portanto, se Vieira utiliza no *Livro Anteprimeiro* os argumentos próprios do gênero deliberativo, tratando do bem e do útil, ele os constrói a partir de lugares-comuns apropriados ao gênero epidíctico (utilizado para caracterizar os personagens de sua *História*, em que se destaca a amplificação). Jesuiticamente, Vieira une a vontade (como tendência da alma ao prazer e ao bem) à utilidade, e elabora uma história a partir de seu fim – a perfeição do Bem – para despertar nos ouvintes o desejo de buscá-lo. No *Livro Anteprimeiro*, o bem do reino e o bem da humanidade (lugares-comuns do elogio desde Aristóteles, assim como a coragem para conquistar esse bem) são apresentados por Vieira como coincidentes e ordenados pelo próprio Deus (LA:91-92), e é justamente discorrendo sobre o desejo "que nos impele ao agradável" (Aristóteles, *Retórica* cap. IX) que Vieira convida os portugueses "à lição" de sua *História*:

> "he tal a tua estrella (benignidade de Deos contigo, devèra dizer), que tudo o que leyo de ti são grandezas, tudo o que descubro melhoras, tudo o que alcanço felicidades. Isto he o que deves esperar, e isto o que te espera. Por isso, em nome segundo e mais declarado, chamo a esta mesma escritura "Esperanças de Portugal", e este he o commento breve de toda a "Historia do Futuro". (LA:77-78)

Ou seja: a própria *História* é convite à sua realização: não é apenas memória, mas esperança e prazer, como "movimento da alma". Neste sentido é que a *História* de Vieira é um *fazer*: mais que uma história "tão deleytosa ao gosto e ao juizo" (*LA*:73), Vieira "pinta" uma história que deve ser *lida* – nas palavras e nos acontecimentos – e cumprida. Seguindo à risca a recomendação aristotélica em relação ao prazer[66], Vieira ordena a memória dos episódios que

[66] "Ora, como o prazer consiste em sentir uma certa emoção, e a imaginação é uma espécie de sensação enfraquecida, segue-se que o lembrar e o esperar são acompanhados por uma certa imagem daquilo que se lembra e espera. E se isto é assim, é evidente que há prazer tanto para os que lembram como para os que esperam, visto que também há sensação. De sorte que, necessariamente, todos os prazeres ou são presentes na sensação, ou passados na memória, ou futuros na esperança; pois sentimos o presente, lembramos o passado e esperamos o futuro. Por conseguinte, as coisas que se recordam são agradáveis, não só as que eram agradáveis quando existiam, mas também algumas que então o não eram, se depois delas resultou alguma coisa bela e boa. (...) O que esperamos é agradável, quando a sua presença parece trazer-nos grande alegria ou utilidade, e utilidade sem dor. Em geral, as coisas que nos alegram

constróem a identidade do povo português como povo escolhido (*LA*:79-82), mostra como os eventos demonstram que o discurso do tempo é semelhante ao discurso das Escrituras, e "infere" as felicidades prometidas aos portugueses das mesmas Escrituras: utiliza exemplos, metáforas e amplificações que "colocam diante dos olhos" os portugueses, como "impossível pintura", o retrato do que "hão de ser para que o sejão" (*LA*:116).

Conveniente a este propósito é o estilo que Vieira utiliza em sua História: sendo também ela um livro santo, ela "imita o estilo de Deus" ao representar no papel o que Deus representa no mundo[67]. E o faz utilizando um princípio de fundamento retórico e teológico: a analogia. Se em sua *Arte Retórica* (Livro III, cap. IV) Aristóteles diz que toda metáfora deve ser tirada da analogia, e que deve se aplicar a ambos os termos e provir de objetos pertencentes ao mesmo gênero (Aristóteles 2005: 253), Vieira tem ao seu dispor todos os objetos de todos os tempos, que enquanto criação divina são análogos porque carregam, em diferente proporção, algo do artífice[68]. É assim que metáforas aparentemente inadequadas, porque produzidas a partir de objetos distantes, encontram no discurso de Vieira um lugar legítimo e inesperado: é o discurso teologicamente organizado que revela uma analogia antes despercebida. E a principal analogia que Vieira procura revelar em sua *História* é aquela entre as Escrituras e os acontecimentos de seu tempo.

No equilíbrio entre os pressupostos da doutrina e sua demonstração, o estilo do *Livro Anteprimeiro* se distingue daquele das *Representações* e do tratado *Clavis Prophetarum* – e mesmo do estilo utilizado na *História do Futuro* – principalmente no apelo aos afetos. Escrito num momento crítico, é um livro que se apresenta como *urgente*: ao mesmo tempo em que apresenta os pressupostos de sua verdade, requer uma *ação* para sua continuidade, no momento em que

---

estando presentes também nos alegram quando as esperamos e recordamos." (Aristóteles, *Retórica* 2005:135). Vieira nada mais faz que "lembrar" uma grandeza prometida, "mostrar" que mesmo as penas têm um sentido profético e que as felicidades são necessárias porque providencialmente ordenadas como fim da instituição do reino – justificada por uma promessa do próprio Cristo ao primeiro monarca português, Afonso Henriques, no Campo de Ourique.

[67] "(...) e para correr a cortina aos mayores e mais occultos mysterios deste segredo, pomos hoje no teatro do mundo esta nova historia, por isso chamada 'do Futuro'." (LA:71). "Este mundo he um theatro, os homens as figuras que nelle representão, e a historia verdadeyra de seus successos huma comedia de Deos traçada e disposta maravilhosamente pelas idades de sua Providencia" (*LA*:172).

[68] Vieira diz, no Sermão da Nossa Senhora do Ó, que "O certo é que as obras sempre se parecem com seu Autor". Este pressuposto tem fundamento na concepção escolástica de Verbo criador: "*Dio, operando per mezzo del suo intelletto, produce tutte le cose a somiglianza della sua essenza. (...) Ora, le cose create non imitano perfettamente l'essenza divina, perciò l'essenza non è assunta in assoluto dall'intelletto divino come idea delle cose, ma è assunta secondo un rapporto proporzionato alla creatura da creare a imitazione della stessa essenza divina, a seconda che da essa si discosti o ne sia un'imitazione*." (Aquino, *Sulla Verità*:327). É neste sentido que a linguagem de Vieira não é mero código, e a semelhaça não é acaso.

todas aquelas promessas pareciam menos prováveis, com a ascensão ao trono de um rei que Vieira julgava incapaz[69]. Enfim, é sobre um arbítrio que o livro procura interferir: um arbítrio sobre o lugar de Portugal – e de Vieira – naquela história sonhada, esperada e prometida. Toda a argumentação do *Livro Anteprimeiro*[70] parte dessa concepção de tempo como discurso finito e de livre arbítrio como disposição contingente para um fim perfeitamente conhecido por Deus[71]. Se não houvesse livre arbítrio, o conselho seria inútil; se não houvesse um fim dos tempos já próximo, não haveria razão para que Vieira tivesse interpretação mais clara que a dos santos e doutores da Igreja. O *Livro Anteprimeiro* constitui, portanto, o alicerce não só da proposição do Quinto Império, mas da verdade de uma concepção providencialista e absolutamente católica do discurso e da história, que postula o arbítrio e a ação humanos como instrumentos providenciais de seu cumprimento[72].

Essa é uma questão que antecede o tratamento da "arte oratória", ou do "profetismo" ou da "teologia", ou do "teor documental" dos escritos de Vieira: neles, estas não são dimensões separadas, mas diferentes aspectos que articulam, em cada escrito, um discurso em que o princípio metafísico-teológico (Deus como Causa Primeira) é suposto na *revelação* em diferentes espécies – discursos, atos, coisas, seres[73]. O conceito de discurso é, portanto, muito mais amplo do

---

[69] Vieira foi desterrado justamente por tomar partido da facção favorável à regência da rainha D. Luisa de Gusmão até que o infante D. Pedro, segundo na linha sucessória, tivesse idade para assumir o trono no lugar do irmão mais velho, o príncipe D. Afonso, legítimo herdeiro do trono.

[70] A análise dos recursos argumentativos utilizados no *Livro Anteprimeiro* é apresentada na Parte 2 deste trabalho.

[71] Diz Vieira em relação à possibilidade de conhecimento do futuro, no *Livro Anteprimeiro:* "Como Deos por natureza seja eterno, he excellencia gloriosa, não tanto de sua sabedoria quanto de sua eternidade, que todos os futuros lhe sejão presentes" (LA:67) Conforme uma concepção escolástica de profecia, Vieira não vê o futuro, mas encontra com a razão (no sentido da *inventio*) seus sinais. Encontra-se em Tomás de Aquino o fundamento da "luz natural do discurso" como reveladora da verdade profetizada: "*Dunque, in quanto da questo sguardo divino si riflette nella mente del profeta la scienza delle cose future mediante il lume profetico e mediante le specie nelle quali il profeta vede, le stesse specie insieme con il lume profetico sono detti* specchio dell'eternità*, poichè sono rappresentazioni della visione divina, in quanto vede nell'eternità gli eventi futuri come presenti*." (Aquino, *Sulla Verità*: 955). As "espécies" que Vieira examina são os eventos históricos, legíveis como "espelho" apenas em confronto com os discursos proféticos.

[72] Vieira apresenta como "utilidade" de sua *História do Futuro* justamente a revelação da Providência na história: "Por isso quer a mesma Providencia Divina que as sentenças estejão escritas antes da execução, e que haja quem as interprete antes do sucesso", "para que não haja ignorancia tão cega nem ambição tão presumida, que tire a Deos o que he de Deos, par dar a Cesar o que não he de Cesar, attribuindo á fortuna ou industria humana o que se deve só á disposição divina." (*LA*:90, 91)

[73] Vieira oferece inúmeros exemplos dessa linguagem de fundamento teológico. Cito uma passagem do tratado *Clavis Prophetarum*: "O já citado cardeal de Cusa ensinou que os acontecimentos futuros da Igreja foram prefigurados por Cristo em si mesmo, isto é, bosquejou-os o seu corpo místico no seu corpo natural. Esta opinião, que tenho por certa, é corroborada pelo abundante testemunho dos Padres, ao admitirem em quase todas as obras de Cristo, para além da coisa em si realizada exteriormente, um sentido oculto. Por isso [608] é um dito muito corrente, sobretudo de Santo Agostinho e de S. Gregório, o que diz que Cristo falou não só com palavras, mas também através de obras e coisas. Neste sentido não é sem razão que certas pessoas dizem que "a vida de Cristo é uma alegoria ou enigma da Igreja." Por conseguinte, não deve olhar-se com estranheza que Cristo tenha mostrado em si mesmo, não uma única vez nem

que uma análise de gramatical e de figuras retóricas poderia abarcar e, para ser adequadamente compreendido, requer o exame da particularidade de sua forma.

No caso do *Livro Anteprimeiro*, como livro-exórdio, Vieira representa o próprio sentido do discurso de sua *História* e do tempo que é sua matéria. Ele orienta, desse modo, a compreensão dos escritos sobre o Quinto Império – assim como o Sermão da Sexagésima orienta a compreensão dos *Sermões* preparados para impressão. Mais que isso: como no sermão-exórdio, o *Livro Anteprimeiro* representa a concepção de história de Vieira nos termos (e meios) jesuíticos por excelência: a produção artificial da *ordem* e dos *afetos* – em particular o *desejo*. Ambos são elementos organizadores tanto da ordem retórica como da própria espiritualidade jesuítica, tal como apresentada nos *Exercícios Espirituais*. Estes eram propostos como meio de ordenar a vida interior para uma ação a partir de uma disposição afetiva.[74]

Na particularidade de sua ordem discursiva, o *Livro Anteprimeiro da História do Futuro* é uma exortação à deliberação e à ação que corresponde, da perspectiva jesuítica, ao cumprimento de um desígnio. Esse pressuposto não é absolutamente restrito aos escritos especulativos de Vieira: ele é uma forma de compreensão da realidade como decurso inscrito no ato da Criação e orientado para a sua *perfeição*. Para tanto, Vieira apresenta-se como intérprete do discurso misterioso que teve início com o Verbo da Criação, e sua palavra aspira a mover os ouvintes para o cumprimento de seu papel numa história já consumada na eternidade. No *Livro Anteprimeiro* isto fica patente: Vieira pretende converter o mundo ao que ele *deve ser*. Para ser instrumento dessa conversão, o jesuíta apresenta ao mundo a sua pregação e a sua *História* como espelhos:

> Que coisa é a conversão de uma alma senão entrar um homem dentro de si, e vêr-se a si mesmo? Para esta vista são necessários olhos, é necessaria luz, e é necessário o espelho. O prègador concorre com o espelho, que é a doutrina; Deus concorre com a luz, que é a graça; o homem concorre com os olhos, que é o conhecimento." (*Sermões* I:8)

> "Nelle [livro da *História do Futuro*] veráõ os capitães de Portugal sem conselho o que hão de conquistar. Sobre tudo se verão nelle a si mesmos e suas valorosas acções, como em

---

do mesmo modo, mas muitas e de modos admiráveis, a parte mais nobre da mesma Igreja, ou seja, o seu estado mais perfeito e consumado." (Chave II: 145).

[74] É importante lembrar que, desde Tomás de Aquino, a prudência era a "disposição ordenada para um fim": "*Dunque, é evidente che la prudenza consiste nel disporre ordinatamente alcune cose verso il fine. E poiché questa disposizione per mezzo della prudenza verso il fine, relativamente a quelle cose che sono per il fine, avviene alla maniera di un certo ragionamento, i cui princìpi sono costituiti dai fini – da essi, infatti, è ricavata tutta la ragione del predetto ordine in tutte le cose che si possono compiere, com'è evidente negli artefatti – perciò, affinché uno sia prudente, si richieda che si rapporti bene in ordine agli stessi fini*." (Aquino, *Sulla Verità*: 407).

espelho, para que, com estas copias de morte-cor diante dos olhos, retratem por ellas vivamente os originaes, antevendo o que hão de obrar para que o obrem, e o que hão de ser para que o sejão." (*LA*: 116)

Vieira oferece ao povo português o espelho "não fabuloso, senão verdadeiro" (*LA:* 115) daquilo que deverá ser: descreve o rigor moral e as virtudes ao povo escolhido. Como os espelhos de príncipes, que codificavam uma expectativa em torno da figura do monarca, e obras como *Il Libro del Cortegiano* de Baldassare Castiglione, que compilava códigos de comportamento cortesão, a *História* de Vieira apresenta o papel que Portugal deveria recitar no teatro do mundo[75].

Num tempo em que a emulação não se limitava ao que veio a ser chamado de domínio das belas artes, Vieira apresenta no *Livro Anteprimeiro* a arte do que ele lê como uma composição inacabada: a própria história. Representa o que os portugueses deveriam ser, para promover o seu "vir a ser" num tempo em que a conduta social também era redutível à arte[76]. Se os espelhos de príncipe e os livros de boas maneiras apresentavam uma prescrição do comportamento social e moral formulada como princípio genérico, a *História* de Vieira tinha pretensão mais ambiciosa: definir as personagens dramáticas daquela história. Com os demais 'espelhos' a *História* de Vieira apresenta uma semelhança e uma diferença: é semelhante a eles no pressuposto de que cada pessoa tem um papel a cumprir no "theatro do mundo" (ou, na linguagem doutrinal de Santo Inácio de Loyola, "um fim para que foi criado"); é diferente porque não se propõe como modelo, apenas, mas como *revelação* – o que lhe confere uma dimensão metafísica e teológica e, segundo os pressupostos dessa teologia, uma dimensão histórica.

A *História* de Vieira, portanto, pretende ir além dos espelhos: pretende oferecer não o retrato de um desejo ou expectativa em relação ao povo português e seu rei, mas o retrato de um *desígnio* cumprido – da perspectiva da Eternidade, que deverá ainda cumprir-se no tempo. Confrontando os "espelhos" do Sermão da Sexagésima e o *Livro Anteprimeiro*, confirma-se uma

[75] Vieira propõe aos portugueses como reino o que, individualmente, pregava a cada fiel: que é do alto conceito de si que nascem as boas obras – que "sempre se parecem com seu Autor". O conhecimento de si mesmo é, no sermão "As Cinco Pedras da Funda de Davi", a "primeira pedra da funda de Davi atirada (...) à cabeça do Gigante", com o qual Davi "triunfou com as mãos, porque havia triunfado com os pensamentos" (*Sermões* XIV:191-193). No *Livro Anteprimeiro* Vieira compara os portugueses a Davi, para encorajá-los a empreender a instauração do Quinto Império como povo eleito de Deus.

[76] Além do citado livro de Castiglione, podemos mencionar obras de Baltasar Gracián como *El Héroe* e *El Discreto,* e mesmo as "artes de morrer".

importante conclusão de Alcir Pécora sobre a visão cosmogônica de Vieira na dialética do múltiplo e do Uno:

> "particularmente importante nessa mecânica, para Vieira, é a união de vontades em torno de uma ação favorável ao estabelecimento das ocasiões em que a história humana escolha cumprir a finalidade inscrita nela. Está claro, suponho, que a economia de salvação vieiriana não se interessa senão pelo que pode operar uma macroconversão, e não uma que seja a de cada *individuum* em relação a Deus." (1994:262)

Neste ponto ressalto um outro aspecto fundamental no elo entre retórica e espiritualidade jesuítica: o lugar crucial das *imagens*. A finalidade ou o desígnio se revela em imagens: ele é reconhecido porque antes foi "pintado" como figura pelos profetas da Sagrada Escritura e confirmado nos acontecimentos – sempre de acordo com a interpretação *figural* das Escrituras e dos acontecimentos. É por isso que as figuras são mais que ornato: elas são representação e prova da revelação de Deus como Supremo Artífice.

Na metáfora do espelho que, na oratória jesuítica, não é apenas um objeto, mas também alegoria, gênero e instrumento material e espiritual[77], ficam evidentes dois aspectos importantes da concepção de história de Vieira: um é o pressuposto de que a história se revela em imagens *figuradas* nas Escrituras e nos acontecimentos; o outro é o pressuposto de que o devir histórico, em que se realiza a história da Salvação, é também, em certa medida, vinculado ao livre-arbítrio humano. Este altíssimo valor do *arbítrio* – ou, na linguagem dos *Exercícios Espirituais*, da *eleição* – marca a espiritualidade e a ação dos jesuítas, e de Antônio Vieira, de modo profundo. A palavra jesuítica era, necessariamente, instrumento de conversão espiritual e intervenção social na mesma medida. Portanto, "acusar" Vieira ou os jesuítas de intervenção nos aspectos temporais da

[77] O uso da imagem alegórica do espelho no contexto do discurso teológico é particularmente frequente, havendo inúmeros exemplos entre jesuítas. Marc Fumaroli (1980: 372) comenta o caso de Joseph Filère em seu *Le miroir sans tache*, de 1636, que apresenta uma coleção de passagens de autores cristãos e pagãos em que o espelho aparece tanto em sentido próprio quanto no sentido figurado, como instrumento de revelação: "A gama de espelhos evocados um após outro é em si significativa desta oscilação do concreto ao abstrato. Exemplos, quadros, imagens: tudo são espelhos. É espelho o exemplo supremo da 'Vida e morte do Filho de Deus'. Outro espelho, a imagem das criaturas, que formam 'um igual número de quadros em miniatura da perfeição de Deus'". Nas palavras de Filère: "Todo o universo (...) não é senão um espelho que representa com a união de suas partes a unidade da essência divina, como primeiro e único princípio de todas as coisas" (*apud* Fumaroli 1980: 436). A carta de São Paulo aos Coríntios oferece o exemplar para as imagens de 'espelho' em relação ao conhecimento e ao limite da profecia: "Pois o nosso conhecimento é limitado, e limitada é a nossa profecia. Mas, quando vier a perfeição, o que é limitado desaparecerá. Quando era criança, falava como criança, pensava como criança, raciocinava como criança. Depois que me tornei homem, fiz desaparecer o que era próprio de criança. Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face. Agora meu conhecimento é limitado, mas, depois, conhecerei como sou conhecido." (I Cor 13, 9-12).

vida dos reinos é desconhecer o projeto da Ordem, que previa o completo ordenamento da vida temporal em função do ordenamento da vida espiritual[78].

A oração preparatória para os *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola deixa claro esse propósito: ela é o pedido cotidiano de uma graça particular – a graça de *ordenar* pensamentos, afetos e ações conforme o desígnio de Deus[79]. Todo o conjunto dos *Exercícios* evidencia que, na espiritualidade inaciana, a busca da santidade como perfeição humana é um ato da *vontade* que busca o fim para que foi criada, e a *ação deliberada* conforme esse desígnio (evidentemente a fé na existência de um desígnio divino é pressuposto dessa espiritualidade). A *ação* compreende tudo: o acordar, o orar, o falar, o pensar, o aconselhar, o educar etc. A vida, em todos os seus aspectos, é seu campo de aplicação, e o exercício espiritual é a preparação de escolhas no plano temporal e espiritual orientadas segundo as deliberações e o sentido *encontrado* nos exercícios espirituais.

Sublinho que é um sentido *encontrado*, e não *dado*. Os *Exercícios* foram escritos como anotações de uma experiência, e reproduzidos como modelo de *experiência*. Não são a determinação de um ponto de chegada, porque cada vida é singular, e o desígnio é seu mistério. O trajeto é igual para todos, mas cada vida é a realização de um desígnio singular – algo como os preceitos retóricos: exercícios cuja prática visa conduzir a uma perfeição que só se concretiza em uma situação discursiva particular. Confirmam esta suposição as palavras de Francisco Suárez, que compreende os exercícios espirituais de Inácio de Loyola como uma "arte de orar", ou a "vida espiritual reduzida a arte"[80]. Em comum com a arte retórica, os *Exercícios Espirituais* tinham (e

---

[78] Encontram-se nos *Exercícios Espirituais* recomendações que atestam essa imersão da determinação espiritual na vida cotidiana. Eis um exemplo: "*Es de advertir que acerca de los que están constituidos en prelatura o en matrimonio (quier abunden mucho de los bienes temporales, quier no), (...) aprovecha mucho, en lugar de hacer elección, dar forma y modo de enmendar y reformar la propia vida y estado de cada uno dellos, es a saber, poniendo su creación, vida y estado para gloria y alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de su propia ánima. Para venir y llegar a este fin, debe mucho considerar y ruminar por los exercicios y modos de elegir, según que está declarado, quánta casa y familia debe tener, cómo la debe regir y gobernar, cómo la debe enseñar con palabra y con exemplo; asimismo de sus facultades quánta debe tomar para su familia y casa, y quánta para dispensar en pobres y en otras cosas pías, no queriendo ni buscando otra cosa alguna sino en todo y por todo mayor alabanza y gloria de Dios*" (*EE*: 189)

[79] "*PRIMERA SEMANA. Exercicios espirituales para vencer á sí mismo, y ordenar su vida, sin determinarse por afeccion alguna que desordenada sea. (...) Principio y fundamento. El hombre es criado per alabar, hacer reverencia y servir á Dios Nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima: y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecucion del fin para que es criado. De donde se sigue, que el hombre tanto ha de usar dellas, quanto le ayudan para su fin: y tanto debe quitarse dellas, quanto para ello le impiden; por lo qual es menester hacernos indiferentes á todas las cosas criadas en todo lo que es concedido á la libertad de nuestro libre albedrío, y no le está prohibido: en tal manera, que no queramos de nuestra parte mas salud que enfermedade, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demas; solamente deseando y eligiendo lo que mas nos conduce para el fin que somos criados*" (*EE:* 17)

[80] "Introdução" aos *Exercícios Espirituais*, *EE*: 30)

têm, visto que são aplicados ainda hoje) a declarada intenção de *mover*, valendo-se, na oração, de recursos retóricos que organizam uma *dispositio* afetiva e racional interior a fim de ordenar uma ação exterior.

A relação entre a espiritualidade inaciana e a oratória jesuítica foi tratada em estudos como os de Marc Fumaroli (1980) e Alcir Pécora (1994), que ressaltaram elementos comuns aos exercícios e à oratória sacra. Marc Fumaroli, examinando a retórica jesuítica no contexto francês, dá exemplos de como nos tratados de oratória sacra a prática dos exercícios espirituais era aplicada à pregação. As "pinturas" e exemplos bíblicos, o apelo constante aos afetos, "as interrogações retóricas, como as composições de lugar dos *Exercícios Espirituais*" teriam o poder de colocar diante da visão "coisas e pessoas ausentes", tranformando-se em "colóquios" (Fumaroli: 414), com seus afetos e contemplações teatralizados na oratória.[81] Essa dialética do visível e do invisível parece ser o ponto central do "teatro do sacramento" examinado por Alcir Pécora: é por meio dela que se compreende o lugar do mistério. Nos *Exercícios Espirituais* as Escrituras se transformam em imagens, nas quais se deve ler uma segunda ordem discursiva que orienta o presente:

> "esses exercícios não visam encerrar-se ensaisticamente, como mero aperfeiçoamento de representações dramáticas mentais: eles terão necessariamente de prolongar-se em uma ação afirmativa no mundo dos acontecimentos, esta sim uma forma eficaz de busca de salvação e perfeição cristã" (Pécora 1994:76)

A eficácia dos exercícios espirituais estaria refletida na justa eleição; a eficácia da retórica jesuítica estaria na união de vontades em torno da vontade divina – a perfeição do *corpo místico* – que em Vieira se representava tanto retoricamente quanto politicamente, nos sermões e em toda a especulação sobre o Quinto Império, e nas ações de intervenção direta nos negócios do Reino com papéis, petições e negociações. Neste sentido, o discurso de Vieira deveria ser *eficaz*: encontrar os meios mais persuasivos para alcançar sua finalidade.

No caso da *História* de Vieira, em que a visão cosmogônica dos jesuítas encontra expressão no contexto português e na pena de um brilhante pregador, dois aspectos dos *Exercícios*

[81] Vieira oferece exemplos memoráveis de teatralização dos "colóquios" com Deus nos sermões. Cito, entre os mais conhecidos, o Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda, pregado na Bahia em 1640: "Não hei-de prègar hoje ao povo, não hei-de fallar com os homens, mais alto hão-de sahir as minhas palavras ou as minhas vozes: a vosso peito divino se ha-de dirigir todo o sermão." (*Sermões* XIV: 305)

Espirituais marcam de modo decisivo a forma de sua representação. O primeiro é a retórica das imagens; o segundo é o valor atribuído ao tempo como instrumento de revelação.

Medida de representação, organização e controle nos *Exercícios Espirituais*, o tempo é a dimensão da revelação na *História do Futuro*. Os *Exercícios* compreendem um programa de elaboração temporal da existência, em que a *memória* e a *contemplação*[82] visam o reconhecimento de um desígnio ou vocação, como via iluminada para o momento de decisão ou eleição. A *eleição* é a disposição para uma ação, em relação ao futuro, de modo que o que se encontra *desordenado* – no plano dos pensamentos, dos afetos e das ações – seja *ordenado* conforme a orientação divina. Essa disposição em relação ao tempo é apresentada no *Livro Anteprimeiro* como exemplo do já citado "estilo de Deus"[83]: os momentos da vida de Cristo aparecem refletidos na história do reino português como revelação alegórica da missão daquele reino na memória do sacrifício de Salvação. Em outras palavras, a própria história, como sucessão de acontecimentos no tempo, é confirmação *figural* da verdade de seu anúncio como profético. Palavras e imagens distantes no tempo e no espaço – e nos textos – se encontram na *concordantia* que Vieira estabelece entre o discurso da Sagrada Escritura (que é lido como 'histórico' como acontecimentos e ao mesmo tempo 'profético' como palavras) e o decurso temporal: é assim que palavras aparentemente imotivadas encontrariam um significado misterioso no próprio passar do tempo, confirmando, nessa lógica, a afirmação de São Paulo ao dizer que "accomodou Deos e repartio os seculos confórme os decretos de sua palavra, para que das cousas invisiveis se fizessem as visiveis" (*LA*: 250).

Vieira escreve por metáforas, que não são apenas recurso poético que diz A para significar B, mas metáforas *factuais*, em que A diz e significa B que diz e significa – ou, melhor dizendo, *revela* – o Verbo[84]. Mais que tropo, a metáfora é o meio de revelação da analogia entre o discurso

---

[82] A *memória*, nos Exercícios Espirituais, é exercitada tanto em relação à própria Escritura (cada etapa do exercício é marcada por um trecho da Bíblia) quanto em relação à vida (nas constantes "revisões" do comportamento do praticante). A *contemplação* é o momento em que o praticante deve *imaginar* uma determinada cena bíblica, ou uma cena imaginada como futura (como o dia do Juízo, ou o estar diante do inferno) e colocar-se nela, vivê-la de modo imaginário, para depois, durante um exame do próprio exercício, refletir sobre os pensamentos e afetos suscitados em cada uma delas.

[83] "Estylo foy este que sempre Deos usou com Portugal (...). Quem considerar o Reyno de Portugal no tempo passado, no presente e no futuro, no passado o verá nascido, no presente resuscitado e no futuro glorioso; e em todas estas tres differenças de tempos e estados lhe revelou sempre Deos e mandou interpretar primeyro os favores e as mercès tao notaveis com que o determinava ennobrecer: na primeyra, fazendo-o; na segunda, restituindo-o; na terceyra, sublimando-o." (LA:91)

[84] Para uma exposição das diferentes concepções de metáfora, em seu uso retórico e em seu uso hermenêutico, cf. HANSEN, J. A. *Alegoria: construção e interpretação da metáfora* (1986).

humano e o divino. Não se trata, no entanto, de um discurso humano qualquer, mas de um discurso que busca revelar na agudeza de suas imagens a agudeza do engenho que é sua Causa Primeira. Estar à altura desse engenho supremo é a razão pela qual o pregador deve ser, igualmente, engenhoso: é o seu engenho que *revelará* as imagens do Engenho de Deus, traçadas no tempo (daí a preocupação e o empenho na definição de uma linguagem decorosa na representação dele). Assim, Vieira se apresenta no *Livro Anteprimeiro* "só e solitariamente" como "Noé no meio do dilúvio", "sem estrela nem farol", sem exemplar nem exemplo do que narrará, ao entrar especulativamente na história do futuro, que é a apresentada como um mar "imenso", de "ondas confusas", entre "nuvens espessas", contando com a luz da Providência que "tirará a salvamento a frágil barquinha" (*LA*, 47). As imagens marítimas da empresa não são apenas figuras de elocução: elas se tornarão, adiante, *exemplo*:

> "Portentosas forão antigamente aquellas façanhas, oh Portuguezes, com que descubristes novos mares e novas terras, e déstes a conhecer o mundo ao mesmo mundo. Assim como lieis então aquellas vossas historias, lede agora esta minha, que tambem he toda vossa. Vós descubristes ao mundo o que elle era, e eu vos descubro a vós o que haveis de ser. Em nada he segundo e menor este meu descubrimento, senão mayor em tudo. Mayor Gama, mayor Cabo, mayor Esperança, mayor Império." (LA: 82)

As metáforas se encadeiam como alegoria narrada e vivida, estabelecendo entre os fatos e a própria escrita da história uma semelhança reveladora: revela não só a grandeza e dificuldade da empresa de Vieira, que ultrapassa os limites do saber possível, como também o desígnio dessa esperança aos portugueses, como povo escolhido. Já não são as riquezas o seu prêmio, e sim a maior delas: participar da história da Salvação na consumação do Império de Cristo na Terra. A pena de Vieira se transforma em 'pincel', as palavras em imagens, e as imagens em provas da natureza metafísica de um discurso factual, cuja leitura é articulada como interpretação figural.

Um outro exemplo claro dessa interpretação figural encontra-se no tratado *Clavis Prophetarum*, em que Vieira encontra em um verso do *Cântico dos Cânticos* (Ct 4, 12-13) uma *palavra* – romã – que é interpretada ao mesmo tempo como figura de elocução no elogio do canto e figura histórica em relação ao seu tempo:

> " 'Jardim fechado és, irmã minha esposa, jardim fechado, fonte selada. Teus rebentos são um jardim de romãs com frutos de pomos'. (...)

> "[Os comentaristas citados – Cassiodoro e Cornélio Alápide] não explicam de modo satisfatório por que é que os 'rebentos', ou 'transmissões', conforme Santo Ambrósio lê, isto é, as igrejas particulares que devem propagar-se e estender-se mediante enviados da Igreja universal, não se chamam 'jardim de outras árvores ou frutos', mas especificamente 'jardim de romãs'. Já escrevi que, nesta espécie de fruta, que encerra um grande número de grãos unidos entre si e repartidos por pequenos alvéolos, envoltos numa pele com uma coroa no alto, se representam os reinos e comunidades de homens e cidades, como se a própria natureza pretendesse ensinar a organização de um Estado. Acrescente-se agora que, não foi sem novo mistério que se disse [579] não 'granata mala', mas 'púnica', ou seja, fruta estrangeira e forasteira trazida para o nosso solo, a saber, pelos cartagineses, para por ela entendermos os reinos e povos que hão-de juntar-se à Igreja e passar-se para Cristo; mas que também hão-de fazê-lo as raças mais distantes e estranhas e totalmente alheias da fé e da verdade, raças nas quais a Igreja, dilatada, plantada e espalhada, por envio e transmissão, se torna não já um jardim fechado ou fonte selada, como antes, mas um jardim de romãs, ou seja, de todos os povos longínquos, bárbaros e infiéis: como quem, depois de baixar a coroa e pendendo dos seus ramos os reinos, não opõe raias que a limitem ou cercas que a circunscrevam, mas se estende, lançando-se e passando-se para onde quer que a terra e o mundo se alongam." (Chave II: 126-127)

Fica evidente que, se por um lado o *Livro Anteprimeiro* não se constitui como disputa dialética como as *Representações* e o tratado *Clavis Prophetarum*, e em certa medida como a *História do Futuro*, por outro a representação dialética das outras obras – na forma de questões, respostas das autoridades, argumentos contrários, respostas aos argumentos contrários e confirmação pela razão e pelas Escrituras – apresenta o mesmo modo de figuração retórica como *prova*. Assim sendo, se há no *Livro Anteprimeiro* um estilo marcado pela amplificação típica do gênero epidíctico – e há, como exigência da composição dos caracteres daquela *História* e como recurso de exortação – há também um tipo de figuração retórica que ultrapassa a função de ornamento e que se articula na própria linguagem e numa concepção particular de tempo e história.

Por fim, é importante lembrar o que a este ponto deveria ser evidente: os diferentes discursos de Vieira são concebidos como instrumentos de intervenção. Sua forma é ordenada para uma finalidade específica, e é nessa forma ao mesmo tempo circunstancial e altamente regulada – da palavra e do texto – que o *dizer* de Vieira é um *fazer*. As construções discursivas são o *feito*; a idéia do Quinto Império, seu reservatório de argumentos e figuras – um reservatório que com o

passar do tempo se foi ampliando e organizando em formas diversas. Retomadas em diferentes circunstâncias e gêneros, as imagens se reiteram e confirmam, e encontram nas diversas obras uma *dispositio* em que cada uma vem a ter seu significado amplificado, exatamente como "efeito maravilhoso" dos círculos concêntricos que se multiplicam na água a partir de uma pedra lançada[85]. É nesse sentido que as próprias imagens passam a constituir não metáforas poéticas, mas lugares-comuns figurados que acumulam sentidos a cada atualização.

A articulação retórica da história de Vieira participava, portanto, de um modo geral de conceber o tempo como discurso, e de demonstrar, pelo discurso, a verdade de uma disposição determinada no tempo. *Inventio*, *dispositio* e *elocutio* não eram compreendidas apenas como partes de uma construção verbal: estas eram, simultaneamente, um modo retórico de ler – e escrever – a própria história como uma arte combinatória.

Reconhecível em todos os escritos especulativos de Vieira, essa articulação retórico-teológica (e política, como se verá adiante) tem como fundamento a interpretação figural das Escrituras e dos acontecimentos, e revela um elo essencial entre uma lógica discursiva ao mesmo tempo retórica e poética, e uma razão na história. Mais que isso, revela um elo entre a própria *forma* do discurso e a *forma* das coisas e dos acontecimentos. Esse elo é um princípio metafísico e lógico – a analogia –, sem o qual todos os elos de significado se rompem, e os discursos sobre eles fundados perdem sua eficácia retórica.

[85] A metáfora é de Vieira, e encontra-se no Sermão da Nossa Senhora do Ó (Sermões X: 207).

Capítulo 3

Entre monumentos e ruínas: modos de ler a História

"porque tomadas em tão diferente tempo e suposições,
já as ditas proposições não são as mesmas, senão mui diversas"
Antônio Vieira

Durante o processo inquisitorial, Vieira mais de uma vez apelou ao tempo em sua defesa: seja pela falta dele para elaboração da prometida apologia, seja pelo passar dele, que não só havia enfraquecido o corpo e a memória do jesuíta, como modificado o próprio sentido de suas palavras[86]. É possível dizer que Antônio Vieira, sagrado "imperador da língua portuguesa" no poema de Fernando Pessoa, tivesse uma clara consciência – jesuítica – do poder e do alcance de seu império de palavras no mundo. As palavras, no púlpito, eram palavra "viva"; passadas para o papel, já não eram as mesmas. Não necessariamente ineficazes, mas necessariamente diversas. É ao tempo – ora aliado, ora adversário – que Vieira atribui não apenas a revelação do sentido das palavras (principalmente as palavras da Escritura), como a mudança do sentido que um dia elas possam ter tido.

Auctoritas da retórica jesuítica, Vieira deixou testemunhos dessa consciência[87], dos quais talvez o mais eloquente seja a metáfora utilizada no "Prólogo ao leitor" do primeiro tomo de seus *Sermões*:

---

[86] "Estão hoje as proposições de que se trata em mui diferente tempo e estado do que era aquele em que foram proferidas, porque a mesma demonstração, que se tem tomado com seu autor, é ua tácita ou expressa condenação delas, sendo que quando foram proferidas não tinham impedimento de proibição, censura, nem reparo algum, mais que a verdade ou probabilidade natural de seus próprios fundamentos, e esta é a suposição e reflexão com que ao presente devem ser vistas e examinadas, ou censuradas, como se nunca antes o tiveram sido, repondo-se outra vez naquele seu primeiro e natural estado, desempedido e livre, em que se disseram ou escreveram; porque tomadas em tão diferente tempo e suposições, já as ditas proposições não são as mesmas, senão mui diversas, pois é certo que quem então as proferiu hoje as não proferira, pelo horror dos motivos extrínsecos, que tanto as têm variado ou viciado, e que tanto podem variar as apreensões delas, e ainda os juízos, se não forem muito fundados na dita Reflexão." (*Representação* I:5)

[87] Também as cartas de Vieira testemunham essa consciência: "Todo o tempo que posso poupar emprego em reduzir e pôr em alguma ordem a confusão dos meus borrões, com quem nem eu me entendo, por muitos e espedaçados, como de quem não fazia deles mais caso que o que merecem" (*Cartas* III, 240). Esta dificuldade corrobora a hipótese de haver diferença significativa entre o discurso proferido e o discurso reproduzido na escrita para edição. Em outra carta Vieira afirma, sobre os três primeiros volumes que acabara de preparar, que "não poderão sair da mesma forma porque alguns dos sermões são do tempo da guerra e não quero que se ofendam esses senhores" (*Cartas* III:238). Jaqueson Luiz da Silva (2007) aponta essa diferença como elemento importante para relativizar a idéia de uma evolução do pensamento de Vieira a partir da data indicada como ocasião de cada sermão. Dois outros aspectos importantes dessa diferença entre sermão proferido e sermão escrito, do ponto de vista retórico, foram tratados por Rodrigo Gomes de Oliveira Pinto (2009): a constituição retórica dos destinatários no sermão proferido e no sermão

> "Leitor: Da folha que fica atrás (se a leste) haverás entendido a primeira razão ou obrigação, porque começo a tirar da sepultura estes meus borrões, que sem a voz que os animava, ainda resuscitados são cadaveres". (*Sermões* I:LXI).

Vieira se referia aos sermões que preparava, a partir de notas e da própria memória, para publicação autorizada. Fazia-o já em idade avançada, distante do momento e das circunstâncias em que os sermões tinham sido proferidos. Eram cadáveres os discursos que, passados para a forma escrita, perdiam vários elementos de sua composição e eficácia: o poder persuasivo da pronunciação ou *actio*, a constituição dos destinatários e, principalmente, seu elo com o presente da enunciação. Vieira não escrevia para a eternidade, mas para o seu "aqui e agora" – *da perspectiva da eternidade*. Antes de serem monumentos ou documentos, seus discursos eram instrumentos de intervenção na vida social e política do reino.

Nesse sentido, a advertência de Vieira no "Prólogo" se referia ao sentido de intervenção de seus sermões: eles não eram apenas memória e interpretação das Escrituras, mas discursos de *contato* entre as Escrituras e a dimensão temporal da vida. A operação não era apenas retórica, mas teológico-política: o sentido do *ductus*, ou demonstração discursiva da relação entre o texto das Escrituras (*tema*) e as questões do tempo do orador (*consilium*), era orientado *teologicamente* para a intervenção direta em questões da vida social – e no caso de Vieira, pregador régio, também da vida política[88]. Na parenética jesuítica, a pregação era a atualização regular de um discurso – a Escritura Sagrada – colocado em confronto com o decurso cotidiano, em que a palavra é viva e operante, e visava a ação teologicamente *ordenada*[89]. Esta era a "palavra viva" que Vieira opõe, no citado "Prólogo", aos "cadáveres" de seus *Sermões* impressos.

---

escrito para impressão, e o artifício do *ductus*. Além disso, é preciso lembrar que, como discursos proferidos, os sermões contavam com técnicas específicas de produção e de recurso aos afetos, como os auxílios à memória e a dimensão dramática da pronunciação.

[88] O Sermão de São Roque de 1644 é exemplo patente desse procedimento, em que Vieira prega não contra o medo do perigo, mas contra "o medo do remédio": os capitais dos cristãos-novos para criação de "duas companhias mercantis, Oriental uma, e outra Occidental, cujas frotas poderosamente armadas tragam seguras contra Hollanda as drogas da India e do Brazil. E Portugal com as mesmas drogas tenha todos os annos os cabedaes necessarios para sustentar a guerra interior de Castella, que não póde deixar de durar alguns. (...) Oh que grande politica do céo esta! Fazer do perigo remedio, e vencer ao inimigo com suas proprias armas!" (*Sermões* VIII:81) A conclusão era lógica: com o "dinheiro menos christão", Portugal garantiria a expansão de seus negócios para sustentar a expansão da fé católica.

[89] Essa relação de semelhança estabelecida entre trechos da Bíblia e as situações do tempo presente era parte da espiritualidade jesuítica. Nela, a ligação entre o texto bíblico e a vida cotidiana é marcada por uma suspensão da ordem temporal durante os exercícios espirituais. Seguindo os *Exercícios* de Inácio de Loyola, o praticante deveria fazer uma composição de lugar, imaginando a cena da passagem bíblica indicada, ou uma cena artificialmente construída, e colocar-se nela, dramaticamente. No drama imaginário, o praticante procuraria lembrar o que diziam, o que faziam os personagens bíblicos, e como ele se sentia como parte daquela cena. Os afetos experimentados

A *História do Futuro*, mesmo sendo elaborada desde o início como texto escrito (ela é apresentada por Vieira como história) não escapa à caducidade do sermão proferido. Isso porque a *História do Futuro* não se dissocia do projeto de conversão universal empreendido pelos jesuítas: sendo determinação bíblica, tal projeto encontraria no decurso histórico, *necessariamente,* os seus agentes. A missão da Companhia de Jesus era promover a evangelização universal, de modo que o que era promessa no passado bíblico se tornasse cumprimento no presente. De qualquer forma, esse contato com o presente não tornava tal projeto *casuístico* no sentido apontado por Margarida Vieira Mendes (1989:135)[90], embora cada um de seus testemunhos carregasse as marcas de uma circunstância imediata. O *Livro Anteprimeiro*, ainda que escrito e enviado à corte como "retalho" a fim de obter o favor real para a publicação (e possivelmente também para livrar seu autor da perseguição do Santo Ofício), era fruto de longa reflexão e trabalho de Vieira, o que demonstra o grande volume de escritos sobre a mesma matéria recolhidos nos autos do processo a que foi submetido na Inquisição[91], e ainda o prosseguimento de seu trabalho exegético na *Clavis Prophetarum*. A extensão dessas reflexões no tempo e a variedade de gêneros e circunstâncias em que foram apresentadas não contrariam a consistência de seu empenho teológico-político: Vieira se orientava para o fim daquele estado imperfeito da Igreja e para a instauração de um "novo estado, mais perfeito" da mesma Igreja de Cristo, que ele *encontrava* – também no sentido da *inventio* – profetizado nas Escrituras.

A indagação inicial deste trabalho – sobre a legibilidade de um texto do século XVII – coloca-se no momento em que a *História do Futuro* de Vieira deixa de ser reconhecida como

---

deveriam ser, depois, racionalmente organizados nas escolhas orientadas pela Palavra meditada na organização da própria vida. Em outras palavras, o praticante é levado a transitar entre uma ordem discursiva (a partir da Escritura) e uma ordem temporal (o seu próprio cotidiano).

[90] "Vem ao pensamento a tese de que a maioria dos tratados jurídico-político-teológicos escritos nos séculos XVI e XVII, e entre eles as 'Instruções de príncipe', não era animada por um objectivo científico, teórico, especulativo ou reflexivo e filosófico – nem sequer técnico, mas sim por finalidades argumentativas, intervencionistas e casuísticas. As ideias ou o discurso eram então essencialmente acções, motivadas e reguladas pelos contextos: circunstâncias, conjunturas e vontades. O pensamento não possuía um carácter autónomo e teórico: fazia-se aplicado a situações práticas, o que torna inadequada qualquer história das ideias desse tempo, que não seja mais do que uma descrição sistemática de extratos textuais descontextualizados." Com estas palavras, Mendes faz crítica direta à abordagem de R. Cantel (1960), comentando que a unidade do pensamento de Vieira apontada por ele na "sistematização das ideias messiânicas" não desmonstram sua "génese e modo de aparição". O trabalho de Alcir Pécora (1994) discute justamente a gênese e "modo de aparição" dos sermões com categorias retóricas e teológicas contemporâneas de Vieira, evidenciando uma unidade de articulação que abrangeria todo o seu discurso (o estudo se restringe aos sermões, mas o capítulo final comenta as conclusões em relação ao *Livro Anteprimeiro*); por outro lado, a recente edição integral da Chave dos Profetas (2013) permite constatar a consistência da especulação teológica de Vieira.

[91] Como disse Marcus de Martini (2011:13), "a julgar-se pelo portentoso e erudito texto entregue pelo jesuíta aos seus acusadores [as duas Representações], é de se pensar se de fato as fontes bibliográficas teriam sido tão necessárias assim ao religioso, uma vez que o assunto que o levara ao Rossio parecia estar já bem assentado e esclarecido na mente do prisioneiro".

história e passa a ser apreciada com os critérios de outro registro discursivo: o *literário*. Não que a obra em si não constitua um monumento à eloquência: a arte retórica (e em particular as figuras de linguagem) é utilizada nos escritos de Vieira como instrumento para *formar* o discurso humano com a agudeza própria de seu modelo, o discurso divino; no entanto, sua compreensão histórica – como Vieira a concebia – perdeu o lugar quando os pressupostos teológicos de sua *História* – que eram os mesmos que davam sentido à sua linguagem – foram abandonados.

Os trajetos da *História* de Vieira no tempo, seguidos nas palavras de seus comentadores, ajudam a compreender um aspecto importante dos gêneros letrados: sua condição de produto temporal, como já advertiu Alcir Pécora:

> "Compreender adequadamente os efeitos propiciados por determinado gênero letrado (...) significa determinar as marcas temporais desses efeitos, pois estes não são permanentes, no sentido de funcionar em qualquer período histórico, nem demonstram a mesma qualidade, do ponto de vista da variedade de recursos utilizados, da intensidade do impacto afetivo produzido ou da posição relativa no conjunto dos empregos de mesmo gênero." (2001:16).

Se assim é, procurar compreender o fundamento dos diferentes julgamentos sobre a *História* de Vieira, em diferentes tempos, é também um modo de indagar sobre a descontinuidade de elementos formais em um gênero – a história – que, à distância, parece relativamente estável e de longa duração. Por outro lado, essa indagação permite questionar a duração e as transformações formais de uma técnica que, reduzida a *uma* de suas várias codificações, passou a ser considerada antiquada ou mesmo "morta": a retórica.

Sendo Vieira autor de uma obra tão vasta e tão rica em sua articulação retórica e nos recursos da língua, é natural que sua fortuna crítica seja abundante. Não pretendo aqui fazer uma lista – ainda menos exaustiva – de comentadores, e sim apresentar uma leitura crítica de alguns juízos que formaram boa parte da opinião dos pósteros, e, em particular, os juízos sobre sua *História do Futuro* ou sobre o aspecto histórico da obra vieirina.

Por fim, é preciso lembrar que os juízos (como já visto no caso do processo inquisitorial) não são desvinculados das circunstâncias que os originaram: são emitidos e autorizados por

pessoas ligadas a *instituições*, com *interesses* e *finalidades* particulares[92]. Nem sempre os julgamentos sobre os discursos de Vieira foram fundamentados em análises formais (muitas vezes foram instrumento de crítica ao próprio Vieira, ou à Companhia de Jesus), e o próprio fato de não o serem explicita que o objeto de análise não é absolutamente 'objetivo' ou simplesmente material, mas que pode desempenhar diferentes *funções* quando situado num ordenamento diferente de compreensão – e de poderes. Mais que isso, explicita o fato de os juízos carregarem, eles mesmos, uma marca histórica reconhecível.

Efeitos de conservação

Pode-se supor que a "vitalidade" original dos escritos de Vieira estendeu-se ao menos até meados do século XVIII. As várias edições dos *Sermões*, e a edição do *Livro Anteprimeiro* da *História do Futuro* em 1718, com posteriores edições em 1755 (Lisboa), 1838 (Bahia) e 1855 (Lisboa), já são indício importante de que seu discurso ultrapassou o século a que inicialmente se dirigia.

As censuras dos qualificadores do Santo Ofício que constam da primeira edição do *Livro Anteprimeiro* evidenciam que Vieira contou com o reconhecimento de seu talento retórico e de sua erudição teológica, que o elevaram à condição de *auctoritas* da arte oratória e da doutrina católica[93]. A primeira qualificação, feita pelo Padre José de Souza, ressalta a agudeza na interpretação teológica das Sagradas Escrituras e do tempo:

> "Mas taõ agudo foy, & tam perspicaz o entendimento do seu Author, que dentro dos espessos rebuços das mesmas profecias, pode bruxulear os futuros; & porque desta sorte intellectualmete os vio, historicamente os escreve. Descreveo o futuro em historia, porque era já passado do seu discurso para o seu juizo, o que ainda he futuro para os nossos olhos". (*LA 1718*: 2)

[92] Esta tese não foge à regra: é requisito para obtenção do grau de Doutor em Letras em uma Universidade, e examina os conceitos de tempo e de história de Vieira em contraposição a uma determinada concepção de história como representação objetiva e de retórica como forma "morta".

[93] Não exploro aqui a diferença de tempo entre a data das censuras (1709) e a publicação do volume, por não dispor de juízos sobre o *Livro Anterprimeiro* além das qualificações do Santo Ofício. O que parece certo é que, para além das divergências no plano de ação institucional e política em relação ao Santo Ofício, Vieira estava alinhado, de modo ortodoxo, à doutrina católica pós-tridentina.

Tomando a *perspicácia* como instrumento de revelação, o censor compara Vieira a São João, autorizando-o a tratar do futuro em razão da luz de seu discurso, "passado para o seu *juízo*"[94]. Vê-se que a relação dialética entre *discurso* e *razão*, tão estreita no discurso de Vieira, ainda o é no discurso dos qualificadores, e que a relação teológica entre tempo e discurso, no modo em que a interpretava Vieira – que com *perspicácia* lia nos eventos os sinais de um discurso divino – era um modo de interpretação não só verossímil, mas exemplar. O aspecto teológico do discurso revelador – no caso de Vieira, comparado à própria Escritura Sagrada – é exaltado pelo qualificador de modo metafórico, em que as figuras *demonstram* a verdade que ilustram: o texto de Vieira cresce em efeito "como os circulos da agua quando lhe lançaõ a pedra, mais crescem, quanto mais se propagaõ, até que o ultimo vem a ser entre os mais o mayor" (*LA 1718*: sem numeração) – de resto, repetição de uma imagem já utilizada por Vieira no Sermão da Nossa Senhora do Ó[95].

A censura do segundo qualificador do volume, Padre Antonio de Santo Elias, é ainda mais veemente no reconhecimento da autoridade de Vieira: "basta serem suas [as obras], para virem qualificadas". Como o outro qualificador, este relaciona Vieira a São João, "Águia" do Evangelho, primeiro pela semelhança de visão do futuro – profética a de João, aguda a de Vieira – e depois pela promessa dos sete livros da *História do Futuro* como revelação apocalíptica[96]. Na sequência de imagens de encômio que usa o qualificador para compor o retrato de Vieira ("Aguia entre as aves, Sol entre os Planetas, Ouro entre os metaes, Rosa entre as flores, como a Palma entre as

---

[94] Nos tratados do século XVII, *perspicácia* é termo associado ao juízo, significando a capacidade intelectual de fazer definições, distinções e análises dialéticas. A *perspicácia* vem definida no tratado *Il Cannocchiale Aristotelico* de Emanuele Tesauro como um dos dois "talentos naturais" que compõem o *engenho* (o segundo talento é a *versatilidade*). Segundo ele, a perspicácia "penetra as circunstâncias mais distantes e minutas de cada assunto, como Substância, Matéria, Forma, Acidente, Propriedade, Causas, Efeitos, Fins, o Símile, o Contrário, o Igual, o Superior, o Inferior, os Sinais, os Nomes Próprios & os Equívocos: os quais se encontram envoltas e escondidas em qualquer assunto" (Tesauro 1670:83). Como veremos adiante, a doutrina de um "olhar interior" está no fundamento de toda a doutrina da *agudeza*.

[95] A metáfora factual, em que as coisas se apresentam como linguagem cifrada de uma escritura divina, fica evidente nessa imagem do Sermão: "Este effeito maravilhoso celebra muito Seneca no primeiro livro das suas Questões Naturaes, e d'elle aprenderam os philosophos o modo com que a voz e a luz se multiplicam e dilatam por todo o ar. Mas se a natureza na multiplicação e extensão d'estes circulos teve outro intento mais alto, sem duvida foi para nos declarar com a propriedade d'esta comparação o modo com que os O O dos desejos da Senhora, ao paso com que se multiplicavam, juntamente se estendiam. A Virgem Maria era o mar, que isso quer dizer Maria, a pedra era o Verbo encarnado, Christo: Petra autem erat Christus: o primeiro toque da pedra no mar foi quando o Anjo na embaixada à Virgem lhe tocou em que havia de ser Mãe (...). Sendo pois os O O dos desejos da Senhora uns circulos tão estendidos, como vimos, bem se infere quão dilatados seriam n'elles os circulos do tempo. Tão dilatados, que a roda do tempo póde comprehender em si a roda da eternidade". (Sermões X: 222-224).

[96] "(...) parece estou vendo nas sua maõ aquellas sete estrellas, que em outra divisou o Evangelista Aguia no livro das suas profecias: *Et habeat in manu sua stellas septem*. Porque se pelas mesmas se entendem os Doutores, tambem os sete livros, são luzidissimas estrellas deste animado Ceo." (LA 1718:2)

arvores, & como o Balsamo entre os aromas"), encontramos o modo de composição de metáfora que Vieira utilizava ostensivamente como prova em seus discursos:

> "O Balsamo purifica os corpos, & os conserva incorruptos ainda depois de falecidos, & defuntos; & o Padre Vieyra livrou da corrupçaõ a alma de muytos, & ainda estaõ fazendo os seus escritos os mesmos effeytos pelo abrazado, & fervoroso espirito com que falla em todos." (LA 1718:?)

A comparação se estende para provar que a obra de Vieira é bálsamo, porque produz os mesmos efeitos de conservação, revelando na semelhança com a coisa – bálsamo – a analogia com a Causa – Deus. É o mesmo tipo de razão que estrutura o discurso de Vieira, e os discursos que partilham de seu pressuposto retórico-teológico: o de que no reconhecimento das agudezas – tanto discursivas, nas Sagradas Escrituras, quanto factuais, nas Escrituras e no mundo – encontra-se a revelação da Verdade. E, no caso da *História do Futuro*, encontra-se a revelação das "verdades occultas, escondidas & enterradas ainda no abysmo do naõ ser, & no estado da futuriçaõ metidas": o Reino de Cristo consumado na Terra.

O enfático elogio dos qualificadores do Santo Ofício contrasta com as censuras recebidas da mesma instituição em 1667, que impuseram a Vieira privação para sempre de voz ativa e passiva, e do poder de pregar, e reclusão "no Colégio ou casa de sua religião, que o Santo Ofício lhe assinalasse"[97], além da proibição de tratar das proposições censuradas pela Mesa, que se referiam à matéria de sua *História do Futuro*. Nenhuma das censuras feitas a Vieira dizia respeito ao seu *modo de interpretar*; referiam-se à matéria não canônica (profecias de Bandarra) e ao consequente erro em sua interpretação profética na proposição do Quinto Império[98].

---

[97] Cf. "Sentença que no Tribunal do Santo Ofício de Coimbra se leu ao Padre Antônio Vieira" (*OE* VI:180).

[98] Mesmo levando em conta o fato de as censuras não terem recaído sobre o *Livro Anteprimeiro* (que provavelmente nem passou pelas mãos dos inquisidores durante o processo), é fato que o "pensamento de livro" sobre o Quinto Império foi reprovado naquele tribunal, e suas proposições censuradas em termos bastante duros com seu autor: "tudo é temerário, escandaloso, *piarum aurium* ofensivo, e errôneo, como contra a Sagrada Escritura explicada conforme o comum sentido dos Santos Padres, se deixa bem entender que o faz [Vieira, o réu] por sentir mal das mais acertadas e verdadeiras doutrinas da Igreja Católica querendo introduzir nela outras contrárias, e novas opiniões." (3º Exame. Autos:84) A leitura dos *Autos* levando em conta a situação política de Portugal durante o mesmo período sugere que o processo foi o meio 'oportuno' encontrado por adversários de Vieira para afastá-lo de seu campo de ação e destituí-lo de seu prestígio como orador e como valido. Vieira alega, durante o processo, que as *Trovas* de Bandarra contariam com uma aprovação tácita do Tribunal (que não censurara outras obras que as citavam); e deixa transparecer em algumas cartas que tanto a relação de desavença com os dominicanos quanto suas relações políticas na corte haviam criado uma situação em tudo desfavorável à sua causa. A sentença final de seu processo apresenta censuras que dizem respeito à doutrina, mas não à forma de interpretação. De fato, passado o período de desfavor político, Vieira não só obteve o perdão das penas como também o breve papal que o isentava da jurisdição do Santo Ofício de Portugal.

Tanto é assim que, após o perdão das penas, Vieira seguiu adiante com a defesa de seu Quinto Império em cartas e sermões, e principalmente com a composição de um grande tratado. A recuperação do velho prestígio de pregador não só permitiu que a obra parenética de Vieira viesse a ser cuidadosamente editada por ele mesmo, como possibilitou o trabalho de elaboração, na forma de tratado, de praticamente todas as questões assinaladas no plano da *História do Futuro*[99].

Depois do processo inquisitorial, Vieira voltou a ser aplaudido nos púlpitos de Portugal e Roma, embora não contasse mais com o prestígio político nem o poder diplomático que possuía nos tempos de D. João IV. Pregou na corte da Rainha Cristina da Suécia, e foi recomendado pelo Geral da Companhia de Jesus, João Paulo Oliva, para pregador do papa. Por fim, tornou-se Visitador da Província do Brasil. Se o retorno de Vieira à vida pública deveu-se seguramente ao favor político[100], o reconhecimento e a fama que alcançou certamente consolidaram-se pela autoridade doutrinária e pela habilidade retórica do próprio jesuíta. Se não conseguiu chegar ao lugar estratégico que talvez esperasse (a privança com o rei D. Pedro II e o poder de interferência direta nos negócios de Estado, que nunca mais alcançou), contou com o prestígio do púlpito e com a edição quase completa de seus sermões ainda em vida.

Não apenas as narrativas biográficas, mas principalmente a correspondência de Vieira atestam que o emprego que fez de sua erudição e talento retórico e político conquistou tantos admiradores quanto inimigos. As críticas que Vieira recebeu de seus contemporâneos – religiosos, inquisidores, cortesãos e "anônimos" – foram, em sua maior parte, ataques contra sua ação política, e mesmo ataques ao que seria uma conduta indecorosa para um padre. A vaidade, a ambição e as "maquinações" foram algumas dessas acusações nada infundadas e, em seu espírito decididamente jesuítico, Vieira fazia "da tentação remédio" [101], justificando possíveis erros com a razão da Providência. Porém, as acusações mais perigosas, que colocavam em risco sua posição,

---

[99] No tratado *Clavis Prophetarum* Vieira exclui apenas 9 das 59 questões do plano da *História do Futuro*. Elas correspondem às questões relativas ao lugar em que se fundaria o Quinto Império e à pessoa que seria o primeiro imperador temporal do mesmo. Coincidência ou não, são as últimas questões planejadas para a *História do Futuro*, o que deixa alguma dúvida em relação ao "abandono" da hipótese de um imperador português – sabe-se, pelo testemunho do Padre Bonucci, que Vieira teria deixado incompleto o tratado no momento de sua morte.

[100] João Lúcio Azevedo atribui tanto a "solução" do processo de Vieira quanto o perdão das culpas às mudanças na situação política de Portugal, com o afastamento de D. Afonso VI do trono. Quanto a ida à Roma, cita em sua *História de Antônio Vieira* cartas que negociaram a saída do jesuíta do Reino para, em Roma, buscar a revisão de seu processo (a que renunciou, provavelmente por motivações políticas), contentando-se com o breve papal que o isentou da jurisdição da Inquisição (Azevedo 2008:122-136).

[101] O Sermão da Primeira Dominga da Quaresma, pregado na Capela Real, de 1655 é grande exemplo de "desengano do discurso": ao pregar sobre as tentações do deserto, Vieira diz que se o diabo faz do remédio tentações, é preciso fazer "das tentações remédio". (Sermões III: 383-415)

eram aquelas em relação à doutrina. É o erro de doutrina o motivo formal de seu processo na Inquisição; é o erro de doutrina que poderia retirar de Vieira o seu único instrumento de ação: a palavra. Na já citada carta ao Padre Jácome Iquazafigo (1686), Vieira fala justamente desse tipo de perseguição:

> "Em Roma pregou [ele, Antônio Vieira] à Majestade da Rainha da Suécia (que o fez seu Pregador) as *Cinco Pedras de David*, que dali seis anos estamparam-se em Madrid. E passando a Lisboa, para onde (como é de costume) retornam, para se rever, todos os livros que vêm de fora, e sendo enviadas as ditas Pedras a um Qualificador da mesma ordem [dos Dominicanos] censurou-as com nome de *Opus putridum* e condenou nelas trinta e cinco proposições, que foram defendidas com uma doutíssima apologia do R.P.D. Rafael Bluteau, Doutor na Sagrada Teologia e Qualificador do Santo Ofício. E, estando parado aquele livro, e sem correr, veio de Roma ordem de Sua Santidade para que nenhum livro do P. Antônio Vieira estampado em outra parte com as licenças ordinárias se pudesse impedir." (*Cartas do Brasil*:271).

O Padre André de Barros (1675-1754), em seu retrato encomiástico, faz uma lista de contemporâneos admiradores da oratória de Vieira – admiração que a abundante circulação das mesmas obras pode confirmar. Barros também comenta a "grande admiração" que o tratado *Clavis Prophetarum*[102] teria suscitado entre os censores, e o descreve como obra

> "em tudo suma. Na empresa, ou matéria, na profundidade, na agudeza com que sobe à inteligência das Escrituras, na lição dos Santos Padres antigos, na dos modernos, na erudição vasta, rara e esquisita, na Cronologia, nas Histórias, na notícia das Heresias, e Concílios, na viveza com que responde às opiniões contrárias, na firmeza e clareza com que funda as suas, nos lumes ou luzes novas, que por tudo difunde: assim se remonta, como Águia, e tomou tão sublime vôo, que à vista dessa obra tudo o mais que comunicou ao público é uma pequena Estrela em comparação do Sol" (Barros, 1746 vol. V:629)

O juízo absolutamente positivo de André de Barros, confrade e admirador de Vieira, ressalta não apenas a vasta erudição do autor da *Clavis*, como também sua *agudeza*. Esta eleva a inteligência das Escrituras ao "sublime vôo", em que difunde as "luzes novas" como o Sol. Barros utiliza uma série de imagens que não deixam de aludir a episódios biográficos, como quando diz que "Não puderam deixar de reconhecer as luzes do seu Sol outras Estrelas do Céu Dominicano",

[102] Não é possível saber ao certo a que escrito específico se referiam as opiniões citadas – se a capítulos do tratado *Clavis Prophetarum*, se a cópias ou resumos. O que é certo é que se tratava de escritos sobre o Quinto Império.

em clara alusão à polêmica suscitada com a pregação do Sermão da Sexagésima sobre o estilo "apostilado"[103].

A semelhança das imagens nos discursos encomiásticos é quase monótona: Vieira é "águia", "ilumina", "vê" e "revela" com a agudeza de seu discurso. São imagens ligadas, literalmente, a um modo de *ver*: é como se Vieira visse além das próprias coisas e seu discurso ultrapassasse as próprias palavras.

Uma crítica contundente ao estilo – e à matéria e à ação – de Vieira foi publicada ainda no século XVIII, e promovida pelo que foi, talvez, o maior adversário dos jesuítas – o Marquês de Pombal. Trata-se da *Deducção chronologica, e analytica* (1768), assinada por José de Seabra da Silva[104]. É evidente a motivação política de sua crítica, voltada não apenas contra Vieira, mas contra toda a Companhia de Jesus, como justificação de sua expulsão do Reino de Portugal. Além de qualificar Vieira como *impostor* (*Coleção das Provas*, Prova XLV), o autor do texto critica com veemência a ação política de Vieira e do projeto da Companhia de Jesus, e suas proposições proféticas:

> "No Governo delRey D. João IV. Jesuítas sorprendidos da repentina, e não esperada Acclamação deste Soberano, recorrem às suas maquinas, e artificios. Abusão da credulidade da Corte, dando a entender que a Companhia era a mais empenhada na Acclamação delRey. (...) E formão huma Collecção de imposturas, e superstições para inspirar no Reyno o Fanatismo. E depois põem em campo o seu façanhoso P. Vieira com novas Profecias, e predições." (Seabra da Silva: 295)

Esta obra testemunha o poder do Marquês de Pombal, talvez o principal responsável pela expulsão dos jesuítas do império português em 1759 e o consequente fechamento de seus colégios. Essa ação política teve impacto significativo na vida cultural do reino: abandonou-se o programa de estudos utilizado nos colégios da Companhia de Jesus – o *Ratio Studiorum* – e teve

[103] Vieira a comenta na "Carta apologética ao Padre Jácome Iquazafigo", explicando que é o estilo "em que se tomam muitos assuntos, e nenhum se segue de modo que possa persuadir", usado pelos "padres dominicanos de Portugal". (*Cartas do Brasil*: 269).

[104] José de Seabra da Silva, *Deducção chronologica, e analytica parte primeira, : na qual se manifestão pela successiva serie de cada hum dos reynados da monarquia portugueza, que decorrêrão desde o governo do senhor rey D. João III até o presente, os horrorosos estragos, que a Companhia denominada de Jesus fez em Portugal, e todos seus dominios por hum plano, e systema por ella inalteravelmente seguido desde que entrou neste reyno, até que foi delle proscripta, e expulsa pela justa, sabia, e providente ley de 3 de setembro de 1759* (1768).

início um movimento de laicização do ensino, quando professores leigos foram chamados a ocupar o espaço deixado pelos jesuítas.[105]

Uma das obras que vieram a ocupar esse espaço impreciso da formação da gente de letras do reino foi o *Verdadeiro Metodo de Estudar* (1746) de Luís António Verney, que teve notável circulação no século XVIII – menos pelo número de edições que pela acesa polêmica que inspirou[106]. Nessa obra, organizada como uma série de cartas, mas de caráter claramente didático, Verney comenta tanto os sermões de Vieira como a *História do Futuro* e a *Clavis Prophetarum* (o autor se refere ao "preambulo"; provavelmente se referia apenas ao *Livro Anteprimeiro* que anunciava o conteúdo da *Clavis*) como contra-exemplo de boa retórica. Depois de fazer um resumo das proposições da *História do Futuro*, Verney apresenta suas conclusões:

> "Eu nam entro aqui a disputar, se estes fundamentos, (nam falo das-escrituras, pois é loucura persuadir-se, que falam em tal materia) sejam bastantes, para afirmar tal paradoxo: é bem claro, que isto tem aparencias de comedia; e bem parece obra feita, para divertir o tempo. Mas aindaque fose verdade, que as conquistas feitas, estivesem tam distintamente profetizadas, na Sagrada escritura; e despois do-suceso se-intendesem; fica em pé a dificuldade, de tirar da Escritura, as conquistas futuras, deste novo Imperador. E quanto aos expozitores que ele aponta, e às profecias destes modernos, em que se-funda; creio nam faremos injuria ao P. Vieira, se nos-rirmos de todas estas provas, esperando, que as-procure mais fundadas. Mas o que digo a V. P. é, que na dispozisam deste livro preambulo, se-ve o estilo do P. Antonio Vieira: porque tudo prova com a Escritura. Ainda as coizas mais triviais, as profanas, e a mesma justisima exaltasam de D. Joam IV. Ele as-quer provar aos Espanhoes,

[105] A questão da mudança nos padrões de formação a partir das políticas de Pombal é de grande importância para a compreensão dos ordenamentos do saber, mas ultrapassa os limites deste trabalho. Consultei os trabalhos de Maciel e Shigunov (2006), Menezes (2000) e Lopes, Faria Filho e Veiga (orgs.) (2000).

[106] Segundo António Banha de Andrade (*Verney e a Cultura de seu tempo*), o livro teve três edições em cinco anos, e sua circulação clandestina em Portugal gerou uma polêmica que ficou registrada nos vários folhetos clandestinos que se imprimiram apoiando ou rejeitando o método. Parte do trajeto filológico dessa obra foi descoberto a partir de documentos inquisitoriais; em alguns casos o editor dá indícios do interesse suscitado pela obra, ao declarar que "mandara dar ao prelo sem as ditas licenças os tomos do *Novo Método de Estudar*, que lhe parece seria o número de oitocentos, a qual impressão mandou fazer por ver a grande estimação que tinham nesta Corte, e que os Estrangeiros vendiam alguns por alto preço e se querer, por este modo, utilizar do lucro e produto deles, sem que tivesse outro algum fim mais do que o que acaba de dizer." (Apud: Payan Martins, 1997). Quanto à associação de Verney ao projeto de reformas pombalinas, Breno Ferraz Leal Ferreira, em sua dissertação sobre o *Verdadeiro Método de Estudar*, discute essa aproximação, concluindo que "A análise do pensamento político de Verney (...) sugere a existência de uma distância entre os preceitos que defendeu – uma concepção de Ética adequada aos propósitos da religião – e a teoria política da época pombalina, e até mesmo em obras escritas no mesmo contexto do Verdadeiro método de estudar (...). Isso pode ser observado na carta sobre Física, na qual aponta os principais empenhos do filósofo, e nada indica uma proposta de separação nítida entre Filosofia e Teologia. Ao contrário, o que almejava era uma maneira pela qual ambas fossem conciliadas, de modo a impedir a total autonomização da primeira em relação à segunda." (Ferreira 2009: 150).

com as Escrituras. O prior é, que pola major parte, funda-se em palavrinhas da-Vulgata. E este é mui mao modo de interpretar: porque nam tendo Deus falado em Latim, mas em Ebraico, Caldaico, e alguma coisa em Grego; é necesario saber estas linguas, para alcansar, a verdadeira inteligencia do-original." (Verney:207)

É flagrante o abismo que separa a razão de Verney da razão de Vieira: se para este a Providência se manifesta nas próprias palavras (como no sermão da Nossa Senhora do Ó, em que a etimologia do nome Maria 'migra' providencialmente do hebraico para o latim para ser o "mar" que recebeu a pedra "que era o Verbo encarnado", gerando a multiplicação de círculos na água, "os O O dos desejos da Senhora", ou no Sermão de Santo Antônio aos Peixes, em que significa *Domina maris*: "Senhora do mar"), para aquele a Vulgata é literalmente vulgar: palavrinhas que não atingem a "verdadeira inteligência do original", porque seu original é uma palavra escrita no papel, e não o Verbo divino. Para Vieira, as línguas e a própria diferença entre as línguas são providenciais: em sua demonstração da "essência de Deus" na perfeição de uma letra – O –, diz que

"Apareceu Cristo Senhor nosso ao Evangelista São João na primeira visão do seu Apocalipse, e disse-lhe: *Ego sum Alpha, et Omega, principium, et finis* (...). Alfa e Ômega, são a primeira e última letra do Alfabeto Grego, o qual começa em A e acaba em O; e esta foi a razão e o mistério por que sendo Cristo Hebreu, e S. João também Hebreu, não lhe falou o Senhor em Hebraico, senão em Grego; porque o Alfabeto Grego acaba em O, e o Hebraico não. (...) O Senhor usou do Grego, sendo estranho, e deixou o Hebraico, sendo natural e da própria língua; porque para significar na última letra o mistério da reparação, enquanto o mesmo Cristo é fim, só o O tinha propriedade e semelhança. E esta semelhaça em que consiste? Consiste em que a figura do O è circular- e assim como o O é um círculo, assim o mistério da encarnação foi outro círculo. (...)

O Pai Deus de tal maneira concebeu o Filho Deus, que encerrou nele toda a sua Essência em uma palavra; e a Mãe Virgem de tal maneira concebeu ao Filho Homem que encerrou nele a mesma essência em uma letra: a palavra é o Verbo, a letra é o O: *Cui littera Verbum est*." (*Sermões* X: 214).

É curioso, no entanto, que a dessacralização da linguagem em Verney não torna seu estilo formalmente diferente daquele de Vieira. Na "Carta Quinta", sobre a Retórica, Verney usa a imagem do universo – a mesma utilizada por Vieira no Sermão da Sexagésima – para ilustrar o que entende por boa disposição do discurso:

> "Os astros, que compoem a beleza do-Universo, nam tem em si mesmos, beleza alguma: mas a proporsam os-faz vistozos. Quem vise a Lua de perto, acharia um globo, sem diversidade alguma deste terrestre: o mesmo digo, dos-outros planetas opacos. Quem examináse de vizinho o Sol, nam veria mais, que uma fogueira: o mesmo digo, dos-outros igneos. Mas todos estes vastos globos, postos na sua justa proporsam, fazem tal efeito, mostram tam extraordinaria beleza; que é um famozo argumento, para ver, a suprema mam que os-criou. O Sol posto no-centro do-Universo, segundo a ipoteze (que agora suponho) de Copernico, dá luz aos mais planetas, alma ao Mundo, vigor à terra, utilidade aos omens, e gloria ao seu criador. Se se-chegáse mais vizinho a nós, queimaria tudo: e acabava-se o Mundo. E eisaqui o efeito, da-boa proporsam e ordem." (Verney:126)

Também a ordem celeste foi modelo para Vieira. No Sermão da Sexagésima, "o mais antigo pregador que houve no mundo" é justamente o céu: "As palavras são as estrelas, os sermões são a composição, a ordem, a harmonia e o curso delas". O jesuíta via no céu o modelo de disposição perfeita, porque falava a sábios e ignorantes, de modo conveniente[107]. Como as estrelas do Sermão da Sexagésima – "muito distintas e muito claras" – eram o modelo do discurso de Vieira, os planetas, a Lua e o Sol de Verney eram o modelo de disposição do discurso a partir dos mesmos princípios – de proporção e ordem –, mas aplicados a um *outro* modelo de proporção e ordem que, se não se distanciava na forma, já se afastava no fundamento metafísico do discurso: se para Vieira o universo criado *fala* através das coisas, para Verney as coisas criadas oferecem imagens, comparações e modelos, mas não são, elas mesmas, parte de um discurso misterioso[108].

Para Verney, a linguagem e a retórica são dissociadas – ao menos substancialmente – da metafísica e da teologia – embora ele continue a reconhecer na retórica o principal instrumento

[107] Adiante, no sermão, Viera explica: "O estilo pode ser muito claro e muito alto; tão claro que o entendam os que não sabem, e tão alto que tenham muito que entender nele os que sabem. O rústico acha documentos nas estrelas para sua lavoura, e o mareante para sua navegação, e o matemático para as suas observações e os seus juízos. De maneira que o rústico e o mareante, que não sabem ler nem escrever, entendem as estrelas, e o matemático que tem lido quantos escreveram não alcanca a entender quanto nelas há." (Sermões I :18)

[108] Seria possível, em uma análise apressada, condenar a aparente contradição do discurso de Verney, como já foi inúmeras vezes assinalada a suposta contradição do discurso de Vieira: um e outro utilizam tropos e figuras como ornato, e censuram o uso inadequado e excessivo desses recursos retóricos. Aqui cabe ressaltar um aspecto fundamental das duas críticas: o critério de adequação, ou *decoro* – e neste aspecto tanto Verney quanto Vieira se mostram particularmente atentos ao *sentido* atribuído a cada recurso utilizado. Ironicamente, mesmo criticando duramente a oratória de Vieira, Verney não deixa de fazer exatamente o mesmo tipo de crítica à afetação em voga em seu tempo: "Dirmeám, ja mo-diseram alguns, que este discurso é dirigido, a introduzir um estilo afetado nas conversasões; e carregar todos com o pezo, de falar por-tropos e figuras: nam proferir discurso, que nam seja segundo as regras da-arte: cuja afetasam é pior, que falar sem Retorica. Mas esta objesam é igualmente distante, da-boa razam, que do-meu intento; e é unicamente fundada, em nam saber, que coiza é Retorica." (Verney:127).

da Teologia[109]. O estilo de Vieira é condenado juntamente com o estilo de todos os oradores de Portugal e da Espanha, quando comparado ao estilo dos oradores italianos (comparação que será reiterada pouco mais de dois séculos mais tarde por António José Saraiva, que confronta o discurso engenhoso de Baltasar Gracián ao de Matteo Peregrini). Assim como o estilo, a *História* de Vieira é igualmente rejeitada por Verney, que a lê como uma "chimera mui bem ideiada" escrita no "infeliz estilo daquele tempo, que nam conhecia, outro gosto de Eloquencia" (Verney:213). É interessante observar que Verney, mesmo desclassificando a *História do Futuro* de Vieira como gênero histórico, não deixa de recomendar para os jovens estudantes uma cronologia com cálculos semelhantes àqueles do jesuíta nos capítulos iniciais da mesma *História do Futuro*:

> "Basta apegar-se ao calculo mais recebido e comum, que poem a vinda de Cristo no-ano 4000 da-criasam do-Mundo: a que chamam o calculo de Usserius, por-ser este autor, o que o explicou melhor. Aqui pois é necesario ler, em um breve compendio, a serie dos-tempos, desde o principio do-Mundo, até agora: notando os maiores sucessos, em que ano acontecèram: v.g. Diluvio de Noé, Vocasam de Abram, Saida dos-Ebreos do Egito, Destruisam do-primeiro Templo de Jeruzalem, Vinda de Cristo, Paz da-Igreja &tc." (Verney:89-90)

A Criação como início da história não é absolutamente colocada em discussão; o que Verney critica é a possibilidade de se chegar à inteligência do fim da história seguindo uma razão discursiva. A cronologia era, para Verney, um dos instrumentos para *situar* os textos: era puro decurso, um acontecer onde deveriam ser situados e construídos os objetos do saber.

Vê-se que a distância que separa Verney de Vieira não é um intervalo cronológico que separa o pensamento moderno de um pensamento iluminista, mas uma sutil mudança na concepção daquilo que é a matéria da retórica e da história: a palavra e o tempo. Diante da palavra dessacralizada e do tempo da perspectiva humana, Vieira nada teria a dizer com sua *História*.

Já mais afastado no tempo da polêmica e das disputas de poder dos jesuítas no período pombalino, o *Discurso historico e critico acerca do Padre Antonio Vieira*, escrito por D. Francisco Alexandre Lobo, bispo de Viseu, e publicado em 1823, apresenta também uma dura crítica ao modo como Vieira interpreta a história em seu *Livro Anteprimeiro.* A crítica não é de teor político, mas metodológico:

[109] "A Teologia tem necesidade dela; porque (como adverte um omem douto) nam pode explicar as verdades espirituais, que sam o seu objeto, senam vestindo-as de palavras sensiveis, com que as-persuada." (Verney:126).

> "Da História do Futuro não ha que fallar, porque não he propriamente historia, he uma adivinhação, uma conjectura, uma predicção atrevida, antes um monstro, de que não he acertado tirar prova alguma, ou contra ou a favor dos talentos historicos d'aquelle, que a compoz."
>
> "A Historia do Futuro não he senao um vaticinio argumentado d'aquellas victorias, conquistas, felicidades Portuguezas, que Vieira promettia a si e aos outros no seu decantado Quinto Império do Mundo. O empenho era extravagante e temerario: mas podia nascer de enganado amor da Patria." (p.68)

Fica evidente, deste julgamento, que a concepção de história de Vieira também não era partilhada por seu crítico, que sequer a reconhece no *Livro Anteprimeiro*. Os comentários de Alexandre Lobo, em tudo diferentes das críticas de José Seabra da Silva, não são levianos, porque a rejeição do objeto é coerente com os pressupostos da leitura do crítico: a da autonomia do *estilo* em relação à matéria. Isto permite a Alexandre Lobo elogiar a "variedade", "copiosidade" e "viveza de estilo" (1823:69) dos sermões de Vieira, reconhecendo sua força persuasiva e, ao mesmo tempo, criticar o mesmo estilo por exagero e extravagância, no momento em que o confronta com um estilo ideal, "clássico". É o pressuposto de um estilo *ideal* a ser alcançado, em vez de um *modelo* a ser aplicado, que distingue essencialmente a natureza da leitura de Lobo do discurso de Vieira.

Essa autonomização do estilo na leitura de Lobo encontra correspondência na autonomização da própria matéria histórica, que não leva em conta o decoro dos diferentes gêneros. Ou seja: opúsculos, cartas, sermões e história são lidos em relação a um mesmo *ideal* de representação:

> "He bem para notar com effeito em todos e qualquer d'estes Opusculos o cabal conhecimento da materia, a justeza e disposição das partes, a perspicuidade do todo, e o judicioso do estilo, em que são lançados. (...) Os ornatos excluem-se; não há digressões ou largas ou inuteis; não ha palavras sobejas; não ha em summa mais, do que boa razão, offerecida com propriedade, perfeita clareza e gravidade." (1823:67)

Nesta interpretação, a matéria histórica também é autônoma, conteúdo à espera de uma forma adequada. É neste sentido que os opúsculos e cartas são, no julgamento de Lobo, o primor do estilo de Vieira, enquanto a *História do Futuro* é lida como um deslize daquela brilhante arte de

escrever. Trata-a como um objeto inadequado tanto do ponto de vista da matéria como do ponto de vista do estilo.

Essa inadequação pode ser lida como evidência de que uma modificação profunda no sentido da linguagem tinha tomado lugar no século que separava Alexandre Lobo das censuras que autorizaram a publicação do *Livro Anteprimeiro*. Lobo não deixa de reconhecer o poder persuasivo dos sermões de Vieira, e aponta elementos retoricamente eficazes, mas não deixa diminuir o prestígio de Vieira com a desqualificação de seu público. A citação é longa, mas útil para evidenciar algumas continuidades na cultura das belas-letras em Portugal (como a autoridade retórica de Cícero), como também para demonstrar que uma série de recursos retóricos utilizados por Vieira já eram recebidos, no tempo de Alexandre Lobo, de modo diverso:

> "(...) era o seu talento muito inferior, como já insinuei, ao de Marco Túlio. (...) Na força porém, de convencer, na solercia de refutar, na variedade e verdade das Sentenças, no sal de grande parte das facecias, na viveza e claridade de estilo, não podia ir Cicero, nem certamente foi, adiante de Vieira. (...) He certo que ou a extravagancia, ou a exaggeração das emprezas de Vieira, diminuem muito o poder da sua viveza de estilo para a convicção; mas deixamos agora a realidade do effeito, e consideramos sómente a falculdade de o produzir.
>
> Ainda nos Sermões, a que cabe maior censura, poucos são os que não offerecem um ou outro pedaço insigne, de que se infere com magoa o que podia fazer, mas não fez, aquelle feliz engenho. Os exordios pela maior parte ganhão attenção, pela substancia do que se faz esperar, declarada com grave comedimento. As proposições são breves e claras, sem o affectado, que desfigura as dos melhores Prégadores de França, e se repara ainda mesmo nas de Cicero. (...)
>
> Mas o certo he, que na maioria o desenho e a execução differem largamente d'esses poucos [sermões] escolhidos. Não se propoem Vieira de ordinario mais que agudas extravagâncias, paradoxos insensatos, que provocão a riso, se não he á indignação. Os seus argumentos por consequencia necessaria não passão de empenhos futeis, apenas dissimulados com fragil apparencia. A Santa Escriptura he obrigada, he forçada, he arrastada a servir a estas ridiculas emprezas: sem attenção ao seu verdadeiro sentido, sem respeito á sua dignidade. (...)
>
> O máo gosto dos ouvintes, a practica geral dos Oradores Portuguezes contemporaneos, forão certamente a principal causa dos mallogrados talentos de Vieira para o ministerio do Pulpito; mas não forão a unica. Como o reformou (e não ha duvida que o reformou) em linguagem, pudera reformal-o, com vagar e prudencia, na substancia das coisas. Conhecia as regras de

> Aristoteles e Quinctiliano, tratava os Padres de eloquencia mais judiciosa, prezava os escriptos Oratorios de Cicero, o seu bom entendimento por si só era capaz de o dirigir ao melhor; porque preferio a falsa gloria de inepcias, acceitas em tempo corrupto, á solida e duravel de trazer o ministerio Evangelico á compostura e santa efficacia, de que o tinhão desviado o erro e a ignorancia? Mas em Vieira è a nimia condescendencia com os seus máos juizes, á fraqueza de se deslumbrar com presentes e despreziveis louvores, ajuntou-se a propensão infeliz á singularidade, e com ella o desejo de parecer novo, inaudito, original. (1823:70)

Alexandre Lobo separa, em sua crítica, a "realidade do efeito" da "faculdade de o produzir". É preciso lembrar que, na ordem retórico-teológica do discurso de Vieira, o efeito é o *fim*, a finalidade da faculdade; pensar, portanto, na pregação sem pensar na conversão não é, para o jesuíta, nem lógico nem útil, porque são os dois lados da mesma operação. São também inseparáveis, no discurso de Vieira, a substância e o estilo, porque o estilo é efeito e prova de sua Causa: o substancialismo da linguagem, concebida teologicamente, articula a *inventio* e a *elocutio* a partir do mistério pressuposto em sua origem, que o discurso aspira revelar[110]. Daí o valor do *desempenho*, lido no século XIX como "agudas extravagâncias" e "paradoxos insensatos", que "forçam" as Escrituras a "servir a estas ridículas empresas". Tratadas como figuras de elocução, ornamentos aplicáveis a um discurso 'puro' subjacente, a profusão de imagens agudas utilizadas por Vieira passaram a ser interpretadas como 'florilégio', um armazém de recursos ornamentais fora de moda.

As distinções apontadas por Alexandre Lobo são cruciais, e reaparecem em leituras posteriores da obra de Vieira. Quase cem anos mais tarde, ao editar os primeiros capítulos inacabados da *História do Futuro* (até então inéditos), João Lúcio Azevedo apresenta uma crítica semelhante à de Lobo no julgamento, porém mais branda nos argumentos:

> "(...) são muito para se lêr e compulsar as páginas originais, e certamente regalo para o escritor desejoso de penetrar os modos de trabalho de um tão notável cultor das letras. Menos interêsse terão os fragmentos como trechos de filosofia da história, quando desde que Vieira nela aventurou seus passos, enredados na educação teológica do seu século e em

[110] O *substancialismo* da linguagem de Vieira é crucial para a inteligibilidade de seu discurso, mas começou a ser discutido apenas a partir dos anos 1990 com os trabalhos pioneiros de João Adolfo Hansen e Alcir Pécora. Seus pressupostos são discutidos na Parte 2 desta tese.

preconceitos pessoais, tantas aquisições nêste ramo do saber humano tem feito a crítica, e a investigação dos factos que ela ilumina." (Azevedo 1918:10)

Azevedo, ele mesmo estudioso da história e autor da biografia de Vieira que até hoje é considerada pela maior parte dos críticos[111] a mais completa e bem-documentada (*História de Antônio Vieira*, editada em dois volumes, o primeiro de 1918 e o segundo de 1921), trata a *História do Futuro* como uma espécie de fóssil do gênero: uma forma extinta, superada pela evolução da crítica a ele contemporânea. Tratando os fragmentos como "mimo aos que estudam nos mestres a boa linguagem portuguêsa", João Lúcio Azevedo reconhecia neles um alto valor filológico, mas não histórico. As razões encontram-se em sua *História de Antônio Vieira*:

> Por tudo se vê que, conquanto as opiniões de Vieira [relativas ao Quinto Império] possam parecer insensatas, não se afastava ele em demasia da corrente do pensar do seu tempo. O período em que vivia o jesuíta era agitado por um marulhar de aspirações vagas, em que as almas incertas do porvir buscavam seu rumo. Não as podia satisfazer a ciência incompleta, a filosofia incoerente, a religião em debates, que o tempo lhes oferecia. Cada um forcejava por descobrir a seu modo o segredo, que sempre atraiu o homem, da direção do mundo e da finalidade da vida." (2008 II:35)

A "insensatez" de Vieira e de seus contemporâneos que aguardavam prodígios messiânicos e milenaristas é justificada, por Azevedo, por defeitos do "pensar de seu tempo": ciência incompleta, filosofia incoerente, religião em debates. Neste aspecto, fica claro que a ciência tembém é concebida, por Azevedo, como ideal ou autônoma, *incompleta* no tempo de Vieira.

Aquela história do Quinto Império que estava morta, "sepultada em uns autos de heresia" (Azevedo 1918:10) foi mais tarde elevada poeticamente à condição de monumento de cultura por Fernando Pessoa, no livro *Mensagem*. Evocando as promessas de um Portugal grandioso na terceira parte do livro (intitulada "O Encoberto"), Pessoa dedica a Vieira (como a Bandarra) um dos "Avisos", em que confere ao jesuíta o título de "imperador da língua portuguesa".

O caráter monumental da obra vieirina já havia sido apontado por Alexandre Lobo, a despeito das já citadas críticas. Lobo admira Vieira não por sua erudição teológica e menos ainda

[111] É importante lembrar que, além de editor de trechos inéditos da *História do Futuro*, João Lúcio Azevedo foi o editor de três volumes das *Cartas* de Antônio Vieira, que incluiam muitas cartas inéditas. A biografia por ele preparada reflete o conhecimento dessa mole de documentos.

por sua *História*, mas "pelo rico thesoiro da Lingua propria" que, na abundância de seus escritos, ele lia como um armazém de todas as possibilidades da língua:

> "Porém se por um extravio (muito para lastimar!) Vieira não deixou aos seus Compatriotas um brazão mais honrado da Oratória Christãa; deixou-lhes sempre (...) um monumento admirável da propria linguagem no corpo completo de suas Obras. Se o uso da nossa lingua se perder, e com elle por acaso acabarem todos os nossos escriptos, que não são os Lusiadas e as Obras de Vieira; o Portuguez, quer no estilo de prosa, quer no poetico, ainda vivirá na sua perfeita indole nativa, na sua riquissima copia e louçania. (...) Elle empregou a linguagem culta e publica, e também a familiar e domestica; fallou a dos negocios, a da cortezia, a das artes, a dos proverbios: e como tratou tantos e tão diversos assumptos, póde afirmar-se, fora da hyperbole, que em suas composições a resumio toda inteira com felicidade singular." (1823:70)

Mesmo acompanhada da crítica ao *estilo*, que a crítica beletrista separa da linguagem[112], não surpreende o fato da obra de Vieira ter sido (e continuar sendo) exaltada muito além de seu tempo como um monumento da língua portuguesa e, dentro dos projetos nacionalistas dos séculos XIX e XX, um monumento das nacionalidades portuguesa e brasileira – esta, construída retrospectivamente, e ironicamente, mesmo na obra de um incansável defensor do projeto teológico-político de um império português que se estendesse por nada menos que toda a extensão da Terra. Vê-se que os "efeitos de conservação" das palavras de Vieira, que os censores auspiciavam ao ler o *Livro Anteprimeiro*, tornaram-se efeitos de conservação não mais das almas, mas da própria língua, ou de um passado nacional romanticamente idealizado.

Quanto à *História* de Vieira, lida como quimera, ou fantasia irrealizável, ou como "monstro", perdeu seu lugar entre os discursos sobre a inteligibilidade dos tempos. Fora da perspectiva da eternidade de Deus, a quem "todos os futuros são presentes" (1976:67), a *História do Futuro* tornou-se um paradoxo ineficaz.

Separada a retórica da história, o estilo da linguagem, e até mesmo a obra do homem[113], a análise anatômica da obra de Vieira converteu uma prática letrada em *corpus* literário: um

---

[112] "Em pontos de estilo [Vieira] não deve, nem pôde ser unico; mas nos de linguagem, não receio dizer que sim."(Lobo 1823:70).

[113] Condenando a matéria e o estilo de Vieira em favor de um estilo "clássico", Verney poupa o homem, destacando-o de sua obra: "Mas sempre devo declarar-lhe, que o juizo que formo das obras, do P.Antonio Vieira; deve ser intendido, com todo o respeito devido, à sua memoria. Eu estimo muito este Religiozo, polas suas virtudes, e capacidade. Vejo nas suas cartas retratado, um animo grande: um dezinteresse nobre: uma viva paixam polos

magnífico conservatório de figuras e palavras disponíveis para a composição de um grande monumento à língua e à nacionalidade. A exaltação de Vieira nas academias e nas homenagens, como as do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia[114], mostram que sua obra, dissociada dos fundamentos metafísicos e retóricos de sua composição, passou a ser *lida* diversamente: a retórica como *l'art pour l'art* e emblema de riqueza cultural, e a história, naquilo que não podia ser justificado segundo uma razão pós-iluminista, como utopia ou mito – este, também, de grande serviço político.

Literário e nacional

É claro o projeto de construção de um cânone literário nacional como parte da própria construção de uma identidade brasileira na *História da Literatura Brasileira* de Silvio Romero [1888]. A obra é apresentada como um balanço de trabalhos menos extensos e dispersos, escritos até então por críticos brasileiros e estrangeiros, sobre o que Romero compreendia como *literatura* brasileira, conceito que

> "tem a amplitude que lhe dão os críticos e historiadores alemães. Compreende tôdas as manifestações da inteligência de um povo: política, economia, arte, criações populares, ciências... e não, como era de costume supor-se no Brasil, sòmente as intituladas belas-letras, que a-final cifravam-se quasi exclusivamente na poesia!" (Romero I 1949:44).

Se a definição de *literatura* parecia já bem estabelecida, o segundo termo – *brasileira* – apresentava inegável dificuldade. Romero a expõe logo no primeiro capítulo, e define como brasileiros aqueles escritores que nasceram no Brasil, ou que cresceram no Brasil, e que "defenderam", com seus escritos, o Brasil (Romero I 1949: 41-42) – entendendo o *Brasil* como uma região geográfica à espera do amadurecimento de seu "caráter nacional". Os pressupostos

---

aumentos do-seu Reino: e ardente dezejo de se-sacrificar por ele: e, para nam ocultar coiza alguma, vejo a suma ingratidam dos-seus nacionais". (Verney: 213)

[114] Braz do Amaral, primeiro orador, assim representa Vieira: "representante privilegiado da litteratura e da eloquencia portugueza, as quaes se tornaram pela força mesmo das coisas, pelas affinidades da lingua e do sangue, neste ponto de contacto, pelo menos, as proprias predecessoras da lingua e da litteratura nacionaes" a quem "a imaginação prejudicava a razão" (conferência de 11 de Julho de 1897, p.15). O elogio da linguagem vem no segundo discurso: "A linguagem, tanto nas palavras, como na phrase, é puramente da lingoa em que professou escrever, sem mistura ou corrupção de vocabulos estrangeiros, os quaes só mendigão de outras lingoas os que são pobres de cabedaes da nossa, tão rica e bem-dotada, como filha primogenita da latina (...). Verdade é que em alguns dos escriptos do Padre Antonio Vieira se nos depara um uso excessivo de equívocos, antitheses e trocadilhos (...) onde muitas vezes se quebra o fio das idéias" (idem, p.55). Todos os defeitos de estilo são atribuídos, de qualquer forma, ao mau-gosto de seu tempo.

são dados de início: Romero define seu trabalho como *naturalista* e apresenta "o critério positivo e evolucionista da nova filosofia social" (p. 42) que orienta sua leitura[115].

O autor ressalta o papel que atribui à sua própria obra como instrumento de "ressurreição histórica" de autores e obras como prêmio de seu serviço à jovem pátria – o Brasil –, deixando evidente o peso das posturas políticas nos critérios de seu juízo:

> "Nada se terá que ver com alguns frades despreocupados ou ociosos que mataram o tempo a escrever versos latinos, ou a publicar sensaborias em Roma. São homens que nunca viveram na consciência da pátria, não foram fôrças vivas ao seu serviço. Foram indiferentes na vida e sê-lo-ão sempre na morte e no esquecimento. Não merecem uma justificativa e ressurreição histórica" (Romero I 1949:42)

A exclusão de Antônio Vieira da *História* de Romero é, portanto, coerente com o objetivo de costrução de um monumento ao Brasil-nação[116]. Esta construção em tudo se distanciava da teologia política que sustentou o império colonial português, e tomava agora seu fundamento de conceitos românticos como os de *nação*, *gênio*, e *espírito*:

> "Tudo quanto há contribuído para a diferenciação nacional, deve ser estudado, e a medida do mérito dos escritores é êste critério novo. (...) Tanto mais um autor ou um político tenha trabalhado para a determinação de nosso caráter nacional, quanto maior é o seu merecimento. Quem tiver sido um mero imitador português, não teve ação, foi um tipo negativo." (1949:39)

> "O conhecimento que se busca, ao surpreender os atos mais íntimos de um escritor, deve sempre visar uma maior compreensão de sua individualidade e das relações desta com o seu país e das dêste com a humanidade. (...) Neste terreno buscará permanecer êste livro, por mais lacunoso que êle possa vir a ser. Seu fito é encontrar as leis que presidiram e continuam

[115] Divide, portanto, sua *História da Literatura Brasileira* em fases evolutivas, que pressupõe "as aplicações da geologia e da biologia às criações do espírito": período de formação (1500-1750), período de desenvolvimento autonômico (1750-1830), período de transformação romântica (1830-1870) e período de reação crítica (de 1870 em diante). Esta perspectiva evolucionista da literatura permaneceu dominante na crítica literária do século XX, confirmada por um dos trabalhos mais influentes na crítica brasileira: a obra *Formação da Literatura Brasileira*, de Antonio Candido, escrito nos anos 50, com diversas reedições.

[116] O conceito de história como a representação do "caráter" de um povo foi elemento fundamental para a definição de conceitos como o de "nação", que participavam, simultaneamente, de definições da ordem política dos estados nacionais. O próprio conceito de língua como patrimônio e elemento de definição de um caráter nacional ou espírito de um povo faz parte desse arranjo, que se revela ainda operante tanto em um certo purismo em relação à linguagem quanto na idéia de uma literatura *nacional*.

a determinar a formação do gênio, do espírito, do caráter do povo brasileiro."(Romero 1949 I: 40)

A teologia foi substituída por uma razão científica aplicada ao *espírito*[117], pela qual os diferentes povos (e suas respectivas culturas) participariam de uma série evolutiva de produções espirituais (nas quais é possível identificar os mais "avançados" e os mais "atrasados", os mais "ricos" e os mais "pobres"), determinadas e condicionadas pelo meio, pela raça, pelas "correntes estrangeiras". [118]

É evidente que a *História* de Vieira não teria lugar em tal projeto, onde nem mesmo os *Sermões* encontraram lugar. Vieira só é citado como um retrato 'em negativo' de Gregório de Matos:

> "um simboliza o gênio português com tôda a sua arrogância na ação e vacuidade de idéias, com todos os seus pesadelos jurísticos e teológicos; o outro é a mais perfeita encarnação do espírito brasileiro (...). Vieira é o jesuíta, o produto de uma sociedade e de uma religião gastas (...). Vieira é uma espécie de tribuno de roupeta que se ilude e ilude os outros com as próprias frases." (Romero 1949 II: 31)[119]

Compreendendo a literatura como "a solução vasta do problema do nacionalismo" (Romero 1949 II:75), Silvio Romero não se ocupa da obra de Antônio Vieira. Esta recebe alguma atenção de outro crítico brasileiro contemporâneo de Romero – José Veríssimo – que examina a forma do *sermão* como gênero literário na realidade colonial[120], mas sequer menciona a *História*

---

[117] "A literatura brasileira não se furta às condições gerais de tôda a literatura antiga ou moderna – ser a resultante de três fatôres fundamentais: o meio, a raça, as correntes estrangeiras. Da ação combinada dêstes três agentes, atuando nas idéias e nos sentimentos de um dado povo, é que se originam as criações espirituais" (Romero 1949:257)

[118] "Se não existe uma história universal escrita por um brasileiro, se a nossa própria história política, social e econômica tem sido apenas esboçada e foi mister que estrangeiros no-la ensinassem a escrever, no terreno da literatura pròpriamente dita a pobreza nacional ostenta-se ainada maior. (...) A indigência brasileira não é, pois, mais do que um prolongamento do velho pauperismo lusitano". (Romero 1949 I: 37-38). Essa defesa da nacionalidade passa, ironicamente, pela sujeição não-problemática aos modelos culturais estrangeiros – dinâmica intelectual que marcou, por exemplo, o trabalho de vários autores modernistas no século seguinte.

[119] O caso da recepção de Gregório de Matos é interessante, e gerou polêmica um século mais tarde com a publicação dos livros *O Sequestro do Barroco da Formação da Literatura Brasileira*, de Haroldo de Campos (1989) e *A Sátira e o Engenho*, de João Adolfo Hansen (1989): contra a imagem de um poeta brasileiro original e "revolucionário", resgatada de uma "pré"-história literária por Campos, Hansen opõe a *persona* satírica Gregório de Matos como *auctoritas* conservadora das instituições do Antigo Regime – inclusive da própria arte retórica. Para notícia e aprofundamento da polêmica, além das obras citadas, cf. "Floretes agudos e porretes grossos" (Hansen 1996), "Original e revolucionário" (Campos 1996), "A ordem do jogo: o caso Gregório de Matos, estudo das relações existentes entre as antologias e as biografias do poeta seiscentista" (Moraes 2003) e "*Ut pictura poesis*. Análise bibliográfico-textual de dois membros da tradição de Gregório de Matos e Guerra" (Moreira 2003).

[120] José Veríssimo, ao comentar os sermões do século XVII, apresenta uma breve definição do gênero não apenas a partir de elementos formais, mas também levando em consideração a perspectiva histórica do sermão como prática

do Futuro de Vieira. Em sua *História da Literatura Brasileira*, publicada em 1915, Veríssimo apresenta um conceito de literatura decididamente mais restrito:

> "Literatura é arte literária. Somente o escrito com o propósito ou a intuição dessa arte, isto é, com os artifícios de invenção e de composição que a constituem é, a meu ver, literatura. (...) Assim pensando, quiçá erradamente, pois não me presumo de infalível, sistematicamente excluo da história da literatura brasileira quanto a esta luz se não deva considerar literatura. Esta é neste livro sinônimo de boas ou belas letras, conforme a vernácula noção clássica." (Veríssimo 1954: 17)

Esta definição de literatura como *arte*, ou belas letras, não deixa de ser vinculada a um ideal de arte e de belas letras que excluía o engenho e a agudeza como esses termos eram entendidos no século XVII. Daí o juízo negativo de Veríssimo sobre toda a produção literária do período colonial, para o qual se vale das palavras do próprio Antônio Vieira no Sermão da Sexagésima:

> "Quando aqui se começou a fazer prosa, a feição dominante da portuguesa era o gongorismo, o hipérbaton, as construções arrevesadas e rebuscadas, os trocadilhos. Um estilo presumidamente poético ou eloqüente, mas de fato apenas túmido e enfático. Era esse

---

letrada em uma dinâmica social particular: "a única prosa que se fazia na colônia, afora a da conversação, era a dos sermões. Admitindo, mais por seguir o uso que por convicção, seja o sermão um gênero literário, e haja de fazer parte da história da literatura, parece incontestável que só o será e só caberá nela quando tenha sido posto por escrito. (...) O sermão, porém, teve no passado uma importância, mesmo literária, muito grande, muito maior do que tem hoje. Social ou mundanamente foi um divertimento, um espetáculo que, conforme o pregador, podia despertar interesse e atrair concurso tão alvoroçado ou numeroso de ouvintes como outros quaisquer do tempo: um auto de fé, uma corrida de touros, um jogo de canas, uma representação teatral ou alguma solenidade da Corte. Mas, como espetáculo gratuito e aberto ao povo, era mais concorrido do que estes, só a abastados ou favorecidos acessíveis. Tanto mais que não constituía o sermão só por si o espetáculo, mas era apenas um 'número' nos que a Igreja oferece aos seus fiéis, com a prodigalidade, a pompa, a encenação semipagã das suas pitorescas cerimônias. Ajudava, pois, o sermão a sociabilidade de uma gente de natureza retraída e triste, qual a portuguesa, em tempo em que à sociabilidade se deparavam poucos ensejos de exercer-se. Servia de elemento de instrução pela discussão de problemas morais e noções de toda a ordem, que ao redor deles forçosamente surgiam, e mais pela forma de os expor. De um ou de outro modo, excitavam as inteligências, punham e resolviam questões, assentavam ou retificavam opiniões, suscitavam emoções e forneciam, como os discursos acadêmicos ou parlamentares de hoje,temas às conversações. Foi a sua repetição importuna e corriqueira, a sua vulgarização, a trivialidade dessaborida e fatigante dos seus processos, dos seus estilos, dos seus 'truques' a inópia do pensamento, invariavelmente o mesmo, que o alimentava, e da língua constantemente a mesma que falava, com o mesmo arranjo e corte do assunto, o mesmo aparelho de erudição, idênticos recursos retóricos, e até iguais entonações e gestos no orador, que acabaram com o sermão, como gênero literário estimável. Prejudicou-o também a sua cada vez mais crescente incoerência com os tempos. Foi um grande expediente de propaganda e edificação religiosa, e ainda moral, não só quando as almas eram mais sensíveis a tal recurso de lição oral bradada de cima de um púlpito, mas quando, sendo pouco vulgar a imprensa, e menos ainda a capacidade de leitura, encontrava o sermão nas massas analfabetas ou pouco lidas, ou ainda com poucas facilidades de ler, ouvintes numerosos e de boa vontade. Com a multiplicação dos livros, mesmo religiosos, à literatura parenética oral se foi substituindo a literatura piedosa escrita. *Ceci tuera cela*. E a decadência do sermão acompanhada com grande avanço pela da oratória sagrada, não diminuiu apenas a importância do gênero; teve ainda uma influência retrospectiva. Amesquinhou, lançou no olvido os produtos do seu bom tempo." (Veríssimo 1954:62)

> o estilo culto do qual o padre Vieira, inconsciente de que era por muito o seu, dizia, praticando-o na sua mesma censura: 'Este desventurado estilo de que hoje se usa, os que o querem honrar chamam-lhe culto, e os que o condenam chamam-lhe escuro, mas ainda lhe fazem muita honra. O estilo culto não é escuro, é negro boçal e muito cerrado.' Se tal era ainda nos melhores escritores da Metrópole e estilo literário da época em que se começou a escrever no Brasil, que podia ele ser na grossa colônia nascente?" (Verissimo: 45)

> "A oratória sagrada no Brasil foi sem dúvida, no período colonial e no início do nacional, uma revelação e porventura um estimulante, em estreitos limites aliás, da cultura do momento. Era uma das formas por que se manifestava a inteligência e cultura brasileira, principalmente eclesiástica. Mas como outras dessas formas de expressão, a poesia, a história, os panegíricos pessoais ou da terra, os escritos morais, tinham os sermões a mesma inferioridade de toda essa literatura convencional, retórica, sem alguma relevância de engenho, sentimento ou expressão." (Verissimo 1954: 64)

Dessa perspectiva, as palavras já não passavam de matéria de jogo, e o discurso, de construção vazia, porque *convencional* e *retórica* – tratados como sinônimos. A convenção, oposta à originalidade romântica, era necessariamente um defeito incontornável à expressão daquela figura que passou a ocupar o lugar de *origem* dos discursos – o Eu, e não mais uma misteriosa Causa Primeira. Partilhando da mesma concepção evolucionista da sociedade e da literatura que marcou a crítica de Romero, Veríssimo não poderia senão desvalorizar toda a produção literária do século XVII, e não por ser portuguesa, mas por não chegar nem mesmo a ser um estado 'maduro' do que Veríssimo já considerava negativo em seu modelo – a agudeza:

> "O que, portanto, havia no Brasil era o seiscentismo, a escola gongórica ou espanhola, aqui amesquinhada pela imitação, e por ser, na poesia e na prosa, a balbuciante expressão de uma sociedade embrionária, sem feição nem caráter, inculta e grossa." (Veríssimo 1954: 9)

Lida como artificialismo de mau-gosto, a retórica da agudeza torna-se exemplo de uma forma que já se havia tornado ilegível no tempo de Veríssimo – no sentido de obras que não eram lidas, por não despertarem qualquer interesse. O próprio crítico o diz, e utiliza a "vitalidade" das obras – o fato de serem lidas e editadas – como critério de inclusão e exclusão de sua *História da Literatura Brasileira*[121]. Mesmo pertencendo ao século do "desventurado estilo", Vieira não teria

[121] "Não obstante o pregão patriótico, tais nomes e obras [de autores do século XVII] continuaram desconhecidos, eles e elas não lidas. Não quero cair no mesmo engano de supor que a crítica ou a história literária têm faculdades para dar vida e mérito ao que de si não tem. Igualmente não desejo continuar a fazer da história da nossa literatura um

deixado de despertar o interesse dos pósteros – não pela erudição da doutrina nem pela habilidade retórica, mas pelo vasto domínio da *língua*:

> "Na língua portuguesa o único orador sagrado que porventura ainda tem leitores é o padre Antônio Vieira. Tem-nos aliás antes como clássico muito apreciado da língua, como exemplar de escrita vernácula e numerosa, que como professor de religião ou moral. Nem há já, mesmo entre as pessoas piedosas, se não são de todo ignaras, quem lhe sofra a filosofia inconsistente ou a ciência e erudição atrasadíssimas ainda para o seu tempo, além dos obsoletos e até ridículos processos retóricos." (Veríssimo 1954: 62)

Sendo o seu trunfo o vasto conhecimento da língua portuguesa e de seus recursos poéticos, Vieira continuou lido e comentado, a despeito do ocaso da teologia política e da forma retórica que articulavam seus discursos. Porém, sua *História do Futuro* não teve a mesma sorte: entre críticos da literatura e historiadores, aquela *História* (considerada a partir do seu *Livro Anteprimeiro*) ou foi duramente criticada ou simplesmente ignorada, pelo menos até o trabalho de Raymond Cantel, que em 1960 ofereceu uma leitura desse texto sob nova luz.

É compreensível que uma história gloriosa do Império Português não encontrasse grande simpatia entre os críticos brasileiros. No entanto, mesmo em Portugal essa história encontrou grandes adversários, seja pela desvalorização de seu estilo, seja pelo desprestígio da forma de interpretação utilizada – a interpretação figural – , seja pelo esvaziamento de seu fundamento, a metafísica escolástica, dissociada do conceito de política no século XIX. Oliveira Martins foi um dos historiadores portugueses que não pouparam críticas à *História do Futuro* em sua *História de Portugal* [1879], chamando o livro de "panfleto profético-político" (Oliveira Martins 1886:101) e expondo suas idéias como *maquinação*:

> O homem e o mundo, os cidadãos e os Estados, reduziam-se a um systema de machinas automaticas, só apparentemente vivas; e o regime do equilíbrio político, dos exércitos permanentes e da diplomacia, regime em que a Europa ia entrar depois da explosão das guerras religiosas e das descobertas, affigurava-se ao jesuíta como a ossatura de um corpo, dentro do qual, mysterioso e humilde na sua roupeta negra, elle viveria, imprimindo direcção a todos os movimentos, pensamento a todos os actos: como aquele que nos bastidores do

---

cemitério, enchendo-a de autores de todo mortos, alguns ao nascer. No período colonial haverá esta forçosamente de ocupar-se de sujeitos e obras de escasso ou até nenhum valor literário, como são quase todas as dessa época. (Veríssimo: 20)

palco move por cordeis os titeres da comedia. Esse programa de universal esterilisação foi uma realidade em Portugal. (Oliveira Martins 1886: 100-101).

Martins avalia a ação da Companhia de Jesus em Portugal como hegemônica e negativa: teria sido a Companhia de Jesus a formadora de um caráter nacional em contínuo estado de "decomposição"[122]. Martins não nega a Vieira o papel de destaque na vida política e intelectual de Portugal restaurado no século XVII, e atribui ao sonho do Quinto Império em sua forma retórica, teológica e política o lugar de matriz da "monstruosidade" daquele tipo de pensamento:

> "N'um homem, que foi para D. João IV o que o *grão-doctor* fôra para D. João I; n'um homem superior e forte que está á frente do Portugal de agora, como o guia, o mestre, o fundador, multiforme na capacidade, omnimodo da acção, missionario e diplomata, financeiro e estadista, e por sobre isso philosopho, moralista e litterato; n'esse homem, que é o padre António Vieira, o jesuita, apraz-nos ver, ao mesmo tempo, o espirito da Companhia no meiado do XVII seculo, e o genio da nação, formada no seio da Sociedade de Jesus, por ella educada, por ella restaurada á independencia politica. A doidice do Quinto Império, a frieza requintada e perfida do politico, a imbecilidade da devoção, a extravagancia do estylo pomposo, a monstruosidade das ideias, a antithese e o requinte fazem do padre Antonio Vieira a individualidade mais accentuada do tempo, e como que o typo onde irão encontrar-se miudamente todos os traços da sociedade portugueza, desde que alguém se lembre de cumprir a velha divida da biographia do grande prégador. As aberrações monstruosas ou abjectas, a que levára (necessariamente) a ideia chimerica idéia de Loyola, appareciam todas na pessoa do padre Vieira, que, succedendo ser um homem de genio, e ao mesmo tempo um representante do espirito nacional, ficou o typo de Portugal restaurado, do Portugal jesuita." (Oliveira Martins 1886: 106)

A teologia política, lida como devoção imbecil, e a articulação retórica aguda lida como estilo pomposo reduziram a *História do Futuro* (textualmente citada por Martins) à condição de "monstro" incompreensível. Nem mesmo o grande biógrafo que "cumpriu a velha dívida" de escrever a história de Antônio Vieira – João Lúcio de Azevedo – deixou de partilhar dessa opinião, em termos mais brandos:

[122] "É nos factos da historia, e não no retrato do padre, que nós, porém, iremos estudando esse novo modo de ser da nação portugueza. Veremos em breve que, nem a doidice, nem a superstição inepta, nem a vulgaridade chata, nem a corrupção intima do Portugal jesuita do século XVII representam o último resultado da educação anterior. O progresso da decomposição vem até nossos dias; e a sinceridade com que se commetem abjecções e crimes, até o primeiro quartel do século XIX". (Oliveira Martins 1886: 108)

> "Menos interesse terão os fragmentos como trechos de filosofia da história, quando desde que Vieira nela aventurou seus passos, enredados na educação teológica do seu século e em preconceitos pessoais, tantas aquisições nêste ramo do saber humano tem feito a crítica, e a investigação dos factos que ela ilumina. Sem embargo não deixam de sêr bom cevo à curiosidade de quem pretenda conhecer a complicada estructura mental de um homem famoso da nossa raça, e mimo aos que estudam nos mestres a boa linguagem portuguêsa." (Azevedo 1918: 10)

O evolucionismo aplicado ao pensamento (e é possível reconhecê-lo também nas "fases" em que João Lúcio de Azevedo divide a biografia de Vieira), a ideia de "caráter da raça" e o desprestígio do aspecto poético da *História* de Vieira (o trecho citado é de uma introdução aos capítulos inéditos da *História do Futuro*) como "mimo" demonstram que a crítica do fim do século XIX e início do século XX mantinha vivas categorias românticas como as de *gênio*, da reverência à linguagem como elemento distintivo do *caráter nacional*, e categorias do idealismo aplicadas à representação histórica. Se tantas vezes Vieira ocupou um lugar simbólico de patrono ou "imperador" da língua (e é útil recordar aqui as palavras de Nebrija na dedicatória de sua gramática: "*siempre la lengua fue compañera del imperio*"), é fato que sua *História* não foi recebida senão como um objeto de curiosidade e demonstração de que o pensamento histórico "evolui" num sentido positivo.

Teófilo Braga, em sua *História da Literatura Portuguesa* (publicada em quatro volumes entre 1909 e 1918) partilha muito do anticlericalismo e antijesuitismo de Oliveira Martins; no entanto, Vieira ocupa um lugar de destaque nessa obra que ressalta a importância da língua para o sentimento de nacionalidade. Para Teófilo Braga, a língua viva e imortalizada na literatura era marca tão distintiva do *ethos* português quanto os descobrimentos marítimos (Braga I: 53). Sua definição de literatura é profundamente ligada ao nacionalismo e a categorias e valores da estética romântica:

> "A palavra escrita, quando por ela se dá expressão às emoções e concepções subjetivas, ou se representam actos e aspectos da natureza objetivamente, torna-se pelos recursos estilísticos a mais elevada forma da Arte, a que na série estética se chama *Literatura*. Muitos povos que alcançaram adiantadas formas sociais e conseguiram poderosas condições de existência política não chegaram a criar uma literatura; é por que este fenómeno, resultante da estabilidade social em que se fixam os costumes que têm de ser idealizados, desenvolve-se pela compreensão individual que lhe dá o relevo sintético. (...) Para que uma literatura se

forme é necessário que uma *raça* fixe os seus caracteres antropológicos pela prolongada hereditariedade, que funde a agregação ou consenso moral de *nacionalidade*, tendo o estímulo de resistência na sua *tradição* e na unidade da *língua* disciplinada pela escrita, universalizando a relação psicológica das emoções populares com as manifestações concebidas pelos génios artísticos." (Braga I: 55, itálicos no original)

É como representante dessa "raça" que Vieira ocupa lugar de relevo. De fato, é possível dizer que, na vasta obra escrita em praticamente todos os gêneros letrados de seu tempo, Vieira é exemplar do que Teófilo Braga compreendia como "síntese completa" de seu século (Braga I: 56), como "*síntese activa*", por sua ação política; "*síntese especulativa*" por sua elaboração teológico-política da retórica e da história; e "*síntese afectiva*" pela mobilização poética e política dos afetos por meio da palavra retoricamente ordenada. No entanto, não é como "síntese completa" que Teófilo Braga evoca Vieira "de entre os mortos"[123], e sim como agente político nas intrigas diplomáticas e nas especulações do Quinto Império, como voz da Restauração de Portugal. As páginas dedicadas a Vieira são páginas em que se destacam sua ação diplomática e sua intervenção nos negócios de Estado. O juízo final não deixa de ser negativo: se Teófilo Braga reconhece, por um lado, a importância de sua ação para a afirmação da Restauração portuguesa, por outro, tal ação não teria sido mais do que uma estratégia nos jogos de poder da Companhia de Jesus, disseminada nas principais cortes européias como um poder sub-reptício. Teófilo Braga reconhece o papel histórico de Vieira, mas não sua *História*, que sequer é citada pelo crítico que considera a especulação teológica "incompatível com a razão" (Braga III:445).

Quanto ao aspecto literário das obras – e neste ponto Teófilo Braga comenta apenas os *Sermões* –, este é visto como forma de "mau gosto", que "reflecte todos os defeitos literários do seiscentismo". Esses o crítico define com as palavras do próprio Vieira no Sermão da Sexagésima, e do Padre Manuel Bernardes, criticando o estilo "tão aceitado, tão sumido em discrições, tão estafado de lumes rhetoricos, tão pendurados de correspondências de palavras e periodos, que não póde o serio e espiritual do assumpto lograr a sua efficacia" (Braga III: 428). Este não seria um defeito de Vieira, mas um defeito "do seu tempo", generalizado na expressão literária das cortes

[123] A função da história literária era, para Teófilo Braga, a de "evocar de entre os mortos, como por uma espécie de prestígio, o génio literário dessa época" (Braga I: 56)

européias.[124] Teófilo Braga reconhece na própria "forma literária da História" – porque ele reconhece que a história se forma com palavras – a mesma

> "perversão do estilo culteranista, sofrendo a sua concepção do estado mental dos narradores, que foram principalmente frades (...) em uma atmosfera de lendas e milagres (...). Os interesses da religião e o facciosismo patriótico cooperavam nesta degenerescência da história, conhecida pelo título de falsos cronicões" (Braga III: 436).

Seja na forma de "mui piedosas fraudes" da abadia de Alcobaça, seja na forma de crônicas solicitadas pelos monarcas, Braga considerava a narrativa histórica do século XVII menos digna de crédito que a epistolografia, com sua suposta "espontaneidade despretensiosa" e "revelação de sentimentos" (Braga III: 447). Como exemplo, cita a carta ânua que Vieira escreveu em 1624 (talvez ignorando as prescrições de Inácio de Loyola para redação das cartas jesuíticas deixadas tanto nas *Constituições* da Companhia de Jesus quanto em suas próprias cartas[125]). Orientado pelas categorias românticas e positivistas que fundamentam sua crítica, Teófilo Braga credita aos "espíritos cultos seiscentistas" ao menos o mérito de terem "salvado" a língua portuguesa do predomínio castelhano[126] – feito em si heróico aos olhos de um defensor romântico da nacionalidade, para quem "a formação do léxico português veio ao seu desenvolvimento como órgão de autonomia nacional" (Braga III: 426).

Como distintivo da nacionalidade, a língua é monumentalizada nas obras literárias – e, por vezes, abstraída das próprias obras. Quando o *engenho* é compreendido como "vã habilidade de converter em figuras de retórica todas as situações morais ou materiais, corrigindo a realidade não por um ideal mas pelo equívoco, pelo paralogismo, pela redundância, pelo eufuísmo" (Braga III: 14), resiste a "riqueza" da língua como valor subjacente a composições marcadas pelo "caráter decadente" e pelo "mau-gosto" das literaturas do século XVII em relação a um *ideal* literário – no caso, o "estilo clássico". É essa chave nacionalista e beletrista que determinou o lugar de Vieira e

---

[124] "Os críticos italianos Bettinelli e o jesuíta Tiraboschi acusavam o mau gosto ou o conceptismo na literatura italiana devido ao contágio de mau gosto ou culteranismo, do tempo da dominação espanhola (...). Porém, esse caráter artificioso e falso da expressão literária predominava também em Inglaterra e França; do que se pode concluir, que esta perversão do gosto literário resultava do estado geral da mentalidade de uma época" (Braga III: 16).

[125] Cf. *Constituciones de la Compania de Jesus*, Cons 8:673 e Cons 8:675; e a carta ao Padre Pedro Fabro de 10.12.1542, em que Loyola dá recomendações de como a carta principal deve ser redigida, já que era o principal instrumento de comunicação regular entre as missões espalhadas pelo mundo.

[126] "O predomínio da língua castelhana apagou desastradamente as literaturas de Galiza, de Aragão, de Valência; salvou-se a literatura portuguesa pela reacção dos espíritos cultos seiscentistas apoiando a expressão do sentimento nacional pela revivescência dos modelos clássicos quinhentistas." (Braga III: 9)

de sua obra nas histórias da literatura e nas histórias nacionais do Brasil e de Portugal no século XIX e meados do século XX.

Um caso interessante de crítica ao estilo de Vieira pressupondo valores estéticos do século XIX foi feita por um seu confrade, o Padre Antonio Honorati, que compilou sermões de Vieira na coletânea *O Chrysostomo Portuguez* (1878) "removendo seus defeitos" conforme o "gosto apurado" do seu tempo com "omissões e emendas" (Honorati 1878 I: XVII). No "Prólogo do Compilador", Antonio Honorati define justamente quais seriam esses defeitos:

> "As interpretações forçadas, inconvenientes e talvez falsas dos textos da Escriptura sagrada, as largas citações de autores profanos, as subtilezas de conceitos abstrusos ou requintados, os equivocos e trocadilhos (lastimoso tributo que o subido ingenho de Vieira pagou ao seu seculo tão dado ao gongorismo); quem não sabe quanto escurecem a belleza, afrouxam o impeto, diminuem a auctoridade e rebaixam a nobreza de sua eloquencia? (Honorati 1878 I: V)

Mesmo com todos esses "defeitos", os sermões de Vieira nunca haveriam de morrer: "no escuro de seus mesmos defeitos saberão sempre os amadores da litteratura portugueza achar lustrosas perolas de linguagem absolutamente classica" (Honorati 1878 I: VII). Além destas "pérolas", o compilador ressalta os "thesouros de doutrina" escondidos numa eloquência já ineficaz, e toma como tarefa sua "reduzir [os sermões] ás regras da esthetica". Adiante, dá algumas indicações de quais sejam essas regras:

> "Sendo tres as partes rhetoricas de todo discurso escripto, invenção, disposição e elocução, é de advertir que por esta ultima principalmente se qualificam os escriptores; por quanto no *exprimir com exacção e graça os pensamentos por meio de locuções correctas, puras, claras, proprias e elegantes* está a maior difficuldade da litteratura. Obras de grande volume, em saindo á luz, foram sepultadas no desprezo ou no esquecimento: porque não as animára uma dicção apurada; e no entanto, desde largos seculos vem o mundo erudito relendo e admirando elegantissimas ninharias (...) e porque? Pelo primor da elocução." (Honorati 1878 I: VII, grifos meus)

Atribuindo os "defeitos de estilo" ao tempo e aos ouvintes "que só gostavam de paradoxos e só se abalavam com exaggerações" (Honorati 1878 I: XI), o compilador propunha, com suas emendas, um "Vieira redivivo no século XIX" como um tesouro descoberto sob a pátina de figuras

e ornatos desnecessários, o "prodigioso ingenho" despido de "falsos enfeites" (Honorati 1878 I: VII).

A leitura de Antonio Honorati é significativa porque revela que o julgamento negativo do estilo de Vieira não estava necessariamente ligado ao anticlericalismo ou antijesuitismo. O Padre Antônio Honorati, como jesuíta, partilhava da mesma espiritualidade codificada e controlada da Companhia de Jesus, e reconhecia nas obras de Vieira "thesouros de doutrina", mas separava dela a forma "defeituosa". Tratando os textos como peças de um quebra-cabeça, Antonio Honorati modificou a disposição, os argumentos e a elocução dos sermões em um novo ordenamento textual, construindo sua significação segundo uma retórica sacra, mas não mais escolástica. O interessante é que uma leitura 'em negativo' das emendas de Honorati permite descobrir, inversamente, "o que mais se aproxima da retórica seiscentista, conveniente aos cuidados de um mestre de oratória e padre do século XVII, e, portanto, alheia e exterior aos cuidados de um padre e mestre de oratória de meados do século XIX", como demonstraram João Adolfo Hansen e Alcir Pécora no artigo "Vieira moralizado" (Hansen e Pécora 1993)[127].

O projeto de "correção" de Antonio Honorati é exemplo de que a significação e valor atribuídos aos textos vão além dos projetos nacionalistas ou do caráter laico dos juízos: eles se mostram vinculados a uma concepção de *linguagem* e de *discurso* que no século XVII compreendia formas muito diversas ordenadas a partir de um mesmo fundamento metafísico e que, no século XIX, restringiram-se ao que se denominou *forma literária* ou *estilo*, tomados como componentes dissociáveis do discurso – algo que resultaria não mais em uma *relação* essencial entre *matéria* e *forma* (no sentido escolástico), mas a uma *oposição* entre *forma* e *conteúdo*. Como obras *literárias*, sermões, histórias, poemas, prosa, cartas e gêneros vários foram lidos nos séculos XIX e boa parte do século XX, pressupondo-se critérios que definem o que é literário de uma perspectiva particular, que poderia ser chamada, de modo genérico, de crítica romântica ou idealista.

O "gosto" e o "estilo clássico" são critérios desse idealismo que mantiveram um lugar de destaque na crítica literária brasileira e portuguesa até ao menos a metade do século XX. Originários do modelo de uma crítica de arte que se tornou canônica – a obra de Heinrich Wölfflin, *Conceitos fundamentais da História da Arte*, publicada em 1915 –, esses critérios vinculados a uma

[127] Nesse artigo os autores analisam dois sermões em confronto: o sermão editado por Antônio Vieira no século XVII (Sermão da Nossa Senhora do Ó) e o mesmo sermão emendado por Antonio Honorati no século XIX, realizando uma "arqueologia das emendas" que opera em mão dupla: identifica os critérios utilizados para as emendas como indício do que é específico da retórica seiscentista.

concepção idealista da arte em geral foram aplicados à literatura e aclimatados em diferentes compêndios de história literária. Destaco dois deles, pela repercussão que tiveram nos estudos literários do século XX no Brasil e em Portugal: *Formação da Literatura Brasileira*, de Antonio Candido, publicado em 1959 ("preparado e redigido entre 1945 e 1951") e *História da Literatura Portuguesa* de Antônio José Saraiva e Oscar Lopes, publicado em 1955.

O livro de Antonio Candido estabelece de início os conceitos, os pressupostos e o método de seu trabalho crítico, definindo a perspectiva que veio a orientar grande parte dos estudos literários no Brasil[128]. Seu conceito de *literatura* é de caráter marcadamente evolutivo e idealista[129], e exclui toda a produção anterior aos conceitos que a definem como um *sistema* formado por autores, obras e público "em interação dinâmica" e com "uma certa continuidade de tradição": "Sendo assim, a [literatura] brasileira não nasce, é claro, mas se configura no decorrer do século XVIII, encorpando o processo formativo, que vinha de antes e continuou depois." (Candido 1993:16). No prefácio à segunda edição, fica claro que se trata de uma perspectiva que absolutiza e universaliza seus conceitos, mesmo reconhecendo a particularidade de cada processo evolutivo:

> "Parece-me que o Arcadismo foi importante porque plantou de vez a literatura do Ocidente no Brasil, graças aos padrões universais por que se regia, e que permitiram articular a nossa atividade literária com o sistema expressivo da civilização a que pertencemos, e dentro da qual formos definindo lentamente a nossa originalidade. (...) Fizeram [os árcades] com a seriedade dos artistas conscientes, uma poesia civilizada, inteligível aos homens de cultura, que eram então os destinatários das obras." (Candido 1993:17)

Considerando o empenho de poetas para "a construção de uma cultura válida no país" como participantes de um "processo histórico de elaboração nacional" – sendo o *nacional*, justamente, uma unidade forjada, tão forjada quanto o é a unidade *católica*[130] no discurso de Vieira – Candido define a literatura como "sistema simbólico, por meio do qual as veleidades mais

---

[128] Antonio Candido foi professor de Literatura e fundador da área de Teoria Literária na Faculdade de Letras da Universidade de São Paulo, e é autor de uma vastíssima obra crítica. Um importante conceito de seu trabalho crítico é justamente o de *gosto*: propunha uma "interpretação, visando o juízo crítico, fundado sobretudo no gosto." (Candido 1993:10)

[129] "A nossa literatura é galho secundário da portuguesa, por sua vez arbusto de segunda ordem no jardim das Musas... Os que se nutrem apenas delas são reconhecíveis à primeira vista, mesmo quando eruditos e inteligentes, pelo gosto provinciano e falta do senso de proporções." (Candido 1993:9). "Lidas [as obras] com discernimento, revivem nossa experiência, dando em compensação a inteligência e o sentimento das aventuras do espírito. Neste caso, o espírito do Ocidente, procurando uma nova morada nesta parte do mundo" (Candido 1993:10).

[130] No sentido de "universal".

profundas do indivíduo se transformam em elementos de contacto entre os homens, e de interpretação das diferentes esferas da realidade." (Candido 1993:23). É uma definição precisa e rigorosa, na qual não cabem – senão incidentalmente – textos produzidos com outros fins e regulados por uma doutrina de representação diferente. Isto é claro para o próprio autor, que reconhece que, segundo sua concepção de literatura como sistema, Gregório de Matos "não existiu literariamente (em perspectiva histórica) até o Romantismo, quando foi redescoberto, sobretudo graças a Varnhagen" (Candido 1993:24). E, de fato, ele não existiu *literariamente*, mas existiu e circulou nos meios letrados como *auctoritas* satírica, como demonstram os trabalhos de João Adolfo Hansen (1989) e Marcello Moreira (2013).

Não coincidindo a retórica de Vieira com o estilo ideal desse programa literário, sua obra não conta senão como "manifestação literária" na formação de uma "literatura brasileira". Esta teria adquirido "características orgânicas de sistema" a partir de três correntes de *gosto* e *pensamento*: o Neoclassicismo, a Ilustração e o Arcadismo, tendo como valores "clareza, ordem lógica, simplicidade, adequação ao pensamento" que dá "feições de clássico" ao século XVIII (Candido 1993:43). Se a retórica seiscentista representa o discurso do tipo do *discreto*, a literatura árcade pretende ser a fala do *homem natural*; se aquela é cortesã e engenhosa, esta é bucólica e simples, se aquela é ostentação da arte, esta pretende ser imitação da natureza[131]. São inconciliáveis, senão em aspectos isolados – como no caso em que, por exemplo, Antonio Candido toma o encadeamento lógico do discurso de Vieira como critério de valor (Candido 1993: 277), mesmo sendo essa lógica fundada em princípios metafísicos. Portanto, os próprios conceitos são tomados em seu valor absoluto na consideração de obras produzidas em épocas cujos sistemas de representação eram fundamentalmente diferentes. Todas as obras são, dessa perspectiva, submetidas a um mesmo critério de apreciação[132] e inseridas em (ou descartadas de) uma mesma linha evolutiva de referência, que funciona como um sistema universal de significação – um sistema que justamente nisto se assemelha ao universalismo da significação do discurso de Vieira, codificado nas várias obras de retórica escolástica, contra a qual o "discurso clássico" seria uma reação do século XVIII.

---

[131] Resta dizer que *verdade*, *natureza*, *arte*, *autor*, *obra*, *razão* e *imitação* são conceitos comuns à retórica seiscentista e à crítica romântica, sem, no entanto, coincidirem em seu uso e significado: a verdade de Vieira é a verdade do Verbo enquanto a verdade da representação clássica é a imitação do natural; a natureza de Vieira é uma realidade que participa do discurso divino enquanto a natureza da perspectiva iluminista é uma realidade física, a arte seiscentista é principalmente técnica e a arte romântica é gênio, e assim por diante.

[132] "No limite, o elemento decisivo é o que permite compreendê-la [a obra literária] e apreciá-la, mesmo que não soubéssemos onde, quando, por quem foi escrita" (Candido 1993:33)

Se a obra de Vieira não coube no conceito de *literatura* de Antonio Candido, o mesmo não se deu em relação à *História da Literatura Portuguesa* de António José Saraiva e Óscar Lopes. Tomando por seu objeto "as obras literariamente mais qualificadas de língua e autoria originariamente portuguesa, segundo uma perspectiva de desenvolvimento geral das estruturas formais", e utilizando como critério de seleção o "valor ainda permanente" das obras, os autores reservam a Vieira um lugar de destaque na "Época Barroca"[133]. Sua *História do Futuro*, no entanto, não aparece entre as "hagiografias e historiografia clerical", nem entre as crônicas ou "grandes sínteses históricas" – como a *Monarchia Lusitana*; não é sequer citada como história. Sua matéria – o Quinto Império – é tratada como *mito*, construção "totalmente irrealista" resultante, talvez – o texto coloca a dúvida – do "método de encadear razões, ou pseudo-razões":

> "O mito de um Quinto Império português, em que se realizaria proximamente a conversão universal ao catolicismo romano e o advento final do Reino de Cristo na terra (...) tem uma origem antiga e fora já desenvolvido por Joaquim da Fiore e pelos "Espirituais", suspeitos de heresia. É uma combinação do messianismo nacional (...), do missionarismo sem fronteiras, tão característico da Companhia, e ainda do messianismo judaico transmitido através dos cristãos-novos. Mas foi possível graças à aplicação do método alegórico e escolástico da interpretação das Escrituras" (Saraiva e Lopes:549).

Os autores colocam em dúvida a *sinceridade* de Vieira diante da sucessão de candidatos a imperador temporal do mundo, e o absolvem com o conceito de "fingimento" poético de Fernando Pessoa – aplicável simultaneamente ao poeta que havia elevado o Quinto Império à condição de monumento em pleno século XX. Por fim, no balanço geral da obra, dão uma imagem positiva de Vieira a partir da qualidade literária – e é possível dizer, *poética*[134] – de sua obra:

---

[133] Caracterizada de modo impreciso. Os autores procuram estabelecer um significado para o termo *Barroco* como designação de "características mais gerais que assumem a arte e até a cultura seiscentistas ocidentais", mas logo apontam a ambiguidade da definição, ora aplicável "aos domínios da Casa de Áustria", ora aplicável "ao absolutismo em toda a Europa ocidental", ou mesmo "toda a vida cultural européia da época, incluindo as manifestações tipicamente burguesas". Complica-se ainda por ser aplicável a "um certo conjunto de características estéticas formais que, aparentemente, emergem em certas épocas, como no helenismo, no gótico flamejante, no século XVII, no romantismo e no decadentismo". Restringindo o significado de *barroco* ao estilo identificado a partir de aspectos formais, com Heinrich Wölfflin, a definição termina com a oposição entre Maneirismo e Barroco. (Saraiva e Lopes: 458)

[134] Os autores "defendem" Vieira do que seria uma leitura inadequada de seus textos, a partir de uma intuição crítica da distância que separa os modelos nas diferentes épocas: "Talvez que o discurso de Vieira seja uma linguagem como outra qualquer cujo sentido não deva ser aferido apenas pela validade lógica dos nexos que ligam as ideias e os sentimentos que o orador pretende inculcar-nos. E sendo assim, uma análise dos sermões como será a de Verney, mostrando os seus ilogismos, seria tão pouco aplicável neste caso como o é a um texto poético". (Saraiva e Lopes: 548). Nem por isso Saraiva deixará de confrontar o discurso de Vieira com um ideal clássico.

> A obra de Vieira ficou durante muito tempo como um dos paradigmas da prosa portuguesa, e ainda modernamente há quem a tenha como bom modelo. A propriedade vocabular, a economia dos adjectivos, a precisão, a clareza, o ritmo nervoso e contido, uma certa força máscula de sedução, uma constante elegância e simplicidade de perfil tornam esta prosa inconfundível. Nela se aliam a educação escolástica e retórica das escolas jesuítas; uma longa experiência da arte de convencer; uma grande intuição psicológica que essa experiência apurou; o gosto do jogo (...); uma certa grandeza de visão que impede o orador de cair no nível do corriqueiro; e uma premente urgência prática nos efeitos a conseguir. Daqui resulta uma prosa eminentemente (e então) funcional, sem deixar de se manter ao nível de universalidade necessária a toda a obra de arte perdurável." (Saraiva e Lopes: 550)

No fim das contas, os autores ressaltam no conjunto da obra de Vieira o seu "valor ainda permanente", mas não deixam de observar que se trata de uma ordem discursiva de fundamento diferente. Notam que "Esta forma de discurso, muito afim da Cabala, pressupõe que há uma relação essencial, não convencional, entre a palavra e a coisa significada" (Saraiva e Lopes: 544). Como resultado, "a análise do conceito consiste em procurar a sua essência última dentro de um sistema de noções tidas como dados imutáveis e universais, que eram, além das categorias aristotélicas de causa, modo, tempo, lugar etc., as noções cristãs de Natureza, Graça e outras" (Saraiva e Lopes: 546).

Os autores identificam precisamente o mecanismo discursivo que subjaz o discurso *substancialista* de Vieira (eles assim o nomeiam), mas o interpretam não por meio de categorias das doutrinas seiscentistas, e sim pressupondo o conceito pós-iluminista de *lógica*:

> "Se, pois, a frase e as palavras devem ser interpretadas como invólucros de essências misteriosas, também os seres e movimentos não passam de aparências atrás das quais se escondem essências. A Natureza é um grande livro escrito por Deus em que cada forma serve de sinal: eis o pensamento pressuposto por todo o discurso alegórico, que tanto se encontra nos sermões de Vieira como em toda a prosa e poesia 'engenhosa', utilizando o termo predilecto de Gracián.
>
> Para exprimir estas essências, Vieira recorre a processos que se pretendem rigorosamente lógicos e que na realidade são etimológicos, gramaticais, analógicos, embora utilizando por vezes a forma do silogismo" (Saraiva e Lopes: 547)

Se, no século XVII, os seres, a natureza e os acontecimentos eram "legíveis" como um livro, não é surpreendente que a lógica de sua interpretação fosse discursiva e compreensível por meio de processos "etimológicos, gramaticais e analógicos". No entanto, os autores criticam essa lógica discursiva de fundamento teológico como demonstração *aparente*, num modo *arbitrário* e *poético* de expressão (Saraiva e Lopes: 547):

> Não obedecendo a uma concatenação lógica, nem a uma ordem descritiva ou narrativa demarcada no espaço ou no tempo, nem tão-pouco a uma sequência emocional, os sermões de Vieira, como os de toda a prosa barroca, ordenam-se segundo uma disposição que poderíamos chamar de geometria decorativa." (Saraiva e Lopes: 547)

Lida como ornato – não dialético, mas sofístico, porque construído sobre o que é considerado como uma lógica aparente – a elocução de Vieira é valorizada em parte por sua "densidade poética" e em parte por sua força "funcional": o aspecto prático, a capacidade de arrastar seu público mesmo com "pseudo-razões" já incapazes de satisfazer exigências de um *gosto* moldado nos padrões do que os autores caracterizam como discurso *clássico*. Neste não cabem razões teológicas e metafísicas, e é por essa razão que é possível, dessa perspectiva "poética", apreciar o Vieira orador e simultaneamente reprovar o Vieira historiador como uma aberração estranha. Universalizando uma lógica que exclui a metafísica, a leitura de António Saraiva e Óscar Lopes exclui justamente a "alma" do discurso de Vieira: o fundamento sem o qual nenhum de seus argumentos se sustenta, restando daquele discurso que se pretendia "vivo" e eficaz apenas o formoso corpo morto.

O cadáver dissecado

Em um trabalho posterior (*O discurso engenhoso*, de 1980), António José Saraiva apontou com maior detalhe aspectos fundamentais da retórica de Vieira, mas não deixou de incidir no julgamento negativo de sua obra em relação a um discurso ideal "clássico". A análise empreendida por Saraiva alcançou aspectos fundamentais da articulação formal do discurso de Vieira. Cito os principais, que dizem respeito à importância das imagens na elocução e o substancialismo da linguagem:

> “A imagem, em vez de ser um ornamento às margens do discurso, passa a ser um elo que não se pode tirar sem quebrar a corrente. Não é um desvio dispensável, mas uma etapa na estrada real da demonstração”. (Saraiva 1980: 53)

> “O fato de muitas idéias, sem nenhuma relação entre si, serem expressas por uma mesma palavra permite estabelecer entre elas laços que, por não serem lógicos, não deixam, por isso, de ser substanciais.” (Saraiva 1980: 21)

> “O conjunto constituído pelo texto sagrado, por textos profanos nos quais Deus, de certa maneira, também falou, e pela Natureza que, com a História, é uma figura falante da verdade divina, forma um contexto único, cujos termos – coisas, imagens das coisas e palavras – se explicam entre si. (...) Por outro lado, a equivalência entre texto e coisa faz que qualquer discurso seja apenas um comentário sobre esta inesgotável realidade falante constituída por tudo quanto existe. (...) De fato, as regras a que obedecem os significantes que não têm mais uma relação biunívoca com os significados são, no fundo, as da gramática, da lexicologia e da retórica”. (Saraiva 1980: 88-89)

A conclusão de Saraiva é discutível, e se assemelha às conclusões de Michel Foucault sobre o discurso alegórico (que se aplicam, de resto, exclusivamente ao contexto francês), apresentadas no livro *Les mots et les choses*: ambos criticam o aparente “vazio” em torno do qual se construiria a linguagem alegórica. Fazendo uma análise detalhada de procedimentos e elementos formais, ambos excluem, no entanto, aquilo que é o fundamento dessa linguagem: sua dimensão metafísica. Saraiva destaca o discurso de Vieira de uma “realidade”, sem levar em conta o fato de que o conceito de realidade do século XVII é tão diverso dos conceitos de realidade hoje em disputa quanto o conceito de linguagem, no século XVII, é diverso do conceito de linguagem depois de Saussure. Sua lógica não é, portanto, ausente, mas outra.

Se por um lado António Saraiva afirma que há uma diferença de *natureza* entre o discurso “clássico” e o discurso engenhoso (Saraiva 1980: 8), por outro ele nega essa 'outra natureza’ como fundamento válido de qualquer discurso. O autor faz, portanto, uma anatomia da retórica de Vieira pressupondo uma concepção de linguagem pós-saussureana na qual a arbitrariedade e a imotivação do signo não admitem a “anatomia da palavra” (Saraiva 1980: 13) escolástica e substancialmente ordenada do discurso de Vieira. Ao propor esse discurso como “lexológico”, o autor não leva em conta que, da perspectiva escolástica, a língua, como criação humana, participa substancialmente da totalidade do mundo criado e da razão providencial que rege toda

significação, incluindo a diversidade das línguas a partir de Babel no universal entendimento do Pentecostes. Fora dessa perspectiva,

> "a personalidade das palavras esvai-se. O autor separa o significante do significado e aproxima estes fragmentos de outras palavras ou de outros fragmentos de palavra. Chega a parcelar o corpo da palavra em partes que se tornam, cada qual, uma palavra independente. Os elementos desmembrados do signo se combinam de acordo com uma regra que parece arbitrária. (...) Na verdade, para o autor engenhoso, as palavras são apenas coisas no sentido em que as coisas são manejáveis, divisíveis, utilizáveis." (Saraiva 1980:31)

Como ironia crítica, parece que o mesmo modo supostamente arbitrário que Vieira utilizou na "anatomia de palavras" é comparável ao modo arbitrário utilizado por Saraiva em sua rigorosa anatomia retórica, que impõe a razão cartesiana a um discurso que, destituído do fundamento substancial de sua linguagem, é convertido em obra de um "escritor de muito valor, o que equivale dizer, um criador de ficções" (Saraiva 1980:93).

Vê-se que a técnica retórica de Vieira, seiscentista, foi lida não só por Saraiva, mas pela maioria dos críticos dos séculos XIX e XX como "a Retórica", substantivo singular utilizado como denominador comum para obras que se distinguem das obras classificadas como "clássicas" ou que já são românticas, 'espontâneas', 'expressivas', originais', pela sua artificialidade[135] ou formalismo ornamental. O *gênio* poderia (ou não) incidir sobre elas, que são reconhecíveis principalmente pelas *figuras de linguagem* e *figuras de pensamento* da *elocução* ensinada e praticada como artifício poético de caráter decorativo.

Em relação ao conceito de *história* representado nas obras de Vieira ocorreu um processo semelhante ao tratamento sofrido pelo conceito de retórica: ele foi situado numa evolução do gênero no sentido de uma forma *ideal*, como já visto nas considerações anteriormente citadas de historiadores e críticos. Também a *história* foi (e frequentemente ainda é) compreendida como um monólito[136], uma realidade (e não uma narrativa) da qual é possível estar mais próximo ou

[135] Uma artificialidade que, tratada de modo superficial, apaga ainda as diferenças entre as retóricas que disputavam espaço na ordem das representações no século XVII, como, por exemplo, a retórica de Vieira, que aspira falar aos rudes e aos sábios, e a agudeza de Góngora, que escreve "*no para muchos*". É verdade que Hernâni Cidade aponta diferença justamente entre o estilo de Vieira e Gôngora, mas nem por isso valoriza um ou outro: "Não foi, com efeito, Gôngora que lhe formou o estilo, senão a Escolástica seiscentista, cultora da dialéctica pela dialéctica, cuja atividade subtilizadora mais de uma vez havia de ser comparada ao afiar de uma faca que nada havia de cortar" (Cidade 1957a: 238).

[136] Em 1979 Reinhart Koselleck apresentou como problema a distinção entre *Geschichte* (história) como "espaço de consciência" e como "espaço de ação" (2007:110-122), examinando a polissemia da palavra e os problemas que dela

mais distante, assim como uma representação poderia ser mais ou menos fiel ao seu modelo, sendo, neste sentido, "natural" ou não-retórica.

Dessa perspectiva o Quinto Império não poderia ser lido senão como "quimera", mesmo por um dos mais importantes críticos da obra de Antônio Vieira, e que foi responsável pela primeira edição das *Representações Perante o Tribunal do Santo Ofício* (sob o título *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, que não consta do original) em 1957. Hernâni Cidade publicou, além deste, documentos inéditos de Antônio Vieira na coleção *Obras Escolhidas* da *Colecção de Clássicos Sá da Costa* (em 12 volumes publicados entre 1951 e 1954 em colaboração com António Sérgio), abrindo um novo horizonte para os estudos vieirinos, sobretudo no que diz respeito à sua concepção providencialista de história. Hernâni cidade reconhece que ela perpassa toda a obra do jesuíta, mas ainda assim se "surpreende" com o que entende como "paradoxal" na representação de Vieira:

> "O maravilhoso enchia a literatura, era tecida dele boa parte da própria ciência e à filosofia, *ancilla theologiae*, não podia repugnar que a intervenção de Deus na história de um povo que Gil Vicente chamara o *Alferes da Fé*, fosse tão directa e persistente como na história bíblica do Povo Eleito. Os dois géneros literários entre nós de mais eficiente poder de formação mental e colectiva – a oratória e a história – não diferiam um do outro quanto ao transcendente da trama da História; eram realizados no mesmo ambiente conventual, na descomedida aceitação do milagre como processo frequente de intervenção da Providência." (Cidade 1957a: 140-141)

> "Singular constituição cerebral a deste homem, de tão lúcida crítica perante a realidade política e social, como de pronta adesão a quanto lhe apoiasse a utopia magnífica! Como o explicaremos?" (Cidade 1957b: xx)

---

resultam dela quando se tomam em consideração concepções de história organizadas por meio do que o autor chama de "estruturas temporais" diferentes. Parece, no entanto, que o idealismo marca até mesmo essa crítica do conceito. Kosellek diz, por exemplo, que "o problema das estruturas temporais é suficientemente formal para permitir a identificação de possíveis formas de decurso histórico e também descrições de decursos, não obstante a sua interpretação mítica e teológica. (...) Falta, até boa parte do século XVIII, um conceito superior comum a todas as histórias, *res gestae*, *pragmata* e *vitae*, que só em um tempo posterior são unificadas sob o conceito de *Geschichte*" (Koselleck 2007: 112). Provavelmente a indistinção entre o nome da narrativa sobre os "espaços de consciência" e os "espaços de ação" a que Koselleck se refere com o nome de *história* favoreceu a confusão entre eles e a ilusão de 'apagamento' das regras do gênero como produção de um discurso supostamente mais 'objetivo' – afinal, a narrativa histórica requer uma *inventio* – seleção – e uma *dispositio* como ordenação da informação selecionada; requer ainda uma *elocutio* conveniente ao gênero (que no século XXI poderia ser reconhecido pela linguagem predominantemente não metafórica, por exemplo). Requer mesmo o equivalente material da *actio* na forma do livro ou da tese, que confere autoridade ao seu 'veículo' (não o orador, mas o próprio texto num determinado lugar).

A explicação de Cidade para a "paradoxal personalidade" de Vieira é a de que, malgrado a educação jesuítica e os exercícios dialéticos, Vieira possuía uma "audaciosa imaginação", "lucidez de inteligência" e "destemor de caráter", além de um grande senso prático de homem de ação, que o teriam mantido em estreito contato com o cotidiano. Os "desvarios da grande quimera" – o Quinto Império – foram compreendidos por Hernâni Cidade como condicionamentos retrógrados de um tempo sobre um homem genial, que se deixou tomar, ocasionalmente, por "surtos metafísicos":

> "É um romântico *avant la lettre*, na medida em que se ocupa da realidade concreta, humana e física, para actuar na primeira, para contemplar, interessado e encantado, a segunda. Ainda bem, todavia, que a realizou em quase permanente adesão à vida! Ai da glória de Vieira, se a vida nela não tivesse preenchido o vazio que da escola lhe derivaria! (Cidade 1957a: 255).

Situando Vieira entre uma cultura nacional "oposta a todo pensamento que diminuísse a esperança no providencialismo" e "o movimento filosófico e científico, que desvinculava o pensamento dos sistemas teológicos entre nós dominantes", Hernâni Cidade compreende o Quinto Império como resultante da operação pela qual o jesuíta tomava da "cultura européia" os "aspectos que mais se adaptam a seus hábitos mentais de católico escolástico" (Cidade 1957 b: xxiii):

> Fala do valor da experiência, mas para com a que êle próprio fez, melhor fundamentar sua utopia, e à concepção matemática que, para a interpretação do universo, partia do princípio de que Deus o fez por *número*, *peso* e *medida*, apenas lhe corresponde com a sua mística dos números, que converte, segundo o ensina a cabala, em símbolos proféticos contidos na Bíblia..." (Cidade 1957 b: xxiii)

Cidade cita os cálculos proféticos apresentados por Vieira nas *Representações*, em que o ano de 1666 é confrontado com a idade de Cristo e com a 'totalidade' das letras do alfabeto romano que compõem o número; cita o "conto cheio" dos anos 666 com a composição do próprio nome de Maomé, "subtraindo-lhe o h, dando-lhe a forma de genitivo e fazendo corresponder a cada letra o número que ela representava na numeração grega (...) obtinham-se parcelas que somavam 666." (Cidade 1957 b: XIX). Enfim, lê o Quinto Império como quimera, que mistura no mesmo corpo argumentos tomados da experiência e da ciência e argumentos tomados da doutrina escolástica.

Ao colocar a proposição do Quinto Império contra um conceito de história desvinculado da idéia de Providência, Hernâni Cidade a reduz à fantasia, sendo o seu valor histórico incidentalmente localizado em meio à doutrina e ao "desvario" da imaginação[137]. Se é principalmente o *pragmatismo* do homem de ação a fonte do que Cidade entende como *realismo* do discurso de Vieira, ainda é a agudeza o seu maior defeito:

> "Com perfeito domínio desta arte e tomado às vezes pelas solicitações do gosto dominante, já se compreende que nem sempre Vieira se imponha, perante aos seus auditórios, a adequação, a que já aludimos, do espírito aos imperativos da existência colectiva. Mais de uma vez, fugindo a tal pragmatismo, o sentimos realizando no púlpito o que depois se havia de chamar arte pela arte, fascinando os ouvintes com a graciosa destreza da sua esgrima intelectual. Ei-lo então um orador de puro tipo seiscentista, para quem a arte se desprende de qualquer objetivo de utilidade, e é mero jogo, prazer espiritual, agudeza do entendimento, ou fidelidade e riqueza da memória." (Cidade 1957a: 234)

Ao referir-se à linguagem alegórica do texto das *Representações* no "Prefácio" ao volume VI das *Obras Escolhidas*, Hernâni Cidade chama de "delírio lúcido e lógico esta confiança nos símbolos, este nutrir de imagens transcendentes um pensamento que radica nas coisas da Terra" (Cidade 1952: XLVII). Neste aspecto ele não se distancia muito da perspectiva de João Lúcio Azevedo, que lê o Quinto Império como obra de um "vidente"; no entanto, tanto um quanto outro, ao editarem textos sobre as especulações de Vieira sobre o Quinto Império, abriram uma nova perspectiva de apreciação da obra de Vieira em seu conjunto.

É Raymond Cantel que examina, em 1960, o caráter profético e messiânico dos escritos de Vieira como constantes que ultrapassam o campo artificial – delimitado pela crítica – da "obra profética" do jesuíta, com o livro *Prophétisme et Messianisme dans l'oeuvre d'Antonio Vieira*. Para Cantel, o pensamento messiânico e profético de Vieira perpassa toda a sua obra, e isso não constituiria um "defeito" ou característica individual: ele estaria inserido nas preocupações e reflexões de seu tempo, coerentes com uma concepção providencialista de história reconhecível

[137] Lembrando o gesto do Padre Antônio Honorati, Hernâni Cidade também concebe uma "nudez" do discuso de Vieira em relação ao próprio estilo que, despido de seus ornamentos, revelaria uma "fascinante beleza": "A prosa de Vieira é anatômicamente, quero dizer, para lá dos ornatos do estilo, na nudez em que se nos dá em muitas de suas cartas, por exemplo, de uma fascinante beleza, em que se combina o vigor com a graça, a musculatura com a nervosa agilidade, a elegância mais sóbria com a simplicidade mais naural." (Cidade 1957a: 253)

tanto na argumentação utilizada nos sermões quanto na argumentação de seus escritos especulativos[138].

Raymond Cantel comenta uma série de publicações da época de Vieira que atestam um movimento messiânico que em Portugal imbrica a política e a exaltação mística[139], e textos que circulavam no século XVII em Portugal, na França e na Espanha profetizando o fim dos tempos, como as *Centúrias* de Nostradamus, as profecias atribuídas a Isidoro de Sevilha (Cantel 1960: 22), e as *Trovas* de Bandarra. Longe de constituirem um aspecto paradoxal da obra de Vieira, Cantel compreende o messianismo e o profestismo como elementos estruturais do pensamento do jesuíta e de seu século que constituem uma *unidade*, apesar das diferenças, por exemplo, da definição da *pessoa* do imperador temporal profetizado:

> "(...) esta unidade existe, não há qualquer incoerência em suas visões. Seu sistema se constituiu muito cedo, antes de 1649. A partir dessa data, ele não fez mais que retocar detalhes, sobretudo para os adaptar às circunstâncias históricas. As grandes linhas e a disposição do edifício permanecem os mesmos durante meio século. Isso permite seu estudo como conjunto, com o auxílio dos sermões, da correspondência, do processo e dos fragmentos que se conservaram de seus tratados messiânicos." (Cantel 1960:44)

> "A grande originalidade do messianismo de Vieira é que ele constitui um sistema coerente, preciso e claro, perfeitamente articulado segundo a lógica de sua época. Vieira não inventou nada, mas com ele tudo pareceu novo, porque ele opera uma síntese de todas as aspirações de seu tempo, inclusive aquelas dos judeus. Antes dele, tudo era vago e impreciso. Com ele, tudo se organiza e toma um caráter científico e convincente. Por cinquenta anos ele interroga com uma curiosidade insaciável as Escrituras, as obras dos comentadores bíblicos, as crônicas, as profecias, os tratados de astrologia, os historiadores, os poetas, os filósofos da Antiguidade, sempre em busca de novas provas que seu gênio encontra e aplica com uma facilidade e abundância desconcertantes." (Cantel 1960: 45)

---

[138] É importante lembrar que Raymond Cantel não levou em conta, em seu estudo, materiais que só décadas mais tarde receberam sua primeira edição, como os *Autos do Processo de Vieira na Inquisição* (2006), os materiais reunidos no volume *Apologia das Coisas Profetizadas* (1994), e o tratado *Clavis Prophetarum* (2013). As novas edições, de qualquer forma, viriam a confirmar as conclusões de Cantel sobre a importância do pensamento profético e da espera messiânica no conjunto da obra de Vieira.

[139] "*Le gouvernement royal, prévoyant les combats futurs pour la sauvegarde le l'independance, ne pouvait qu'encourager cette exaltation de la mystique nationale. Alors furent imprimés des traités, des relations, des poèmes et des sermons même, qui étaient autant d'apologies de la Restauration. Un de leurs traits communs est qu'ils attribuent celle-ci à la volonté divine, et que, presque tous, ils promettent les destins les plus glorieux à la nation et à son roi*." (Cantel 1960: 38).

Antes deste trabalho a *História do Futuro* havia recebido pouca atenção dos críticos, porque tomada como objeto estranho e muitas vezes como contra-exemplo do ponto de vista de sua organização retórica. Cantel demonstra nesse trabalho que os argumentos da *História do Futuro* são adequados à sua finalidade, como "manifesto dirigido à nação e trabalho destinado a provocar uma ação imediata dos portugueses" (Cantel 1960:247), e alinhados a uma forma de pensamento que não era exclusiva de Vieira, mas que encontrava plena ressonância entre gente da Corte e gente do povo no século XVII[140].

Pressupondo que o messianismo e o profetismo constituem uma unidade constante da obra de Vieira, Raymond Cantel examina vários aspectos que antes vinham sendo desconsiderados pela crítica, justamente por constituírem uma visão do mundo e da história que não encontrava lugar na concepção dessacralizada da história de seus pósteros. Não procura situar Vieira entre antigos ou modernos, separar seus aspectos supostamente retrógrados dos supostamente modernos: procura compreender o fundamento de sua concepção de história dentro dos limites das ideias que circulavam em sua sociedade. Examina, portanto, a interpretação figural realizada por Vieira, para quem "o texto bíblico, em seu conjunto, continha ao mesmo tempo a história do povo judeu e a profecia de toda a história da Criação, das origens à sua consumação final. Cada povo, cada cidade, e mesmo cada indivíduo pode encontrar ali sua própria história prefigurada". (Cantel 1960: 53).

Reconhecendo na obra de Vieira essa concepção da história como um "livro" decifrável, com um início e um fim, Raymond Cantel reconhece igualmente o valor atribuído aos vários níveis de significação explorados pelo próprio Vieira – literal, moral, alegórico e anagógico – e sua conveniência à maior "idade" da Igreja, usando as palavras do próprio Vieira:

> "(...) os modernos, que se não determinam no tesouro das Escrituras a um só género de riquezas, acham, além da mesma margarita muitas pedras também preciosas" (*in* Cantel 1960:54)

Ao indagar sobre o valor prático da obra de Vieira, Cantel recupera o que menos foi ressaltado nas críticas anteriores à sua feitas a ela: seu indissociável componente teológico. Como escritos de intervenção, pretendiam intervir em um determinado sentido (e no caso dos escritos

[140] Raymond Cantel comenta a circulação de profecias, a correspondência de Vieira com a gente de letras da corte, e boa aceitação das idéias do tratado *Clavis Prophetarum* em Roma como provas da generalidade da crença nas profecias e de seu valor na especulação histórica (Cantel 1960: 21-39 e 238).

de Vieira, a finalidade era também a construção desse sentido). Isto quer dizer que, sem a transcendência que fundamenta e ordena seu horizonte – e sua forma –, a obra ficaria necessariamente imperfeita e eventualmente contraditória. A leitura da *História do Futuro* e da *Clavis Prophetarum* só tem sentido em um mundo que acredita que a ação dos homens é coadjuvante da ação divina na escritura do livro da vida e que tal ação já está inscrita desde sempre na Eternidade.

Em seus lúcidos comentários, Raymond Cantel demonstra que as contradições encontradas tanto nas obras quanto nos "retratos" de Vieira construídos pela crítica são resultado de uma leitura parcial de suas obras, tão abundantes e ricas nos temas e gêneros utilizados que se prestam, sem dificuldade, às mais divergentes conclusões[141]. Além disso, atribui à "repugnância em relação a todo o domínio do sobrenatural" a rejeição das obras especulativas por parte da crítica, e mesmo do próprio biógrafo de Vieira e editor dos capítulos da *História do Futuro*, João Lúcio Azevedo; no entanto, não deixa de justificá-lo:

> "É preciso dizer, em sua defesa, que era fácil enganar-se. Vieira é um homem cujo espírito apresenta múltiplas facetas. Ele não se deixa capturar em seu todo senão diante de um recuo suficiente. Suas ações foram tão variadas no tempo e no espaço que é grande a tentação de estudá-las separadamente. O procedimento é fácil, mas é perigoso. Se não se percebe realmente a sua fé de cristão e de padre, se é esquecida a grande esperança que ele colocou em Deus, esperança cuja realização eminente ele não cessa de aguardar, incorre-se em grande erro sobre os reais moventes de suas ações. A descoberta de seus fins imediatos corre o risco de negligenciar suas intenções mais remotas." (Cantel 1960:233)

Separados o homem da obra, a teologia da política, a retórica da história e a própria obra de seu tempo, é compreensível que o nome de Antônio Vieira evocasse retratos diversos, e mesmo divergentes, segundo a conveniência do uso de cada um deles. Raymond Cantel ressalta, entre tantos aspectos e "facetas", a importância do componente teológico do pensamento de Vieira como fundamental para a compreensão da unidade de sua obra – não de escritor, mas de jesuíta. Ao colocar a realização do Reino de Cristo na Terra como fim último, Vieira teria procurado uma série de intervenções na realidade imediata para buscar o fim que era superior e ordenaria todas as ações anteriores. Se essa perspectiva não muda as ações de Vieira em si, muda decisivamente o sentido delas: se os sentidos imediatos são facilmente compreensíveis "porque

[141] "*Vieira reste, pour Mary C. Gotaas, le dernier des prédicateurs du Moyan Age. Pour le Brésilien Ivan Lins, Vieira est au contraire un moderne*." (Cantel 1960: 235)

seguem leis que nos parecem familiares" (a ação do Vieira "realista" de Hernâni Cidade, por exemplo), nem por isso eles apagam as motivações mais profundas que poderiam organizar ações aparentemente contraditórias. Cantel cita ao menos duas: a defesa dos cristãos-novos por um católico contra-reformista e o conflito com a Inquisição, instituição criada justamente para fortalecer a ortodoxia entre os cristãos. As duas ações só encontram coerência quando se compreende o papel que Vieira imaginava reservado aos cristãos-novos na construção do reino de Cristo como fortificadores do reino português (com seus capitais) e quando se vê a Inquisição como obstáculo ao fortalecimento do mesmo reino, ao privá-lo dos meios para realizar o futuro profetizado. Os confrontos aparentemente imprudentes com Inquisição demonstrariam, desta perspectiva, menos uma vaidosa teimosia que a crença absoluta naquela interpretação das Escrituras e dos acontecimentos.

Cantel ressalta a articulação teológica da obra de Vieira, mas não deixa de partilhar da opinião de que o messianismo e o profetismo teriam tomado a forma de uma "psicose coletiva" no século XVII[142] – o que não faria dela uma forma de pensamento insignificante ou descartável. Faria dela uma forma de pensamento estranha, de difícil compreensão, mas essencial para a compreensão histórica da obra de Vieira.

José van den Besselaar foi um crítico que também deu impulso ao estudo dos escritos especulativos de Vieira. Elaborou em 1976 a edição crítica do *Livro Anteprimeiro* da *História do Futuro*, e preparou um trabalho importante para a compreensão da dinâmica social do pensamento profético no tempo de Vieira: *Antônio Vieira. Profecia e polêmica*, publicado postumamente em 2002. No entanto, foi só a partir de meados da década de 1990 que o *caráter articulador* da teologia na obra de Vieira passou a ocupar o centro de interesse de trabalhos monográficos sobre o jesuíta.

Tanto o estudo já comentado de António José Saraiva, *O discurso engenhoso* (1980), quanto outro estudo monográfico publicado em 1989, de Margarida Vieira Mendes (*A oratória barroca de Vieira*) têm perspectivas que não levam em conta a possibilidade de uma significação profunda organizada a partir da crença do próprio Vieira. Não ignoravam esta crença, isto é certo; mas seu interesse estava voltado para outros aspectos da obra.

---

[142] *"Hernâni Cidade a raison d'écrire que la différence entre Vieira et ses contemporains tient surtout au degré d'influence de la psychose collective qui existe alors dans la nation. Question d'ardeur de tempérament, de lucidité d'esprit et de profondeur de la foi. Cette psychose est plus génerale qu'on ne le croit et elle ne diminue que très lentement, vers la fin du siècle."* (Cantel 1960:237)

António José Saraiva ocupou-se sobretudo da forma retórica do discurso, enquanto Margarida Vieira Mendes ocupou-se de todos os elementos retóricos e biográficos que permitissem revelar "a consistência de uma personalidade e de uma vida: uma bio-grafia" (Vieira Mendes: 1989:15). É a partir da hipótese de uma "compulsão biográfica" sublimada pelo "efeito literário e barroco" do discurso que Margarida Vieira Mendes examina os diversos aspectos retóricos da vasta obra do jesuíta, divididos em três seções ligadas ao *ethos*, ao *pathos* e ao *logos*: "a reflexão sobre a identidade do pregador e da sua arte, o empenho biográfico colocado em regime de figuração textual, a interferência vital ou orgânica da Língua e de um imaginário textual, que lembram as antiquíssimas enunciações sagradas" (Vieira Mendes:1989:19).

O interesse biográfico da autora é motivado pelo que ela mesma entende como interesse de seu tempo: a interrogação sobre a *qualidade literária* de um conjunto de obras (as de Vieira) enquanto "criadora de emoção estética" (Vieira Mendes: 1989:19) – aquilo que lhe daria destaque em relação à oratória de seu tempo, mesmo utilizando os mesmos "processos retóricos e intertextuais". Em outras palavras, Margarida Vieira Mendes busca "compreender aquilo que faz dos seus sermões obras literárias e transforma uma personalidade histórica num autor" (Vieira Mendes:1989:29). Trata Vieira como "uma subjetividade que surge materialmente no discurso" como "efeito de veemência própria de uma vontade, de uma pessoa em acto e em apresentação ou exposição de si, segundo procedimentos artificiosos e inteligentes", e trata a materialidade das obras como contribuição para o "esclarecimento do conceito de *barroco*" (Vieira Mendes: 1989:17). O julgamento desse estilo de época é negativo:

> "(...) os discursos de Vieira e, no geral, toda a palavra oratória do seu tempo, eram o produto, quantas vezes frio e morto, de uma maquinaria falante, de uma série de técnicas, de automatismos e de *clichés*, responsáveis pela feitura de falas-*robots*, contínuas e normatizadas, que aparentemente dispensavam a emergência e a transformação do indivíduo que as assumia. Ora, os momentos redentores dos textos vieirianos são aqueles (muitos) em que aflora e chega a deflagrar o seu complexo e enérgico eu, entrelaçando-se com essas mesmas técnicas de fabricação discursiva, que simultaneamente anima e produz". (Vieira Mendes: 1989:245)

Para Margarida Vieira Mendes, foi nos momentos em que Vieira teria conseguido investir a oratória sacra de "paixões pessoais e dos entusiasmos da sua esclarecida vontade de intervir no mundo" – tensão "bem barroca" entre "individualismo egocêntrico de tipo voluntarista, lúdico e

enunciativo" e a "conservação de um pensamento religioso supra-individual" "carregada de impositivas palavras já feitas e de uma recheada memória enciclopédica" – que ele teria logrado a transformação de seus discursos "numa obra; dos seus textos em momentos literários; e de sua pessoa, num autor"[143]. (Vieira Mendes: 1989:299)

Quanto à linguagem, a "oratória barroca de Vieira" vem definida pela autora como "complexo regressivo ou arcaizante" (Vieira Mendes 1989: 494), baseado no pensamento "mítico-religioso". Margarida Vieira Mendes – assim como António José Saraiva – indica uma diferença na própria concepção de linguagem na obra de Vieira como "actuação produtiva", em que se dão "diversas aproximações, aderências e confusões do dizer com as coisas existentes" no uso enciclopédico de "todas as dádivas da Língua", com a "*mise en scène* dessa mesma maquinaria". Este uso diverso da linguagem é considerado *regressivo* não só em razão de se referir a uma concepção teológica da linguagem, mas principalmente por organizar-se formalmente a partir de um modelo que não conhece o binômio *significante-significado* de Saussure, pelo qual os nomes são arbitrários e desconhecem a substância metafísica. Mais que *regressivo* (adjetivo que sugere uma linha de progressão nos usos da linguagem), o uso dessa concepção de linguagem seria, ele mesmo, um recurso oratório:

> "Importa reconhecer que o constante regresso vieiriano, quer ao relato mítico, quer aos esquemas primordiais do pensamento lógico, resulta das necessidades do comportamento oratório" (Vieira Mendes 1989: 496)

É, portanto, o esforço de constituir dois objetos contemporâneos – uma *obra literária* e um *autor* – que leva Margarida Vieira Mendes a examinar a oratória de Vieira para construir, a partir de um objeto considerado antiquado, o retrato de um artista da língua e um monumento dessa mesma língua.

Ainda em 1989 um estudo sobre a retórica de Vieira tomou por objeto os escritos especulativos. Em sua dissertação de mestrado intitulada *Os Recursos Retóricos na Obra Especulativa do Padre Antônio Vieira*, Adma Fadul Muhana examinou a estrutura, o gênero, o tipo de argumentação, a disposição e a elocução dos principais escritos sobre o Quinto Império – a

[143] O trabalho de João Adolfo Hansen sobre a sátira atribuída a Gregório de Matos, publicado também em 1989, A *sátira e o engenho*, contesta a possibilidade (e a conveniência da tentativa) de se determinar uma *autoria* no sentido romântico do termo, como marca de uma subjetividade, em textos seiscentistas; aponta também a inconveniência de se buscar traços *originais* em um tipo de representação convencional, retoricamente ordenada e em geral conservadora. Cf. Hansen 1989, especialmente o capítulo I "Um nome por fazer".

carta "Esperanças de Portugal", a *História do Futuro*, as duas *Representações* e o tratado *Clavis Prophetarum* – a partir das retóricas utilizadas no século XVII. Com esse trabalho, a autora demonstrou que a construção retórica dos escritos especulativos de Vieira é tão elaborada quanto a de seus sermões e, mais que isso, demonstrou que as diferenças entre os textos analisados não dizem respeito à matéria tratada, mas ao tratamento retórico da matéria nas diferentes circunstâncias de cada discurso, confirmando, ainda, a unidade a que Raymond Cantel havia proposto em sua leitura.

Ao analisar a *invenção* na *História do Futuro* a partir dos exemplos históricos – tirados da história recente de Portugal e da Bíblia –, Adma Muhana deixa claro que os conceitos de *história* e *verdade* "na historiografia seiscentista pressupõem um universo sacralizado, em que todos os acontecimentos relevantes aparecem marcados pela Providência divina" (Muhana 1989:71). Organizados pelo princípio da semelhança, mais que exemplos, os acontecimentos são interpretados como *tipos*. Dessa perspectiva, "as analogias são elevadas ao estatuto de provas *porque* as semelhanças trazidas à luz obedecem a um princípio de interpretação que visa fazer emergir um sentido para os fatos" (Muhana 1989:80)[144] . Sua análise segue no sentido de compreender o problema que a autora diz já ter sido apontado por João Mendes em 1961: "a necessidade de 'ligar o visionarismo profético com o estilo literário' de Vieira", para superar o que ela também reconhecia como uma "contradição da crítica – que sempre opunha a 'beleza' e o 'realismo' das cartas e sermões vieirinos ao seu profetismo" e "dissociava inverossimilmente a obra, que é única, deste pensador" (Muhana 1989:225).

Ao examinar o uso das metáforas e alegorias nos escritos especulativos de Vieira, Adma Muhana chega à conclusão de que elas "ultrapassam o mero jogo lúdico atribuído ao 'pendor barroco' e constituem como que o esqueleto da sua construção mítica." (Muhana 1989:213) Isto quer dizer que, se por um lado a autora reconhece a estreita relação entre linguagem e o fundamento teológico do pensamento de Vieira, por outro considera a essa linguagem e esse pensamento como estranhos até mesmo à *episteme* do tempo do próprio Vieira[145]: a lógica e a

[144] Em sua análise, Adma Muhana distingue as analogias utilizadas como *provas* e aquelas utilizadas como *ornamento* da elocução: "Certamente, há os outros exemplos, históricos ou bíblicos, que apresentam apenas semelhanças de parte a parte, mas, nestes casos, não poderíamos dizer que se trata de procedimentos de invenção, mas sim de elocução; ou, nas palavras de H. Cidade, têm justamente o intuito ornamental" (Muhana 1989:80). No discurso de Vieira, como se verá adiante, as figuras da elocução não se distinguem das provas da invenção, uma vez que, na representação do mistério, a própria forma da palavra – e do discurso – é concebida como instrumento de revelação.

[145] A autora faz referência ao pensamento "clássico" do século XVII apresentado por Michel Foucault em *As palavras e as coisas*. Os já citados trabalhos de Raymond Cantel e José van den Besselar, além da edição, no século XVIII do *Livro*

história a que a autora faz referência são a lógica e a história pós-iluministas, e a própria "retórica barroca" parece veladamente reduzida à sofística:

> "Isto significa que tanto quanto o discurso retórico (sobretudo na época barroca) não reconhece a dedução a partir de proposições logicamente verdadeiras como elemento imprescindível para se dizer a veracidade de uma tese (introduzindo pelo contrário a afetividade e o imponderável como elementos formalmente inerentes a uma teorização), assim o mito do Quinto Império, que supõe a instauração de uma nova ordem no mundo, exige a concorrência da convicção dos homens para impôr a sua verossimilhança" (Muhana 1989:3)

É em confronto com um conceito particular de *história* e de *retórica* que o Quinto Império constitui um *mito*[146] e que a retórica eclesiástica – e neo-escolástica – do século XVII prescinde de "proposições logicamente verdadeiras", assim como é em confronto com um conceito particular de *literatura* que práticas letradas do século XVII são consideradas de mau-gosto, com um ou outro representante que se destaca como um *gênio* além de seu tempo[147] – no caso de Vieira, um *espírito* romântico, um precursor dos direitos humanos, um imperador da língua e outros mais.

O conjunto das obras de Vieira, extenso e rico, presta-se a diversas leituras, e diversas construções de sentido. Dissecado, torna-se um significante à disposição (às vezes de modo irônico) de diversas ordens de compreensão histórica e artística. Esta apropriação – que se poderia chamar, em certa medida, de operação *poética* – é produtiva e, em geral, garante aquela "vitalidade" dos textos apontada por José Veríssimo: a vitalidade dos textos lidos porque ainda dizem algo que é considerado importante (mesmo que essa importância possa ser compreendida como meramente incidental). São leituras possíveis, que *fazem falar* seus objetos, mas nem

---

Anteprimeiro da História do Futuro e a circulação de cópias manuscritas da *Clavis Prophetarum* na *Europa* e na América Espanhola demonstram que as idéias de Vieira não eram consideradas, em seu tempo, um mito ou "visão de alucinado".

[146] Um artigo de Francisco Maciel Silveira sobre a persuasão em Antônio Vieira (Silveira: 1997) fala de "desvirtuamento do real para aplicá-lo à figura bíblica", e de "procedimento mítico (e mitogênico) explorado pela persuasão vieiriana".

[147] Hernâni Cidade reconheceu em Vieira "um romântico *avant la lettre"* (Cidade 1957a: 255), José Eduardo Franco lê o Quinto Império de Vieira como precursor de uma "federação, numa sociedade das nações, na qual cada um sabe renunciar a uma parcela de soberania nacional em proveito do bem comum" (Franco 1999:90); Margarida Vieira Mendes encontrou na obra de Vieira uma "personalidade literária" (Vieira Mendes 1989), Anita Waingort Novinsky viu em Vieira um precursor dos direitos humanos (Novinsky 2008:79).

sempre falam *daqueles* objetos. Realiza assim a crítica algo como o gesto alegórico: diz, com um discurso, outro discurso[148].

Uma arqueologia possível

A partir da última década do século XX os estudos vieirinos receberam grande fôlego, tanto pela edição de textos inéditos como pelas leituras de historiadores. O interesse é justificado: pode-se dizer que Vieira presenciou todo o arco do século XVII europeu como experiência temporal e espacial. Ele viveu de 1608 a 1697, entre a colônia brasileira e a maranhense e as cortes européias – cruzou sete vezes o Atlântico, sobrevivendo a corsários e naufrágio. Viveu entre cristãos e judeus, entre índios e cortesãos, na intimidade de reis e no cárcere do Santo Ofício. Além de viver seu século, Vieira o descreveu em cartas, papéis diplomáticos e políticos, sermões, e nos papéis relacionados ao processo inquisitorial a que foi submetido, compondo um surpreendente volume de escritos. O caráter de *intervenção* desses textos, cada vez mais evidente nos estudos monográficos sobre Vieira[149], justifica o grande interesse que sua obra tem despertado nas últimas décadas entre historiadores – para além do grande interesse que sua habilidade retórica sempre despertou entre lingüistas e críticos literários.

Se o empenho historiográfico trouxe à luz elementos importantes da obra de Vieira, como, por exemplo, seu lugar na dinâmica social da vida de Corte e da vida colonial, essa ênfase acabou por deixar um pouco de lado o aspecto retórico da obra de Vieira para colocar em exame o teor documental e a ação política do jesuíta. O que os trabalhos pioneiros de João Adolfo Hansen (1989 e 1997) e Alcir Pécora (1994) vieram demonstrar é que, na representação do século XVII, e especificamente na representação de Vieira, a retórica não pode ser deixada de lado em favor do tratamento da matéria histórica: ela faz parte de uma unidade retórico-teológico-política, uma espécie de 'trindade' (no sentido católico) no plano da representação.

---

[148] O nome de Vieira carrega o que se poderia chamar de uma autoridade literária inegável (como exemplo de oratória barroca), que ao ser lida em seus diversos aspectos, pôde ser construída como um acúmulo de diferenças: um Vieira patriótico ou "mundividente"; um Vieira defensor de índios e judeus, mas incapaz de defender os negros; um Vieira medieval, barroco, romântico ou moderno – imagens construídas, muitas vezes, a partir de um gesto seletivo e bem-intencionado (como provavelmente o foi o do Padre Honorati), que propuseram um Vieira "redivivo" segundo exigências e critérios dos diferentes tempos. E já Vieira, no seu Sermão da Sexagésima, havia advertido seus ouvintes que o sentido das palavras não é unívoco, mesmo quando se trata do Evangelho: "pregam palavras de Deus, mas não pregam a palavra de Deus" (Sermões I: 56).

[149] Este aspecto, valorizado pela historiografia, não passou despercebido pela maior parte dos críticos de Vieira, que reconhecem nele um homem de *ação.*

Já em 1979, João Adolfo Hansen havia chamado a atenção para a questão da *linguagem* de Vieira como algo essencialmente distinto das concepções de linguagem do século XX, e do sermão não como produto retórico, mas como produção de sentido de sua retórica: Vieira faria do enunciado um "fato de língua e, ainda, de linguagem" (Hansen 1979: 174), organizado a partir de categorias retórico-teológicas como a *analogia*, a *semelhança* e a *participação*.

Em seu estudo sobre a sátira atribuída a Gregório de Matos e Guerra, Hansen propôs uma mudança radical de perspectiva no tratamento de textos seiscentistas: abandonou o conceito de *literatura* para lê-los como *práticas letradas*: artefatos feitos de palavras e letras, mas constituídos a partir de sistemas de representação diversos, próprios de seu tempo (e por isso históricos), com fundamentos diversos e finalidades diversas. Trata-se, portanto, de um empenho de caráter arqueológico e histórico, que reconhece de início que seu objeto é, como diria Michel de Certeau, o "lugar do morto", encontrado "numa encenação em que não se escreve ... sobre algo supostamente visto ou dito, antes sobre *modos históricos de ver e dizer*, conforme repertórios de lugares-comuns, argumentos e formas da tradição retórico-poética e suas transformações locais." (Hansen 1989: 29). É com a consciência dos limites que separam o leitor do que é morto e mudo que essa leitura se coloca diante daquilo que o texto é: um *resto*, que pode ser recebido pela posteridade como algo prazeroso ou desagradável, útil ou inútil, confortante ou inquietante; que pode ser monumentalizado ou esquecido. No caso de uma leitura que, dentro de seus limites, pretende recompor a historicidade de seu objeto (o que significa em grande medida procurar compreender o seu lugar de origem), Hansen constitui seu objeto – a sátira seiscentista – como o resto material de uma forma histórica de ver e representar que não é a representação de uma *realidade*, mas que é, em sua materialidade, uma *elaboração histórica* dessa realidade: é o que dela se fez – portanto, um *artefato*. Trata-se, portanto, de uma perspectiva que realizou o deslocamento do centro de interesse da análise retórica de objetos literários para a análise dos processos retóricos de produção de verossimilhança e dos usos sociais dos objetos literários.

É no momento em que o artefato literário é utilizado como fonte de pesquisa histórica – e de juízos sobre a história e mesmo sobre o lugar histórico de um artefato literário – que o rigor de sua forma assume uma importância crucial nesses julgamentos. Em *Máquina de gêneros*, de 2001, Alcir Pécora situou o problema dos condicionamentos estabelecidos pela própria tradição letrada como o elemento muitas vezes invisível – mas nunca ausente – dos objetos literários:

> "Ao longo de todo o século passado, com o propósito de impedir que os textos literários fossem lidos como documento neutro ou objetivo, a crítica esforçou-se – com êxito inegável, já que isso se tornou condição da credibilidade analítica – para produzir a "consciência" de que eles se deixam escrever a partir de uma visão particular, perspectivada segundo o "sujeito" e o "lugar de classe" ocupado pelo seu autor. À antiga concepção positivista da linguagem como veículo neutro ou transparente de representação factual contrapôs-se sua mescla de condicionalismos subjetivos e materiais. A história é bem conhecida, dispenso-me de narrá-la. Contudo, entre tais condicionalismos, considerou-se cada vez menos aqueles estabelecidos pela própria tradição letrada, constituída por práticas históricas variadas." (Pécora 2001: 11-12)

É essa articulação velada, mas presente e estruturante, que conferiria a todos os artefatos literários (do passado e do presente) o desconfortável "estatuto irreversível de signo", definido "no interior de um gênero particular, praticado com nuances e variações em diferentes épocas e lugares" (Pécora 2001:12). [150] Em seu estudo monográfico sobre os *Sermões* de Antônio Vieira (*Teatro do Sacramento*, 1994), Alcir Pécora examina o que foi quase sempre negligenciado pela crítica durante os séculos XIX e XX: o caráter articulador da metafísica cristã nos vários níveis de elaboração retórica dos sermões. Isto significa dizer que a doutrina não é, neste caso, uma *matéria* separável do discurso, mas o fundamento mesmo da *forma* dos discursos e da *forma* em geral: tanto a ordem retórica quanto a ordem política supõem uma ordem metafísica, enquanto formas

[150] Desta perspectiva, o estudo de artefatos literários implica o pressuposto de que estes não constituem um "reflexo" ou "representação de conteúdos, seres ou substâncias", mas uma construção possível a partir de "recursos de gênero historicamente disponíveis, capazes de produzir aqueles efeitos de reflexo e representação, sejam de conteúdos, seres ou substâncias" (Pécora 2001: 13). Acredito que a consciência da distância entre "a coisa" e o "signo da coisa" deva ser rigorosamente distinta de uma *negação da coisa*, porque o *signo* só funciona quando é colocado no lugar da *coisa*, como objeto do entendimento (em tempo, o sentido de *coisa* não é uma constante: a *Coisa* escolástica não é a *coisa* materialista, por exemplo). No campo historiográfico, Hayden White, em seu livro *Tropics of Discourse* (1978), já havia proposto o problema da consciência da articulação retórica da historiografia como artefato literário – embora esta tenha sido por vezes instrumentalizada, de modo ardiloso, como "prova" da inconsistência e mesmo da impossibilidade de uma reflexão que se possa chamar, legitimamente, de histórica. O problema é complexo e delicado, mas incontornável: se o gênero *história* é construído como memória – artificial – e tribunal do passado, sua *construção* não é inocente, mas nem por isso é prescindível – embora seja necessariamente *retórica* pelo simples fato de construir um retrato e estabelecer-se a partir de um juízo que seleciona. O fato de o passado – objeto da historiografia, utilizado como recurso de julgamento e deliberação – não ser, em si mesmo, acessível (no sentido de verificável com os sentidos) não faz dele algo descartável ou nulo: faz dele um objeto tão necessário quanto problemático, que não pode ser constituído de modo legítimo sem o rigor *possível* – que hoje passa tanto pela credibilidade documental quanto pela consciência de seu lugar (problema bem situado por Michel de Certeau [1975]) e artificialidade. É neste sentido que julgo útil a advertência de Hayden White: "se os historiadores quisessem reconhecer o elemento ficcional de suas narrativas, isto não significaria a degradação da historiografia ao *status* de ideologia ou propaganda. Com efeito, tal reconhecimento serviria de antídoto eficaz para a tendência dos historiadores a apegar-se a preconceitos ideológicos que eles não reconhecem como tais mas reverenciam como a forma de percepção 'correta' do 'modo como as coisas *realmente* são'" (White 2001:116) – sempre que *ficcional* não seja confundido com o *falso*, mas entendido como o *necessariamente artificial*.

semelhantes e relacionadas a partir da analogia de proporção com sua Causa Primeira. Mais que isso: Alcir Pécora demonstrou a particularidade *daquela* metafísica, que poderia ser descrita como teologia católica contrarreformada e, sobretudo, *jesuítica*. Assim, parte da síntese *particular* realizada pelos padres da Companhia de Jesus[151] entre a tradição neo-escolástica, os estudos humanísticos, a tradição mística, a espiritualidade inaciana e um projeto de conversão universal dependente da participação do livre arbítrio humano para iniciar sua investigação sobre o sentido da oratória de Vieira. Desta perspectiva, essa oratória aparece não na generalidade de uma prática persuasiva, mas como teatralização retórica de uma teologia política. O *mistério sacramental* pelo qual Deus se revela como *espécie* ultrapassa o próprio sacramento eucarístico:

> "(...) o que ele [Vieira] faz todo o tempo é ressaltar a idéia de que o sacramento transbordaria do plano litúrgico, em que tem sua forma mais acabada e canônica, para indicar, sobretudo, o que seria um modo próprio de manifestação do divino em meio humano. Quer dizer, a partir dessa perspectiva, a forma mais geral do contato do homem com o transcendente seria dada justamente pelo modo sacramental. É importante notar como isso se compõe com uma sensibilidade barroca: o material ganha uma insuspeitada densidade sacra, os sucessos e circunstâncias ganham um estatuto de fenômeno, isto é tudo o que há e ocorre, assim como passa, sinaliza e revela." (Pécora 1994: 112)

A dimensão do mistério que ultrapassa a teologia e articula sua prática retórica é "a aplicação dos argumentos teológicos ao apostolado: o que acima de tudo conta nele é a sua disponibilidade essencial para a ação eficaz de conversão" (Pécora 1994: 116). Esta interpretação mobiliza, de modo decisivo, conceitos que estão no centro da argumentação de Vieira, mas que não são, rigorosamente falando, os mesmos conceitos das retóricas de Aristóteles, Cícero e Quintiliano: são sua versão católica contrarreformada, que inclui outros, como *Providência*, *revelação*, *razão natural*. A *vontade*, por exemplo, reveste-se de uma dimensão sagrada quando compreendida por uma doutrina do livre-arbítrio que concebe a santidade como uma correspondência de vontades – a vontade humana que corresponde à vontade divina – para a realização de um plano estabelecido desde a Eternidade. A vontade deixa de ser mera inclinação humana, como a ação deixa de ser uma ação meramente humana. Como instrumento de persuasão, a retórica não poderia ser destacada desse movimento de vontades para a perfeição

[151] Ela é particular porque não constitui um pensamento canônico, mas um esforço de compreensão da totalidade do conhecimento e dos fenômenos num sistema universal que seria obra de Deus, "Artífice supremo".

do *corpo místico* – do reino, da Igreja, da humanidade. E a *Providência* não pode ter sentido senão em uma concepção de tempo e história como manifestações do Verbo[152]:

> "Não há sentido imaginar um universo tão fortemente assistido pela presença divina, como o é o do Padre Antonio Vieira, supondo, ao mesmo tempo, que essa assistência não remeta a uma ordem e uma finalidade" (Pécora 1994:140)

A ordem e a finalidade aplicados ao universo criado (em suas formas naturais e humanas, como o ordenamento político e o ordenamento jurídico) fazem de "tudo o que naturalmente existe é ... enunciado rigoroso e histórico de um mistério" (Pécora 1994: 165)[153], de modo que a disposição de coisas possa ser semelhante à disposição de argumentos igualmente reveladores de uma retórica sagrada[154]. Nessa retórica, tudo é argumento, porque tudo é signo – signo de Deus, Causa Primeira e Causa Final do universo criado.

Alcir Pécora assinala ainda em seu trabalho o sentido político e histórico do sacramento:

> "aí [no mistério eucarístico] está o modelo vieiriano do movimento natural do universo contingente, cuja mecânica, entretanto, assinala a presença mediada, encoberta, de seu primeiro Ato de Ser. Em funcionamento, particularmente importante nessa mecânica, para Vieira, é a união de vontades em torno de uma ação favorável ao estabelecimento das ocasiões em que a história humana escolha cumprir a finalidade inscrita nela." (Pécora 1994: 261)

Como *união de vontades* e cumprimento de uma *finalidade*, fica claro que os conceitos de *poder* e de *história* funcionam também como categorias teológicas: como diz João Adolfo Hansen,

> "Nas obras de Vieira, enfim, o discurso da história é sempre definido e operado como ornato da Identidade. A história é signo e efeito da Causa Primeira, também a sua Causa Final, e, nela, os sucessos antigos e contemporâneos do Império são concordados como prenúncio dos futuros contingentes" (Hansen 1997: 554)

---

[152] Embora o estudo de Alcir Pécora se volte para os *Sermões*, o autor comenta a concepção providencialista do tempo e da história que se encontra na *História do Futuro* de Antônio Vieira, e que confirma a generalidade de suas conclusões.

[153] Assim o *livro do mundo* tem um sentido literal: a realidade pode ser lida como um discurso, cujo fundamento, em si, só pode ser conhecido no *fim* da história, como diz a carta do apóstolo Paulo aos coríntios: "Pois o nosso conhecimento é limitado, e limitada é a nossa profecia. Mas, quando vier a perfeição, o que é limitado desaparecerá." (1 Cor 13, 9-10).

[154] É este o pressuposto que orienta a análise empreendida nesta tese sobre os conceitos de tempo, história e retórica no *Livro Anteprimeiro* e nos escritos especulativos de Vieira.

Abandonando igualmente o conceito moderno de *história* (como já havia feito com o conceito de *literatura*), essa leitura aprofundou a possibilidade de compreensão da história (como decurso de acontecimentos) como um discurso, cujo princípio de verdade é uma *adequação da coisa ao intelecto*: não o sensível que se torna inteligível, mas o sensível que é a forma evidente da ideia concebida no intelecto de Deus. É por isso que, para Hansen, a "semântica de realidades" da interpretação patrístico-escolástica não é dispensável na leitura dos textos que se organizam a partir desse conceito teológico de linguagem, como não o é a sua forma retórica, a doutrina da agudeza seiscentista:

> "A agudeza é tanto um processo poético quanto uma visão da história: não é um elemento que se possa autonomizar e reduzir a um dado da estrutura ou do estilo, nem uma aplicação apenas ornamental e exterior (...) Como um padrão generalizado da analogia metafísica e lógica implicada na relação *finito/infinito* que rege as práticas portuguesas do século XVII, a agudeza especifica uma forma histórica de pensamento, no sentido de tipificar a 'racionalidade de Corte' de Vieira." (Hansen 1997: 546)

Esta perspectiva – que se pode chamar de arqueológica porque procura constituir, a partir de resíduos literários, os sistemas de representação que fundamentam o que teria sido a sua prática – abriu um campo de indagação sobre o significado histórico dos próprios conceitos e práticas de representação e sobre as formas de produção e circulação das obras.[155] Despojando-as do sentido que pode ser atribuído – de modo pertinente ou não – à sua forma, procura compreendê-las a partir de seus próprios pressupostos.[156]

---

[155] Para citar alguns trabalhos que seguiram esta perspectiva: Valle 2003, sobre a "produção" da posteridade; Sinkevisque 2005, sobre a representação na arte histórica; Lima 2008 e 2010, sobre o valor do sonho como forma de profecia e categoria interpretativa; Muhana 1997, sobre a forma retórica da oratória e do sermão escrito; Moreira 2011, sobre as formas de circulação material e sobre o papel social da sátira. Embora tenha originado estudos importantes, esta perspectiva não é considerada 'canônica'. Há estudos recentes de críticos de destaque nos ambientes acadêmicos brasileiros e portugueses – que formam professores de língua, literatura e história – que não partilham dela.

[156] Isto não significa que leituras diversas não sejam possíveis; significa apenas que o conhecimento de condicionamentos históricos pode evitar conclusões impertinentes ou anacrônicas. Em *O discurso engenhoso*, Antônio José Saraiva realiza uma excelente análise retórica e estilística da oratória sacra de Vieira para chegar à conclusão de que Vieira não pertencia à "Europa clássica", já que, barroco como Gracián, estaria "atrasado" por não ter sido "ainda conquistado por uma mentalidade científica", ou "adiantado" por ter antecipado os simbolistas ao superar a limitação da "teoria da expressão que define a palavra como união de um significante e de um significado que têm entre si uma relação biunívoca" no campo da "literatura". Saraiva já havia compreendido o fundamental – que a linguagem de Vieira e Gracián era *diversa*, e compreendia laços "substanciais" (p.21) – mas a análise formal a partir de uma perspectiva romântica e evolucionista o conduziu a esse estranho juízo de uma obra que é "atrasada" e "avançada" ao mesmo tempo e de uma mesma perspectiva.

A leitura do *Livro Anteprimeiro* da *História do Futuro* empreendida nesta tese procurou seguir esse princípio metodológico: o de que é necessário compreender o sentido daquela história como uma prática de fundamento teológico, político e retórico, enraizada num *modo histórico* de conceber o tempo: construída a partir dele, e deliberadamente ordenada para ter *efeito* sobre ele. Procura examinar esses fundamentos – a metafísica escolástica, a teologia contrarreformada, a espiritualidade jesuítica, os preceitos retóricos do gênero histórico – como elementos de construção de uma representação possivelmente verossímil e eficaz, que aparece, fora de seu lugar, como um objeto que 'envelheceu'. É neste sentido que este trabalho se propõe como reflexão que busca, no *Livro Anteprimeiro*, os fundamentos de uma prática remanescente e de outra extinta. A prática remanescente é a escrita da história; a prática extinta (embora talvez ainda seja possível dizer, com Walter Benjamin[157], *supostamente* extinta) é a articulação retórico-teológica dessa escrita.

[157] Cf. Benjamin, W. "Sobre o conceito de história" (1994: 222). No primeiro fragmento, o autor faz referência à teologia como articulação oculta ("pequena e feia, e não ousa mostrar-se") não da retórica, mas do materialismo histórico.

PARTE 2

Discurso e Decurso

"...certa proporção secreta e divina harmonia de coisas e palavras.."

Antônio Vieira, *Chave dos profetas* (II:4)

"... de modo que a história em tudo esteja

em conformidade com o mistério."

Antônio Vieira, *Chave dos profetas* (I:261)

"Com hum texto mal interpretado quiz o Demonio despenhar a Christo."

Antônio Vieira, *Livro Anteprimeiro da História do Futuro (LA: 151)*

Capítulo 4

Tempo, Mistério, Linguagem

Como visto a partir das diferentes leituras das obras de Antônio Vieira, o sentido de conceitos como os de *literatura*, *retórica*, *autoria*, *gênio*, e *história* – e aqui seria oportuno acrescentar o próprio conceito de *crítica* – não é algo transistórico, constante, transparente ou objetivo, mas uma construção histórica, erguida em torno de um grupo de objetos selecionados – os testemunhos – e sempre obedecendo a *exigências* também históricas. É justamente a historicidade do ordenamento e da *forma* de um discurso – neste caso, o da *História do Futuro*, e em particular, o de seu *Livro Anteprimeiro* – como construção verossímil segundo as regras do gênero que esta seção pretende demonstrar. Assim, este capítulo pretende apresentar a *linguagem* de Vieira não como exposição da abundância de seus recursos retóricos, mas no uso particular que ele faz desses recursos em um sistema de representação que tinha função *demonstrativa* [158] em relação a essa mesma concepção de linguagem.

A historicidade dos conceitos, ou os significados particulares de um conceito em diferentes tempos, é um aspecto que nos últimos anos recebeu atenção nos estudos históricos a partir do já citado trabalho de Reinhart Koselleck [1979], em que o autor propõe uma semântica dos tempos históricos considerando uma *relação*: a "de uma certa forma de passado com uma certa forma de futuro", ou o "modo no qual, em um certo presente, as dimensões temporais do passado e do futuro se relacionam uma com a outra" (Koselleck 2007:5). Na década de 1930, Walter Benjamin reconheceu os efeitos dessa diferença na ordem narrativa, situando-os na perspectiva do que ele chama de *vivência* – a experiência reduzida à dimensão de uma vida – como tempo do romance: um sentido construído não como ápice da *experiência* humana acumulada (como a sabedoria popular e a erudição), mas como constatação da falência desse esforço de acúmulo (Benjamin 1994 I: 198)[159].

---

[158] Aristóteles diz, nos *Primeiros Analíticos*, que a análise dialética diz respeito à *demonstração*, e pertence à ciência demonstrativa: um discurso que afirma ou nega algo em relação a alguma coisa. (Aristóteles, *Organon*: 91). O instrumento de demonstração racional é o silogismo, em que se confrontam as premissas com os termos.

[159] Em *Passagens*, trabalho escrito na mesma década e que ficou inconcluído, Walter Benjamin propõe um projeto historiográfico elaborado a partir de uma linguagem que poderia ser chamada de *artística*, marcada por uma *dispositio* alegórica, justamente por não encontrar, na linguagem comum, a possibilidade de construção de uma história *redentora*. Provavelmente em razão de seus pressupostos teológicos, também esse projeto ficou (ou continuou) ilegível segundo as regras do gênero *história*.

Em sua breve história do conceito de história ("*Historia magistra vitae*", *in* Koselleck 2007), Reinhart Koselleck identifica, no domínio da historiografia, um fenômeno semelhante ao que Benjamin identificou no campo amplo da narrativa:

> "por trás da singularidade da história, por trás de sua temporalização, por trás de seu predomínio inelutável e por trás de sua produtibilidade, ou seja, da possibilidade de criá-la, anuncia-se uma mudança de experiência que domina ainda o nosso tempo. A história escrita perde sua capacidade de influir diretamente na vida. Aliás, a partir daquele momento, a experiência parece ensinar o contrário. (Koselleck 2007:51)

Koselleck situa no pensamento *iluminista* a raiz dessa mudança: a *Encyclopédie* (1751) seria produto de um esforço de organização dos modos de conhecimento para liberar o presente e o futuro de qualquer ordenamento anterior: "os revolucionários, em um dicionário, deixam a instrução para que não se escrevesse mais história até que a Constituição estivesse concluída. Depois disso, dizem, tudo poderá parecer diferente." (Koselleck 2007:50). É a negação do fardo da história que, no pensamento iluminista, permitiria a abertura da história como espaço de ação sujeita à deliberação. No entanto, a força revolucionária dessa história – que reside no fato de ela ter diante de si o desconhecido – contém, ao mesmo tempo, a exigência de um empenho *construtivo*. A história construída não é simples acaso, e é neste ponto que a velha história *magistra vitae* retorna como um fantasma: a imagem operante do morto[160].

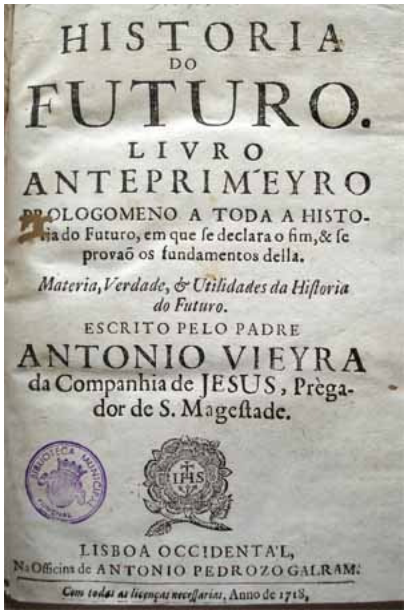
Enquanto os discursos do gênero *história*, ao menos desde o historicismo de Leopold von Ranke, disputam sobre o modo (ou sobre a possibilidade) de compor um discurso verdadeiro como corpo *morto* de um passado, Vieira aspira a participar da escritura do corpo *vivo* da Verdade no presente: o corpo perfeito de Cristo, não em sentido alegórico, mas *substancial*. É, evidentemente, uma *outra* história. Nesta, a *singularidade* do evento é lida pela categoria da *semelhança*: o que é diverso participa analogicamente, com aquilo que é diverso, da substância metafísica de Deus; não há acaso, mas desígnio divino e arbítrio humano, e a sucessão de eventos

[160] É preciso lembrar que, para além da dimensão jurídica da prática histórica, esta contém – na definição de Cícero que veio a ser considerada modelar – uma dimensão prognóstica: ela é também *mestra da vida*. Paul Ricoeur fará uma observação interessante a este propósito em seu *Temps et Récit*, em relação ao caráter singular e modelar do evento histórico, mesmo considerado fora de uma perspectiva teológica: "*Ainsi, du fait qu'ils sont racontés, les événements sont singuliers* et *typiques, contingents* et *attendus, déviants* et *tributaires de paradigmes*" (Ricoeur 1983 I: 365). Embora sua referência a paradigmas esteja ligada à concepção de *trama* (*intrigue*) e aos modos de organização de trama que orientaram trabalhos como os de Hayden White (o que negaria o caráter histórico da própria trama), a observação é pertinente, e exemplifica uma instância de dessacralização do olhar histórico sem necessariamente romper a relação entre o passado e o futuro.

não é acidente, mas uma reveladora sequência, na qual o evento natural e o evento humano participam da mesma ordem. Trata-se, enfim, de um outro tempo, um outro conceito de tempo, narrado a partir de outras categorias, que se constitui sobre a mesma matéria de qualquer história: os eventos passados.

No caso da *História do Futuro* de Vieira passado e futuro se interpenetram em um sentido particular, que só pode ser compreendido segundo uma concepção de história (dos acontecimentos) como *linguagem,* correspondente a uma concepção de tempo *cristã* e marcadamente *inaciana*. Não é apenas a retórica eclesiástica, considerada de modo genérico, que ordena o discurso de Vieira, e sim uma retórica prática que une o discurso das Escrituras – compreendido como profecia figural – ao decurso histórico – seu cumprimento –, capaz de sustentar a verossimilhança de uma história narrada *antes* de seu acontecer. O que, depois de muito Iluminismo, parece, à distância, arbitrário e fantasioso.

Enquanto introdução a uma história impensável no século XXI, o *Livro Anteprimeiro da História do Futuro* declara em seu título elementos fundamentais do ponto de vista retórico que hoje se colocam de modo não consensual na prática historiográfica: finalidade, fundamento, matéria, verdade e utilidade da história – aos quais seria possível juntar a questão de seu *lugar*[161] .


HISTORIA
DO
FUTURO.
LIVRO
ANTEPRIMEYRO
PROLOGOMENO A TODA A HISTO-
ria do Futuro, em que se declara o fim, & se
provaõ os fundamentos della.
Materia, Verdade, & Utilidades da Historia do Futuro.
ESCRITO PELO PADRE
ANTONIO VIEYRA
da Companhia de JESUS, Prègador de S. Magestade.
LISBOA OCCIDENTAL,
Na Officina de ANTONIO PEDROZO GALRAM.
Com todas as licenças necessarias, Anno de 1718.

[161] Uma série de questões semelhantes (para não dizer as mesmas), como finalidade (por que escrever uma história), fundamento, matéria (o que é considerado histórico), verdade, utilidade (usos e abusos da historia) e lugar foram apontadas por Michel de Certeau como centrais para a compreensão da historicidade da prática historiográfica (Cf. *A escrita da História* [1975]). Vieira procura demonstrar a singularidade de sua história em razão do *tempo* (próximo da consumação do estado mais perfeito da Igreja) e de sua *perspicácia*, iluminada pela luz da Graça: sua história toma lugar no gênero e, simultaneamente, entre os chamados "livros santos", como fonte de autoridade.

Vieira se propõe a responder questões que ainda hoje se colocam para o historiador: indagar sobre o porquê de sua prática, sobre o fundamento de suas escolhas, sobre o que é passível de constituir matéria histórica, e sobre o que é a *verdade* na história. Neste aspecto, as questões não são novas: é "novo" o olhar, como diria Vieira, citando o *Gênesis*[162].

Evidentemente o olhar de Vieira é um olhar histórico diverso, e por essa razão é facilmente lido como disforme, fantasioso e quimérico. À distância, é incompreensível. E ao mesmo tempo, diante do rigor que se propõe – o de escrever um livro para provar o fundamento daquele discurso histórico – é um olhar desafiador. Talvez aqui uma metáfora seiscentista seja eficaz para descrever o procedimento de análise que poderia tratar adequadamente esse tipo de objeto: a metáfora da *luneta* de Emanuele Tesauro, leitor de Aristóteles – utilizável aqui para investigar de perto as "fontes da arte" e as razões daquela história.

A hipótese aqui é a de que a "estranha" história de Vieira teria um lugar legítimo entre as histórias do século XVII, e que seu estilo não seria inadequado: ele só se torna inadequado a partir do momento em que se alteram as regras do *gênero*, que não é um ideal ou uma abstração metafísica (nem hoje, nem no século XVII), mas a sistematização de regras para uma prática de representação compreendida como *histórica*, inferidas a partir de modelos ou enunciadas na forma de tratado. Resta dizer que os gêneros, aqui, são compreendidos na precisa definição de Alcir Pécora: não como formas em que se vazam conteúdos externos a elas, mas determinações convencionais *e históricas* constitutivas de sentidos verossímeis (Pécora 2001:11, grifo meu)[163].

João Adolfo Hansen (1989) foi talvez o primeiro crítico que se ocupou, no Brasil, do arcabouço conceitual de textos que, até então, eram lidos como pertencentes a uma 'pré-história' da literatura brasileira[164], ao reinterpretar tanto o que foi lido como 'imperfeição' estilística quanto a articulação pragmática do sentido de textos do século XVII segundo códigos de recepção contemporâneos deles. Não se trata do 'resgate' de um objeto, mas de sua compreensão

[162] "Quando Adam sahio flammante das mãos de Deos, abrio os olhos, e vio tanta cousa nova (e todas eram mais antigas que elle), não erão ellas as novas, era elle novo." (LA: 189)

[163] É nessa acepção muito ampla que os gêneros retóricos podem ser definidos, como na instituição retórica greco-romana, em razão da finalidade do discurso (juízo, deliberação, elogio ou vitupério); e no século XVII, como gêneros letrados, em relação à sua matéria, ou à sua forma (história, profecia, epopéia, carta, tratado, apologia, *impresa*, elegia etc.).

[164] Essa 'pré-história' corresponderia ao período anterior àquele que Antonio Candido (1959) chamou de período de "formação" da literatura brasileira, e que teria tido início em 1750 e iria até 1880. A proposta de Candido para um conceito de literatura – que se tornou canônica nos estudos literários brasileiros – dá conta da particularidade de *um* conjunto de práticas literárias – a chamada literatura moderna –, mas torna absoluto o conceito que, para dar conta da produção letrada do século XVII, classifica seus objetos como "manifestações literárias".

enquanto *prática letrada*: Hansen coloca uma interrogação crítica sobre *o que é* o objeto literário em um determinado tempo, e sobre as *doutrinas de representação* que condicionaram sua produção. Na França, Marc Fumaroli, em 1980, já havia concluído que o termo *literatura* vinha sendo usado genericamente para abarcar práticas literárias do século XVII que não eram, a rigor, *literatura* como compreendida na ordem da *Poesia* da Encyclopédie.[165] Em relação à obra de Antônio Vieira, como já dito, foi Alcir Pécora (1994) que deu a imprescindível atenção aos conceitos organizadores dos *Sermões*: sem menosprezar o componente teológico como "misticismo" ou o componente retórico como "cultismo", seu trabalho demonstou que há uma articulação rigorosa e complexa do discurso não como soma de aspectos isoláveis, mas como uma *unidade teológico-retórico-política*, um sistema de representação altamente organizado e controlado[166]. Mais que isso: demonstrou que não é possível compreender uma prática como o sermão sem levar em conta o lugar social ocupado pela teologia cristã, substrato de toda a cultura européia naquele período.

Para utilizar outra metáfora corrente no século XVII e utilizada pelo próprio Vieira em sua leitura dos profetas, os conceitos e categorias de seu tempo funcionam como *chaves* de leitura: constituem os pressupostos que tornavam o seu discurso verossímil, e presumivelmente eficaz, para um público que encontrava no próprio discurso a confirmação de seu fundamento. Vieira tinha consciência da importância dessas *chaves*:

> "Verdadeiramente, este discurso, humana ou gentilicamente considerado, e não entrando na conta desta arithmetica o poder e a assistencia de Deos, tinha muy forçosa consequencia e, antes da experiencia, muy difficultosa solução" (LA:124)

Como este trabalho pretende oferecer uma contribuição de caráter *arqueológico* para esse debate, examinarei os elementos constitutivos da *História* de Vieira à luz das categorias epistemológicas[167] e retóricas de seu tempo: assim como provavelmente não seria adequado

---

[165] "*Notre objet est ici de décrire l'âge de l'Eloquence dans son ordre propre, à l'intérieur dês puissantes institutions qui l'articulent, et qui, n'ayant rien de "littéraire", occupent néanmoins une grande partie du terrain de ce que nous appelons "littérature" par lês débats sur le "meilleur style" qui lês agitent*." (*L'âge de l'Eloquence*, p.32). Não obstante, trabalhos como o de Margarida Vieira Mendes e de outros críticos importantes que poderiam contar com o benefício dessa observação permaneceram nos limites conceituais da crítica romântica.

[166] A título de exemplo, esse controle é testemunhado por cada peça do processo inquisitorial a que Vieira foi submetido, e por escritos como a carta de Vieira ao Padre Iquazafigo (Vieira, *Cartas do Brasil* I: 265).

[167] Trata-se aqui de uma apropriação *crítica* da terminologia de Michel Foucault: se de um lado sigo sua hipótese de que existe uma estrutura epistemológica que sustenta o saber em um determinado lugar e momento, por outro, a hipótese de um "corte" epistemológico cronologicamente estabelecido não se verifica nos documentos (ao menos nos documentos examinados aqui, em confronto com aqueles apresentados por Foucault): verifica-se, sim, uma

examinar o conceito de história de Friedrich Hegel sem compreender conceitos românticos como *Espírito*, *reflexão, razão* e *progresso*, seria igualmente inadequado examinar a *História* de Vieira sem compreender o lugar e o sentido de categorias e conceitos teológicos como *razão*, *Revelação*, *analogia*, *semelhança*, *proporção,* e *juízo*, por exemplo. Espero, antes, demonstrar o *rigor* e o *campo de validade* desses conceitos e categorias como construções históricas, segundo as doutrinas filosóficas e teológicas do conhecimento e da representação que constituíam o domínio da *erudição* do século XVII[168]. Sem uma compreensão dessa articulação de conceitos não é possível ler Vieira hoje sem concordar com julgamentos que o caracterizaram no século XX como cultista, barroco, maquiavélico, retórico, e que classificaram sua *História* como quimera, aberração ou "monstro".

O tempo como fundamento

Antônio Vieira apresenta desde início a sua *História do Futuro* como representação singular, que contraria as regras do gênero (para que seja aguda maravilha o *desempenho* dessa dificuldade[169]):

> "As outras histórias contão as cousas passadas: esta promette dizer as que estão por vir. As ouras trazem á memoria aquelles sucessos publicos que vio o mundo; esta intenta manifestar ao mesmo mundo aquelles segredos occultos e escurissimos que não chega a penetrar o entendimento" (LA:67)

No *Livro Anteprimeiro,* exórdio de sua *História do Futuro*, Vieira busca conquistar seu público – "Portugal, a Europa e o Mundo" – pressupondo um apetite: o apetite de *saber* o futuro. Anuncia a revelação da única ciência vetada aos homens – a "sciencia dos futuros" – , acrescentando dificuldade ao desempenho ao compará-la ao desejo da sabedoria que "distingue

---

simultaneidade de temporalidades diversas coexistindo em diferentes discursos e ordenamentos do saber. Talvez a própria divisão das "áreas do saber" seja uma exigência da incompatibilidade de estruturas epistemológicas que não podem aspirar à totalidade que Foucault supõe.

[168] O conjunto é mapeável porque a *auctoritas* é em geral citada nos discursos, como prova de verdade. A Bíblia, Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, Boécio, Sêneca, São Tomás de Aquino, São Boaventura, Hugo de São Vítor, São Bernardo, Santa Brígida, Santo Isidoro de Sevilha, Inácio de Loyola, Cornélio Alápide e muitos outros faziam parte do conjunto milenar e heterogêneo (que nem por isso deixava de ter uma hierarquia) de referências teológicas e retóricas de Vieira.

[169] "*Porque los tendremos atentos si enseñáremos que les hemos de hablar de cosas grandes, nuevas, desacostumbradas; ó de unos negocios que pertenecen á la República, o á los mismos que están oyendo, ó al culto de Dios y á la Religion*" (Granada, *De la Rhetórica Eclesiástica*: 90). Vieira seguirá à risca esta instrução em seu livro-exórdio.

os deoses dos homens", prometida pelo demônio a Adão e Eva[170]. O desafio retórico não é pequeno: provar que o impossível é possível (contar a história do futuro antes de seu acontecimento), e que o pecado não é pecado (desejar ter o conhecimento que é prerrogativa de Deus). O que é paradoxo se resolveria com as regras da retórica: a *quaestio infinita* ('não é possível conhecer o futuro com o intelecto humano') é redefinida, ou refinada, com a *quaestio finita* ('a história que conto demonstra a ação *da Providência que revela ao intelecto humano* – através da profecias e da razão dos sucessos – a disposição divina nos tempos'), e os tópicos, fontes dos argumentos da primeira (as histórias do passado), são redefinidos "nas circunstâncias das coisas e pessoas": os *lugares* da história contada por Vieira, compreendidos como preenchimento das figuras proféticas. É retórica, portanto, a definição do gênero – a distinção entre profecia e história:

> "Os profetas não chamão historias ás profecias, porque não guardão nellas estylo nem leys de historia: não distinguem os tempos, não assinalão os lugares, não individuão as pessoas, não seguem a ordem dos casos e successos; e quando tudo isto vírão e tudo disserão, he envolto em metaforas, disfarçado em figuras, escurecido em enigmas, e contado (ou cantado) em frases proprias do espirito e estylo profetico, mais accommodado á magestade e admiração dos mysterios que á noticia e intelligencia delles." (*LA*: 74)

Duas são as características que Vieira aponta como distintivas do gênero *história*: a distinção de tempos, lugares e pessoas na narração do que é *particular*, segundo a "ordem dos casos e sucessos", e o *estilo* utilizado – retoricamente, a matéria de que se trata, sua disposição e o estilo da elocução (claro, sem enigma). Ao falar da matéria, Vieira apresenta um paralelismo entre a sua *História* e as histórias dos historiadores que ofereciam os modelos do gênero:

> "Aquelles historiadores que nomeámos (e forão os mais celebrados do mundo), escrevèrão os imperios, as respublicas, as leys, os conselhos, as resoluções, as conquistas, as batalhas, as vitorias, a grandeza, a opulencia, a felicidade, a mudança, a declinação, a ruina ou daquellas mesmas nações ou de outras igualmente poderosas, que com ellas contendião. Nós tambem havemos de fallar de reynos e de imperios, de exercitos e de vitorias, de ruinas de humas nações e exaltações de outras; mas de imperios não já fundados, senão que se hão de fundar; de vitorias não já vencidas, senão que se hão de vencer; de nações não já domadas e rendidas, senão que se hão de render e domar." (*LA*:72)

[170] "Aos primeyros homens, a quem Deos tinha infundido todas as sciencias, nenhuma lhe faltava senão a dos futuros, e esta lhe prometteo o Demonio com a divindade, quando lhe disse: *Eritis sicut dii, scientes bonum et malum*" (LA: 67)

A definição do gênero emula seus modelos: Vieira demonstra que escreve sua história como as histórias dos historiadores do passado. Sua história será a do Quinto Império, e narrará conselhos, conquistas, vitórias, grandeza, opulência, felicidade, mudança etc. A demonstração da *emulação* funciona, no exórdio, como prova de erudição: Vieira conhece as histórias modelares, e propõe uma história que é nova, mas que segue as "leys da historia", que consistiam na aplicação da técnica retórica a discursos de um gênero específico. Aristóteles, Cícero e Quintiliano eram os principais modelos da retórica ensinada em Portugal no século XVII, como se infere dos títulos e prefácios das retóricas e tratados de grande circulação na época, como retórica de Cipriano Soares, *De arte Rhetorica, Libri tres ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano praecipue deprompti* (1562), e a de Luís de Granada, que declara de início seus modelos helênicos e romanos juntamente com os "Santísimos Doctores Latinos y Griegos"[171]; as representações do gênero *história*, enquanto discurso, eram regidas pelas mesmas regras gerais da retórica, que, como já havia lembrado Aristóteles, não tem objeto: é uma arte prática que regula discursos persuasivos cuja verdade é efetuada e afirmada pela amplificação ou pela disputa dialética[172]. Como para todos os gêneros, havia modelos para a narrativa histórica, e duas exigências: a de verdade e a de ordem adequada de apresentação dos sucessos:

> "De fato, quem ignora que a primeira lei da história é não ousar dizer algo de falso? Em seguida, ousar dizer algo de verdadeiro? Não haver suspeita de favorecimento na escrita? Ou de ressentimento? É claro que esses fundamentos são do conhecimento de todos." (...)
>
> Sua construção propriamente dita, por outro lado, reside nos temas e nas palavras. O método para os temas demanda a ordem cronológica, a descrição das regiões; exige também, por se tratar de feitos grandiosos e memoráveis, em primeiro lugar, os planos, em seguida, as ações (...) (Cicero, *De oratore*, II, 62-63)

Daquilo que se poderia traçar como linhas mestras da narrativa histórica propriamente dita para os historiadores gregos e oradores latinos, a sucessão temporal dos acontecimentos e o princípio de verdade são denominadores comuns, presentes e discutidos nas coletâneas de preceitos aplicados à representação histórica do século XVII, como *Dell'arte istorica* de Agostino

---

[171] *Asi pues los primeros Escritores del Arte Oratoria, oyendo á los que hablaban bien y mal, hallaron los preceptos del Arte: y asi lo practicó aristóteles muy cumplidamente antes que Ciceron, padre de la eloqüencia*" (Granada 1793:3). Adiante, Luís de Granada apresenta Quintiliano como "*el mas juicioso de los Rhetóricos*" (p. 6). Sobre a objeção de serem "gentios" os modelos antigos da retórica, Granada justifica com o fato de serem eloquentes os Padres da Igreja.

[172] Assim em Portugal, onde é provável que circulassem artes históricas de autores estrangeiros contemporânos, que Vieira não cita. O que ele cita são as obras históricas (e não as artes históricas) de seu tempo.

Mascardi (1636, todo o *Trattato Secondo*) e *Ars Historica* de Gerardus Vossius (1699 [1623]). O tratado de Agostino Mascardi não constitui uma arte nova, é antes a aplicação de princípios da retórica (e aqui seria correto dizer "das retóricas", porque ele confronta preceitos de diferentes retóricas e de diferentes histórias[173]) a um gênero particular – a história[174], expondo convergências entre a retórica, a poética e a história; os três capítulos iniciais do tratado de Vossius expõem a distinção entre a arte histórica como forma narrativa do particular e o conhecimento da história como forma do universal (Vossius 1699: 1), confutando a doutrina de Aristóteles; como estes, Francesco Patrizi já havia criticado o artifício da arte oratória em relação à narração da verdade e à utilidade da historia para o príncipe em *Della historia dieci dialoghi* (1560). Seria possível dizer que as obras da "arte histórica" dos séculos XVI e XVII parecem muito mais empenhadas na definição de seu objeto, de seus fins e de seu modo de representação do que o desconhecimento delas pode sugerir na leitura descontextualizada das obras históricas escritas segundo seus preceitos. Neste sentido, Vieira não se afasta do princípio dessas *artes* no *Livro Anteprimeiro*: expõe as regras da arte a partir de seus modelos, e demonstra, numa aplicação particular, em que sua história é superior a eles:

> "Pomos hoje no theatro do mundo esta nova historia, por isso chamada 'do Futuro'. Não escrevemos com Beroso as antiguidades dos Assyrios, nem com Xenophonte as dos Persas, nem com Herodoto as dos Egypcios, nem com Josepho as dos Hebreos, nem com Curcio as dos Macedonios, nem com Tucidides as dos Gregos, nem com Livio as dos Romanos, nem com escritores Portuguezes as nossas, mas escrevemos sem author o que nenhum delles escreveo nem pòde escrever. Elles escrevèrão historias do passado para os futuros, nós escrevemos a do futuro para os presentes". (*LA*:71)

No *Livro Anteprimeiro*, Vieira enuncia já sua concepção de tempo nas imagens que utiliza: põe no "theatro do mundo" a sua história: uma obra de representação (histórica) dentro de outra

[173] Na definição de *Stylus*, Agostino Mascardi parte da etimologia – instrumento para escrever – e segue pelos sentidos em Turnebo ("*dottissimo critico franzese*"), Prudêncio, Quintiliano, Cícero, Horácio, Terêncio, Donato, Vossius, Dionísio de Halicarnasso, Homero, Heródoto, Hermógenes e Macróbio (Mascardi 1636, *Trattato Quarto*). É só depois de apresentar toda a erudição sobre o estilo que ele começa a discorrer sobre o estilo na arte histórica.

[174] Assim justifica Agostino Mascardi sua "redução a arte" dos princípios do gênero história, para "prescrever regras corretas, que possam orientar outros na composição artifical da história": "a questão que se dirige a mim, agora que escrevo sobre a arte histórica, é aquela que já foi igualmente dirigida a Quintiliano quando escrevia a arte da retórica; e assim como ele confessou não ser pouca a sua maravilha diante de alguns arrazoados confusos, que buscavam uma arte de fazer panelas ou uma arte da tecelagem, mas nem sempre buscavam a arte retórica, assim é grande maravilha a minha diante daqueles que vendo algumas histórias confusas, rudes, dissipadas e cheias de defeitos, não sabem compará-las às boas histórias, ordenadas e elegantes, e recolher delas algumas regras para bem conduzir sua escritura" (Mascardi 1636:80).

obra de representação (teatro). Esta metáfora aparentemente acessória do ponto de vista da *elocutio* reaparece no capítulo X do mesmo *Livro Anteprimeiro*, revelando sua importância como argumento da *inventio*[175] que não é dado de início, mas que se demonstra como tal no próprio discurso daquela *História* como sinal visível da Providência nos "sucessos da história":

> "Este mundo he um theatro, os homens as figuras que nelle representão, e a historia verdadeyra de seus successos huma comedia de Deos traçada e disposta maravilhosamente pelas idades de sua Providencia. E assim como o primor e subtileza da arte comica consiste principalemente naquella suspensão do entendimento e doce enleyo dos sentidos, com que o enredo os vay levando após si, pendentes sempre de hum successo para outro successo, encubrindo-se de industria o fim da historia, sem que se possa entender onde irá parar, senão quando já vay chegando e se descobre subitamente entre a expectação e o applauso; assim Deos, soberano Author e Governador do mundo, e perfeytissimo Exemplar de toda a natureza e arte, para mayor manifestação de sua gloria e admiração de sua sabedoria, de tal maneyra nos encobre as cousas futuras, ainda quando as manda escrever primeyro pelos profetas, que nos não deyxa compreehender neem alcançar os segredos de seus intentos, senão quando já tem chegado ou vão chegando os fins delles, par nos ter sempre suspensos na expectação e pendentes de sua Providencia". (*LA*: 172)

Vieira, que escrevia "sem author", declara na segunda ocorrência da imagem do "theatro do mundo" que não se trata de uma história sem *auctoritas*, mas de uma história que tem como modelo a *fonte* de toda autoridade: "Deos, soberano Author e Governador do mundo, e perfeytissimo Exemplar de toda a natureza e arte". Ao dizê-lo, Vieira explica metaforicamente por que escreve uma história que nenhum outro historiador escreveu ou poderia escrever: porque antes não eram chegados nem vinham chegando "os fins dos intentos do Autor". É o tempo – ou a proximidade do fim dos tempos – que o autorizaria a escrever a história do futuro. O fim da história é "encoberto de indústria", incompreensível "senão quando já vay chegando e se descobre subitamente entre a expectação e o applauso". Vieira fala, portanto, de um tempo finito, e próximo de seu fim.

[175] "A invenção é a descoberta reflexiva do argumento. O argumento é uma invenção provável para fazer fé, é um raciocínio que dá credibilidade a uma coisa duvidosa." "Devem ser considerados na elocução estes objetivos: o falar-se em bom latim, com clareza, com ornato, seja qual for o assunto, conveniente e adequadamente." (Cipriano Soares, 1536: Livro I Cap. XI e Livro III Cap. II).

Assim como no teatro, em que a "comédia de Deus" [176] já é perfeita desde o princípio – como a obra já é perfeita (em potência) antes de ser representada, mas se dá a conhecer no tempo da ação, em que cada aspecto é revelado como significativo – a *História* de Vieira supõe o tempo, que é sua matéria, como uma obra perfeita da perspectiva da eternidade[177]. Vieira não escreve, portanto, para uma posteridade: não escreve "historias do passado para os futuros", mas "a do futuro para os presentes". E o que era "suspensão do entendimento" pode, *ao fim*, ser antes revelado – para que não se atribua "á fortuna ou industria humana o que se deve só á disposição divina" (LA: 91).

Segundo o discurso de Vieira, onde o público da história humana vê uma sucessão de acontecimentos, o supremo Autor tem inscrito, de modo misterioso, um sentido. Como historiador Vieira anuncia que contará uma história "dos sucessos futuros"; como instrumento da Providência e iluminado pela luz da Graça, Vieira anuncia que revelará o sentido desses sucessos, e de toda a história, como "um futuro que está perto" (LA:80) de ser descoberto[178]. Este é o fundamento teológico da possibilidade de se escrever a história desconhecida, e já escrita, do futuro.

Não é, portanto, a um público qualquer que Vieira apresenta sua história: ele a coloca no "teatro do mundo", uma aparente hipérbole – porque "não chama a um pigmeu gigante" (*LA*:86) – que se resolve no "preenchimento" retórico da mesma metáfora como o teatro em que se encena o discurso de Deus. É a este mundo que o sentido da história deve ser revelado; não a uma parte do mundo – porque Vieira não chama "a um braço homem" (*LA*:86) –, mas ao mundo todo.

---

[176] Vieira presumivelmente utiliza o termo *comédia* no sentido de representação que tem desfecho feliz. A edição dos *Autos do Processo de Vieira na Inquisição*, preparada por Adma Muhana, revela que o termo "comédia" foi sublinhado pelo inquisidor, o que sugere um sentido equívoco da palavra entre o de "representação que termina bem" e o de "representação vulgar".

[177] Santo Agostinho não faz de uma comédia, mas de uma canção, a imagem do tempo que *é* desde a eternidade, e que existencialmente *não é* senão "memória", "atenção" e "expectativa": "*Accingendomi a cantare una canzone che mi è nota, prima dell'inizio la mia attesa si protende verso l'intera canzone; dopo l'inizio, con i brani che vado consegnando al passato si tende anche la mia memoria. L'energia vitale dell'azione è distesa verso la memoria, per ciò che dissi, e verso l'attesa, per la quale il futuro si traduce in passato. Via via che si compie questa azione, di tanto si abbrevia l'attesa e si prolunga la memoria, finché tutta l'attesa si esaurisce, quando l'azione è finita e passata interamente nella memoria. Ciò che avviene per la canzone intera, avviene anche per ciascuna delle sue particelle, per ciascuna delle sue sillabe, come pure per un'azione più lunga, di cui la canzone non fosse che una particella; per l'intera vita dell'uomo, di cui sono parti tutte le azioni dell'uomo; e infine per l'intera* storia dei figli degli uomini, *di cui sono parti tutte le vite degli uomini*." (*Confessioni*, Libro XI:342)

[178] Assim Vieira resolve simultaneamente a dificuldade estabelecida em relação à autoridade de uma história singular e à proibição de perscrutar os futuros.

É com uma famosa comparação do *Livro Anteprimeiro* que Vieira completa sua exposição do conceito de *tempo* como finito e próximo de sua perfeição:

> "O tempo (como o mundo) tem dous emispherios: hum superior e visivel, que he o passado; outro inferior e invisivel, que he o futuro. No meyo de hum e outro emispherio ficão os horizontes do tempo, que são estes instantes do presente que himos vivendo, onde o passado se termina e o futuro começa. Desde este ponto toma seu principio a nossa historia, a qual nos irá descobrindo as novas regiões e os novos habitadores deste segundo emispherio do tempo, que são os Antípodas do futuro. Oh, que de cousas grandes e raras haverá que ver neste novo descubrimento!" (LA:72)

O conhecimento da perfeição do tempo é apresentado como análogo ao conhecimento da perfeição do mundo[179]. Proporcionalmente, já sendo conhecido desde os Descobrimentos o que era desconhecido no mundo, era o momento de descobrir o que antes era desconhecido *sobre o tempo*. Essa analogia só tem valor de exemplo a partir de um outro pressuposto teológico: o de que que toda a Criação, que compreende o tempo, é obra de Deus, supremo Artífice, que tudo criou para um fim providencial. Portanto, tudo na criação tem um sentido misterioso como obra que é, desde a eternidade, concebida como perfeita e engenhosa, e cujo mistério não se revela inteiramente antes de seu fim – ou da proximidade de seu fim. O discurso de Vieira se apresenta como imagem iluminada desse "discurso divino" no decurso histórico: "Impossível pintura parece, antes dos originaes, retratar as cópias. Assim forão retratos de Christo Abel, Isac, Joseph, David, antes do Verbo ser homem." (LA:71). Eis o modelo interpretativo da *História do Futuro*: como na história escrita por Deus, também na história de Vieira o decurso histórico é lido como *figura*.

Antes da objeção de que a interpretação figural que realiza, as metáforas que utiliza e o argumento de sua *História* (os eventos futuros) não são próprios da *história* mas da *profecia*,

[179] A existência de terras ainda não conhecidas ou evangelizadas, depois das grandes navegações que "revelaram" os hemisférios do mundo aos cristãos, era uma prova de que o estado de perfeita consumação da Igreja ainda não era chegado, embora estivesse próximo. Décadas mais tarde, no tratado *Clavis Prophetarum*, Vieira retoma o mesmo argumento: "Acrescente-se o facto de que, no mais recôndito e interior da África, no mais recôndito e interior da Ásia, no mais recôndito e interior da América e, o que é mais assombroso, no mesmo Velho Mundo, ainda existem muitas coisas novas escondidas que hão de aparecer, muitas ignoradas que se hão de saber e muitas veladas que se hão de revelar, sobretudo mantendo-se nestas trevas toda a Terra Austral, motivo pelo qual com outro nome se designa por "Incógnita", a qual, uma vez que se encontra paralelamente contraposta a toda a América, a supera em um terço, ou, pelo menos, a iguala. Acerca dos seus segredos, tantas vezes debalde [1053] procurados, nenhuma outra coisa em concreto se sabe senão que a cor nos bárbaros é uma mescla de pálido e corado e que a estatura dos seus corpos é mais elevada que a comum nos restantes mortais; o demais, que deverá divulgar-se a seu tempo, está encerrado sob o selo de Deus, que costuma reservar para o fim as coisas mais maravilhosas das Suas obras." (Chave III: 456).

Vieira já dispõe na mesma metáfora do teatro do mundo solução do paradoxo de seu "estylo": ele emula os historiadores e imita o "perfeytissimo Exemplar de toda a natureza e arte":

> E porque nós, em tudo o que escrevermos, determinamos observar religiosa e pontualmente todas as leys da historia, seguindo em estylo claro e que todos possão perceber, a ordem e successão das cousas, não nua e secamente, senão vestidas e acompanhadas de suas circunstancias; e porque havemos de distinguir tempos e annos, sinalar provincias e cidades, nomear nações e ainda pessoas (quanto o sofrer a materia), por isso, sem ambição nem injuria de ambos os nomes, chamamos a esta narração 'historia', e 'Historia do Futuro'" (LA, p.74)

Vieira não chegou a escrever essa história, que sobreviveu em seu anúncio. Sabe-se, a partir do plano da obra (que tem entre seus títulos o de "Esperanças de Portugal), que Vieira tinha a pretensão de escrever a história universal a partir dos eventos particulares de seu "último e mais perfeito estado": o Quinto Império, império de Cristo, perfeito porque estendido por toda a Terra, perfeito em seus súditos como estado de Graça, justiça e paz universal, cujo "tempo, duração e ordem" sua *História* pretendia representar[180]. A definição do tempo, lugar e dos meios de instauração do Quinto Império, a definição desse império, a definição da pessoa de seu imperador temporal eram matérias próprias do gênero *história*; o meio para o *reconhecimento* da verdade e do sentido dessa história (e requisito para que ela pudesse ser escrita) é a leitura de uma escrita figurada na realidade dos acontecimentos, misteriosa e divina: a profecia *figural*. Como bem lembra Erich Auerbach em seu estudo *Figura*, de 1938, desde Tertuliano (Séc. III) o significado de *figura* "era totalmente literal e real, pois, até onde havia profecia figural, a figura possuía tanta realidade histórica quanto aquilo que profetizava. A figura profética, em seu entendimento, era um fato histórico concreto, preenchida por fatos históricos concretos." (Auerbach 1997:28) Daqui, duas consequências importantes para a compreensão da *História* de Vieira como uma interpretação figural dos acontecimentos históricos do passado, de seu tempo e do tempo que ele supunha próximo: a primeira, a de que a sua *História* era, a justo título, a *história* de fatos concretos; a segunda, a de que a história dos fatos concretos era *exemplo* (e, retoricamente,

[180] A "esperança" era para os portugueses, porque o primeiro imperador temporal do Quinto Império deveria ser, no entendimento de Vieira, português. No plano da *História do Futuro* (que, conforme nos informa José van den Besselaar, no manuscrito 2674 da Biblioteca Nacional de Lisboa contém a indicação final de que se tratava dos "livros e questões de que consta o livro intitulado '*Clavis Prophetarum*' (1976:29), o Livro Sétimo não só indica que o imperador seria um rei português, como coloca em questão a pessoa desse imperador: se D. Sebastião, D. João, D. Afonso ou o infante D. Pedro. É importante recordar aqui que a carta que foi constituiu o "corpo de delito" do processo inquisitorial era uma disputa dialética em torno de duas questões desse livro: "Se elRey de Portugal ha de ser elRey D. Sebastião? – Problema." e "Se o ditto Rey de Portugal ha de ser elRey D. João? – Problema".

prova) do substancialismo da linguagem pela qual é possível revelar o mundo como *forma concreta* do discurso divino – linguagem que Vieira utiliza quando apresenta metáforas e alegorias (como *argumentos*).

O discurso de Vieira se construía, no século XVII, segundo uma concepção de linguagem que deve ser compreendida como fenômeno de longa duração. Segundo Auerbach, ela vinha dos Padres da Igreja, e se tornou "moeda corrente" na Idade Média. Tanto o substancialismo da linguagem figural, como a designação do preenchimento como *veritas* de Tertuliano permaneceriam na definição de figura como *allegoria in factis*:

> "Como se sabe, Tertuliano era um realista convicto. Para ele, figura, no simples sentido de 'forma', faz parte da substância, e, em *Adversus Marcionem* (5,20), irá compará-la a carne" (Auerbach 1997:28)

> "O preenchimento é constantemente designado como *veritas* (...) e a figura, por sua vez, como *umbra* ou *imago*: mas tanto sombra quanto verdade são abstratas apenas em referência ao significado, a princípio ocultado para ser revelado em seguida; são concretas em referência às coisas ou pessoas que aparecem como veículos do significado." (Auerbach 1997: 31)

Vieira tem a seu favor uma tradição interpretativa autorizada pela Igreja e utilizada ao longo de séculos para a interpretação da Sagrada Escritura, que ele aplica à história de seu tempo – o que é não-canônico (porque não autorizado por Concílio ou decreto papal), mas não deixa de ser verossímil[181], porque toma como figuras fatos que têm "realidade histórica" (como toda a história do povo escolhido de Deus nas narrativas bíblicas, e como a própria história de Jesus e seus discípulos na expansão da Igreja) e uma realidade *literal*: a realidade do sentido próprio ou figurado das próprias palavras escritas com letras. É neste ponto – na definição de um sentido simultaneamente próprio e figurado[182] – que discurso e decurso se entrecruzam:

---

[181] Segundo Erich Auerbach, o sentido que se cristalizou ao longo da Idade Média para a interpretação figural é a de "uma conexão entre dois acontecimentos ou duas pessoas, em que o primeiro significa não apenas a si mesmo, mas também ao segundo, enquanto o segundo abrange ou preenche o primeiro. Os dois pólos da figura estão separados no tempo, mas ambos, sendo acontecimentos ou figuras reais, estão dentro do tempo, dentro da corrente da vida histórica. Só a compreensão das duas pessoas ou acontecimentos é um ato espiritual, mas este ato espiritual lida com acontecimentos concretos, sejam estes passados, presentes ou futuros, e não com conceitos ou abstrações; estes últimos são secundários, já que promessa e preenchimento são acontecimentos históricos reais que ou já aconteceram na encarnação do Verbo, ou ainda acontecerão na segunda vinda." (Auerbach 1997: 46).

[182] Quintiliano define a *figura* (em oposição a *tropo*) como palavra utilizada em sentido próprio e que, ao mesmo tempo, contém um sentido afastado dele (*Istituzione Oratoria*, Livro IX cap. I); diz que enquanto ornamento do

> "Ao lado da contraposição entre figura e preenchimento ou verdade, aparece uma outra, entre *figura* e *historia*; *figura* ou *littera* é o sentido literal ou o acontecimento relatado; *figura* é o próprio significado literal ou acontecimento referido ao preenchimento nele oculto, e este preenchimento é *veritas*, de modo que figura torna-se o termo do meio entre *littera-historia* e *veritas*. Nesta conexão, é equivalente a *spiritus* ou *intellectus spiritualis*, algumas vezes substituído por *figuralitas* (...). Naturalmente *figura* e *história* podem ser usados de modo permutável (*ab historia in mysterium surgere*), diz Gregório, o Grande (Ezequiel 1,6,3), e, além disso, tanto *historiare* quanto *figurare* significam 'representar em imagens', 'ilustrar'; a primeira, no entanto, apenas no sentido literal, mas a segunda, também no sentido de 'interpretar alegoricamente'. (Auerbach 1997: 41)

Vieira aplica esse procedimento quando utiliza as Escrituras não como exemplo, mas como prefiguração *literal* e *factual* dos acontecimentos futuros:

> "O mundo de que fallo he o mundo, aquelle mundo e naquelle sentido em que disse São João: *Mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit*: "O mundo que Deus creou, o mundo que o não conheceo", e o mundo que o ha de conhecer. Quando o não conheceo, negou-lhe o dominio; quando o conhecer, darlhe-ha a posse. (...) O mundo que conhecèrão os Antigos[diz Ortelio] se dividia em tres partes: Africa, Europa, Asia; depois que se descubrio a America, accrescentou-lhe a nossa idade esta quarta parte; espera-se agora a quinta, que he aquella terra incognita, mas já reconhecida, que chamamos Austral". Este foy o mundo passado, este he o mundo presente e este será o mundo futuro; e destes tres mundos unidos se formará (que assim o formou Deos) hum mundo inteyro. Este he o sugeyto da nossa Historia, e este o Imperio que promettemos do Mundo." (LA:86).

Para Vieira as palavras da *Bíblia* têm seu sentido plenificado no decurso histórico (ele entende que a palavra "mundo", na letra de João, não tinha seu significado plenamente revelado porque o mundo ainda lhe era desconhecido), e a sucessão de acontecimentos tem seu sentido revelado pela Escritura. São dois discursos que se completam: é a *concordantia* entre discurso e decurso o objeto da *História do Futuro*, concordância que só é possível com o pressuposto de que ambos têm um único Autor. É dessa Autoria que deriva a 'licença poética' do discurso de Vieira: "*sciant et recogitent et intelligant [...] quia manus Domini fecit hoc*." (LA: 87).

---

discurso ambos produzem o mesmo efeito (portanto, o discurso figurado é o discurso ornamentado, seja de tropos ou figuras). A particularidade da figura está em que ela é "um modo de dizer comum que sofre uma transformação em sentido poético ou retórico" (*idem*). Essa dupla ordem do discurso – uma literal e uma imagética – foi utilizada pelos Padres da Igreja para interpretar o sentido das Escrituras Sagradas.

A interpretação figural autoriza Vieira a fazer uso poético-retórico das figuras de elocução, que funcionam simultaneamente como argumentos da *invenção*, de modo que o "estylo claro e que todos possão perceber" é o estilo que *revela* o sentido oculto dos acontecimentos. Do mesmo modo, a interpretação figural autoriza Vieira a modificar a usual "ordem e successão das cousas", de modo que a *disposição* de sua *História*, por exigência de seu caráter revelador da analogia entre eventos históricos, siga o princípio dispositivo da figuração, pelo qual a lógica da relação entre dois eventos históricos não é a causalidade imediata da sequência temporal, mas a causalidade em seu sentido escolástico (a relação dos eventos como efeitos de sua Causa Primeira), fundamento da *analogia*. Nesta segunda relação de causalidade, o lapso de tempo que separa os eventos é irrelevante, porque, na qualidade de signos temporais, eles *existem* no tempo mas *são* na eternidade[183]. Na *História do Futuro*, Vieira também transforma em *agudeza* essa diferença entre o lugar dos acontecimentos numa sequência histórica como "processo horizontal indivisível" (Auerbach 1997:50) e na sua representação como *figuras* (na qual os acontecimentos podem ser destacados desse lugar usual e reconhecidos em eventos distantes e inesperados como ato de revelação da *veritas*): se os acontecimentos narrados não são lidos como históricos, não podem ser figuras; se não são lidos como figuras, não podem revelar a verdade encoberta no futuro.

É nesse duplo sentido do discurso da *História do Futuro* – literal e figural, particular e universal – que o estilo de Vieira combina recursos retóricos e poéticos, pelos quais o seu discurso *teatraliza* a verdade da própria linguagem que postula: uma linguagem misteriosa, poética e aguda, que aproxima as metáforas de sua própria elocução a partir de um sentido substancial. O discurso de Vieira é metafórico como é metafórica a representação seiscentista que imita em sua forma as operações intelectuais do conhecer para agradar e persuadir, produzindo o "belo eficaz". Aproximando conceitos distantes, Vieira constrói sua *História* a partir de metáforas e figuras, em que o que é distante no tempo e no espaço se aproxima pela sua forma conceitual. É assim que a metáfora dos hemisférios do tempo, apresentada a uma nação que conheceu a grandeza com as grandes navegações, ressoa na imagem do "historiador do futuro":

> "Sós e solitariamente entramos nella [na história do futuro] (mais ainda que Noé no meyo do diluvio), sem companheyro nem guia, sem estrella nem farol, sem exemplar nem exemplo. O

[183] São Tomás de Aquino procura demonstrar que as essências são potência no intelecto divino, que é eterno, e são ato no tempo: "Na verdade, pela forma, que é o acto da matéria, esta [a essência das coisas] torna-se um ente em acto, uma realidade distinta" (Aquino, *O ente e a essência*: 74)

> mar he immenso, as ondas confusas, as nuvens espessas, a noyte escurissima; mas esperamos no Pay dos lumes (a cuja glória e de seu filho servimos) tirará a salvamento a fragil barquinha: ella com melhor ventura que Argo, e nós com maior ousadia que Tiphys." (LA: 74)

Vieira aproxima os grandes descobrimentos dos séculos XV e XVI ao descobrimento do tempo incógnito: o ato proibido (investigar sobre os futuros) se torna, nesta imagem, providencial e heróico. Comparando sua empresa à de Noé, instrumento da Providência, e comparando-se a Tífis, o timoneiro dos Argonautas, Vieira compõe seu *caráter* retórico semelhante aos de personagens que enfrentaram com bravura o desconhecido. Este também é ilustrado com uma imagem: a da escuridão, que só pode ser vencida com auxílio do "Pai dos lumes" (não é o Pai *do lume*, mas *dos lumes*, como Vieira explica adiante, "ajuntando o lume natural do discurso ao lume sobrenatural das profecias" LA:157). É no discurso, na semelhança das imagens e coincidência das palavras que a metáfora se revela alegoria e figura – um acúmulo de imagens que, em sua semelhança, revelam seu significado com maravilha: a "frágil barquinha" do discurso reaparecerá grandiosa no capitulo II, na imagem das naus da expansão marítima portuguesa:

> "Portentosas forão antigamente aquellas façanhas, oh Portuguezes, com que descubristes novos mares e novas terras, e déstes a conhecer o mundo ao mesmo mundo. Assim como lieis então aquellas vossas historias, lede agora esta minha, que também he toda vossa. Vós descubristes ao mundo o que elle era, e eu vos descubro a vós o que haveis de ser. Em nada he segundo e menor este meu descubrimento, senão mayor: mayor Gama, mayor Cabo, mayor Esperança, mayor Imperio." (LA: 82).

O processo de revelação das imagens da elocução se desenrola na apresentação dos argumentos, constituindo ela mesma uma forma de argumento como teatralização do mistério. As imagens se multiplicam. Depois de assemelhar-se a Noé para ilustrar sua fé na Providência e a Tífis para ilustrar sua bravura, Vieira retoma o conjunto de imagens dos navegadores no capítulo VI do *Livro Anteprimeiro* para apresentar, de modo análogo, as façanhas marítimas dos portugueses como sustentadas pela fé na Providência, retomando o lugar-comum da desproporção entre meios e fins no capítulo VI:

> "Mas não obrárão todas estas proezas aquelles Portugueses famosos por beneficio só de seu valor, senão pela confiança e seguro de suas profecias. Sabião que tinha Christo promettido ao seu primeyro rey que os escolhèra para Argonautas apostolicos de seu Euangelho, e para

> levarem seu Nome e fundarem seu Imperio entre gentes remotas, estranhas e não conhecidas; e esta fé os animava nos trabalhos, esta confiança os sustentava nos perigos, esta luz do futuro era o Norte que os guiava, e esta esperança a anchora e amarra firme que nas mais desfeytas tempestades os tinha seguros" (LA:111).

Como imagem resultante aparece o caráter de Vieira historiador do futuro: audaz e iluminado, Argonauta do Evangelho como missionário jesuíta no mundo e como intérprete da história escuríssima dos futuros, instrumento pequeno para uma gigantesca empresa, para maior maravilha e glória do Autor de toda a história. Se a empresa dos grandes navegadores parecia impossível, e foi completada (porque era chegado o tempo de completá-la, como sabido a partir das promessas), também a sua empresa – o descobrimento do futuro – seria possível, com o mesmo auxílio da Providência, com a mesma esperança numa profecia – não a do campo de Ourique, mas a de Bandarra, como Vieira demonstra no capítulo IX do *Livro Anteprimeiro* na imagem da "candeia" (*LA*:157).

É por meio dessa sequência figural (no sentido retórico de Quintiliano, porque os sentidos são metafóricos em cada imagem e se comunicam simultaneamente com as outras imagens apresentadas) que Vieira se aproxima do lugar dos profetas não pela semelhança, mas pela *diferença*. Ele, como os profetas, entrará "nos lugares escuríssimos e secretíssimos do futuro" (a noite escura em que viaja sua "frágil barquinha"), com a diferença de que não *veria* neles "claramente aquellas cousas para que todos os outros homens são cegos; e ninguem as póde ver, senão alumiado da mesma luz" (LA:154), mas as *descobriria* a partir do "lume natural do discurso" e do "lume sobrenatural da profecia". Na distinção entre aquele que vê e aquele que interpreta, Vieira constrói seu caráter afirmando uma distinção que, como mostra Marcus de Martini (2011: 66-78), não era costume entre os teólogos da Igreja. Marcus de Martini evidencia que o próprio Vieira usa de modo equívoco a palavra *profeta*, e toda a *Representação Primeira* é uma apologia do uso do termo em relação a Bandarra. O equívoco, no *Livro Anteprimeiro*, é construído pela metáfora:

> "Mas ainda que a candea esteja na mão de outrem, também se podem aproveytar de sua luz os que chegarem a ella e a forem seguindo (...). De maneyra que poem Deus a profecia como candea na mão dos profetas, para que alumiados e guiados da mesma luz os que não somos profetas, possamos entrar com ellas no lugar escuro e caliginoso dos futuros, e ver e conhecer com a luz não nossa o que elles virão e conhecèrão com a sua; e este he o modo

com que, havendo a nossa Historia de caminhar por passos tão escuros e difficultosos, saberá com tudo onde ha de pòr os pés, e os porá muy seguros, seguindo sempre os rayos deste farol divino, e dizendo humilde a Deos com David: *Lucerna pedibus meis verbum tuum, et lumen semitis meis*." (LA:154-155).

O que é confuso na definição teológica é distinto na imagem metafórica: a candeia não é a sua, mas a luz é sempre a mesma: a luz da Graça. É a propriedade *física* da luz – que ilumina melhor o que está mais próximo dela –, como metáfora da luz espiritual, que prova que o futuro, que se deixa ler só naquele momento histórico em que Vieira escreve, está próximo. E a sequência alegórica prossegue, sempre com um elemento suspenso que se completa na imagem seguinte, que deixa outro elemento suspenso, numa contínua revelação das imagens já dadas a partir das novas imagens apresentadas, teatralizando o mesmo "estylo de Deus" ao escrever sua história com os acontecimentos.

Como visto, esse tipo de representação articula um componente teológico, um componente histórico (e como ficará claro adiante, *político*) e um componente retórico de modo indissociável, e talvez por isso mesmo pareça tão desconcertante. Mas é oportuno lembrar, com Erich Auerbach, que o método figural constituiu um modo de interpretação da história que se generalizou durante a Idade Média, penetrando frequentemente na visão medieval da realidade cotidiana (Auerbach 1997: 52). Ele cita o analogismo e a visão figural da história como modos de ver e pensar que não só se constituíram como modelo de representação medieval, como se estenderam para além desse tempo[184].

A consequência dessa leitura dos eventos do tempo presente como um *decurso revelador* do sentido das Escrituras, segundo a mesma chave utilizada para leitura das Escrituras Sagradas como reveladoras da divindade do Cristo, é que ela transforma todo o universo criado num grande discurso, que se revela como *signo*. Conhecer significa, para Vieira, *decifrar* uma linguagem pela qual não se chega ao conhecimento da Coisa, mas pela qual se "*re-vela"* a sua Verdade nas formas do universo visível, como bem demonstrou Alcir Pécora ao expor o "modo sacramental" de interpretar e representar o mundo nos *Sermões*. Esse modo sacramental tem dois pressupostos fundamentais: o primeiro, o de que sacramento

[184] "Na maior parte dos países europeus, a interpretação figural permaneceu ativa até o século XVIII; encontramos seus traços não apenas em Bossuet, como (...) muitos anos depois nos autores religiosos" (Auerbach 1997: 52). O próprio paralelismo estabelecido entre o texto das Escrituras e os fatos da vida cotidiana através do *ductus* no sermão constitui um exemplo desse pensamento analógico.

> "transbordaria do plano litúrgico, em que tem sua forma mais acabada e canônica, para indicar, sobretudo, o que seria um modo próprio de manifestação do divino em meio humano. (...) o material ganha uma insuspeitada densidade sacra, os sucessos e as circunstâncias ganham um estatudo de fenômeno, isto é, tudo o que há e ocorre, assim como passa, sinaliza e revela." (Pécora 1994:112)

O segundo, o de que a presença de Deus no mundo se encontra *sob a espécie* (não só Eucarística, mas sob as espécies do mundo). Como consequência,

> "esse novo lugar supõe uma constituição ambígua, dúplice, participativa, misteriosa, em que o Ser divino se apresenta em traço material, mas em que esse traço, ao mesmo tempo, não dá senão uma indicação pouco explícita de sua natureza substancial. Para Antonio Vieira, sob certas condições, o transcendente é *assinalado* por certos objetos e certas situações, mas essas situações, por sua vez, não revelam jamais inteiramente a natureza divina que as visita. Ou, poder-se-ia dizer que elas *re-velam* essa natureza, isto é, anunciam que algo oculto existe além do que, nelas, é visto. Enfim, esse lugar misterioso implica que o transcendente sacramenta determinados objetos do mundo sensível com a sua presença, a qual, porém, essencialmente permanece invisível. (...) A máxima definição de nitidez do transcendente, no plano do sensível, é enquanto *encoberto*, nunca enquanto totalmente visto ou completamente conhecível." (Pécora 1994:113)

Esse modo sacramental de interpretação e representação dos eventos históricos que parece tortuoso e "barroco" para uma razão que busca a verdade na correspondência entre a palavra e coisa sensível não o era para uma razão que buscava a verdade na correspondência entre a coisa sensível e seu significado como revelação. Nesta outra concepção de conhecimento, Deus está situado acima da esfera do entendimento humano; portanto, a esfera do sensível e do inteligível – o racional – é o modo *proporcionado* de comunicação com o gênero humano.

História e Retórica: "Matéria, Verdade e utilidades da História"

É pressupondo essa concepção de um tempo *finito* e *legível* (ainda que não demonstrada de início, porque é na solução aguda da dificuldade que se produz a maravilha) que Vieira

apresenta no *Livro Anteprimeiro* a definição da matéria, da verdade e das utilidades de sua *História do Futuro*, conforme o rigor dos historiadores de seu tempo[185].

DELLA
HISTORIA
DIECE DIALOGHI
DI M. FRANCESCO PATRITIO

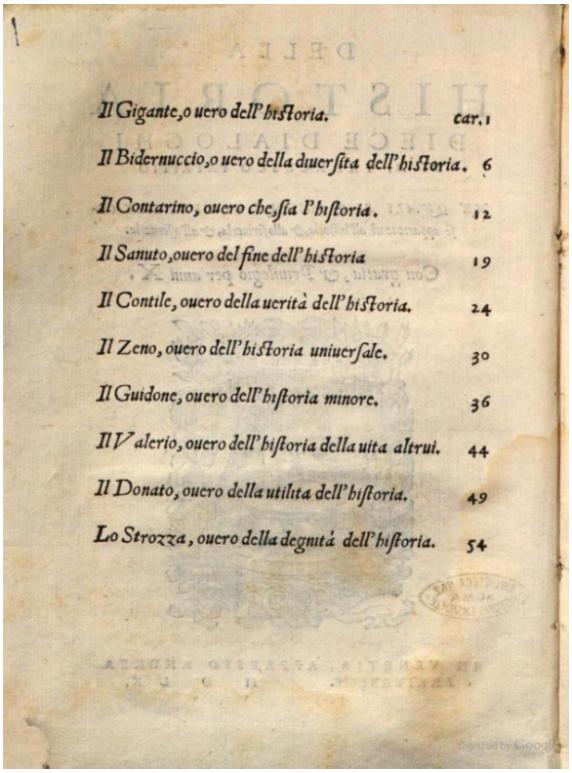
NE' QVALI SI RAGIONA DI TVTTE LE COse appartenenti all'historia, & allo scriuerla, & all'osseruarla.

Con gratia, & Priuilegio per anni X.

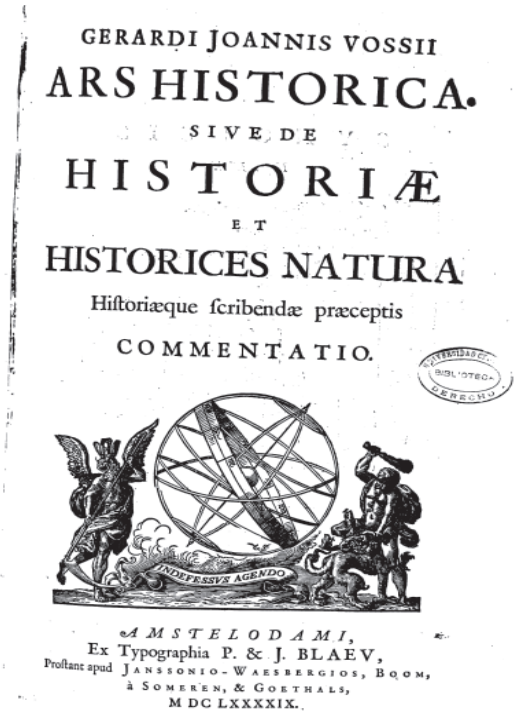
FABBRA BAGNERA
PIACHI
IRONTI

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

IN VENETIA, APPRESSO ANDREA ARRIVABENE. M D L X.



Il Gigante, o uero dell'historia. car. 1
Il Bidernuccio, o uero della diuersita dell'historia. 6
Il Contarino, ouero che sia l'historia. 12
Il Samuto, ouero del fine dell'historia 19
Il Contile, ouero della uerità dell'historia. 24
Il Zeno, ouero dell'historia uniuersale. 30
Il Guidone, ouero dell'historia minore. 36
Il Valerio, ouero dell'historia della uita altrui. 44
Il Donato, ouero della utilita dell'historia. 49
Lo Strozza, ouero della degnità dell'historia. 54

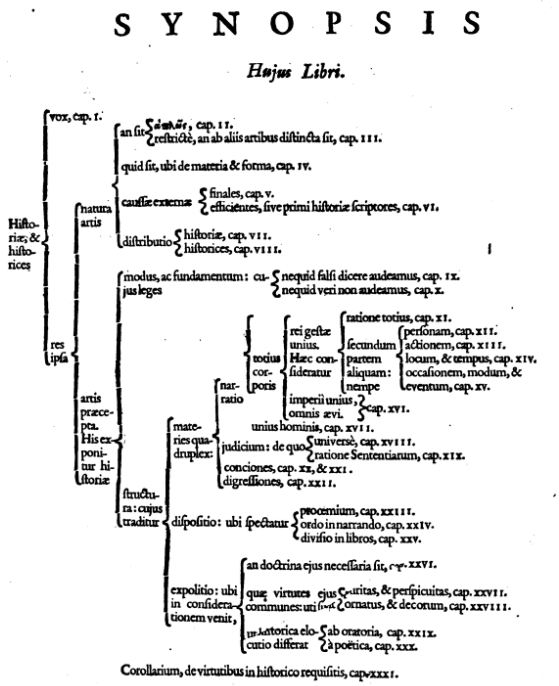


GERARDI JOANNIS VOSSII
ARS HISTORICA.
SIVE DE
HISTORIÆ
ET
HISTORICES NATURA
Historiæque scribendæ præceptis
COMMENTATIO.

BIBLIOTECA UNIVERSIDAD DE DERECHO

INDEFESSVS AGENDO

AMSTELODAMI,
Ex Typographia P. & J. BLAEV,
Prostant apud JANSSONIO-WAESBERGIOS, BOOM, à SOMEREN, & GOETHALS,
M DC LXXXXIX.



SYNOPSIS
Hujus Libri.

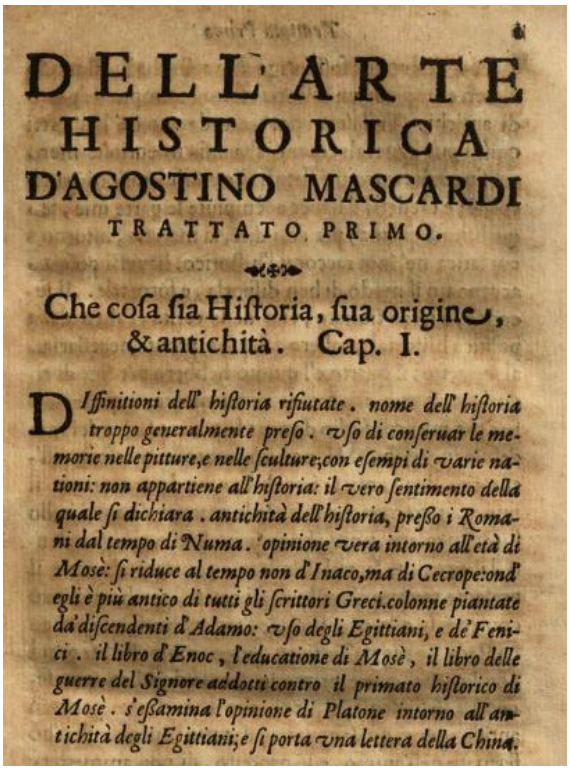
Historiæ, & historices
- vox, cap. I.
- res ipsa
  - an sit { ἀόριστον, cap. II. / restrictè, an ab aliis artibus distincta sit, cap. III.
  - quid sit, ubi de materia & forma, cap. IV.
  - natura artis
    - caussæ extremæ { finales, cap. V. / efficientes, sive primi historiæ scriptores, cap. VI.
    - distributio { historiæ, cap. VII. / historices, cap. VIII.
  - artis præcepta. His exponitur historiæ
    - modus, ac fundamentum: cujus leges { nequid falsi dicere audeamus, cap. IX. / nequid veri non audeamus, cap. X.
    - structura: cujus traditur
      - narratio
        - totius corporis
          - rei gestæ unius. Hæc considerantur
            - secundum partem aliquam: nempe
              - ratione totius, cap. XI.
              - personam, cap. XII. / actionem, cap. XIII. / locum, & tempus, cap. XIV. / occasionem, modum, & eventum, cap. XV.
          - imperii unius, omnis ævi. } cap. XVI.
        - unius hominis, cap. XVII.
      - materies quadruplex:
        - judicium: de quo { universè, cap. XVIII. / ratione Sententiarum, cap. XIX.
        - conciones, cap. XX, & XXI.
        - digressiones, cap. XXII.
      - dispositio: ubi spectatur { procemium, cap. XXIII. / ordo in narrando, cap. XXIV. / divisio in libros, cap. XXV.
      - expolitio: ubi in considerationem venit,
        - quæ virtutes ejus communes: utilitas, & perspicuitas, cap. XXVII. / ornatus, & decorum, cap. XXVIII.
        - an doctrina ejus necessaria sit, cap. XXVI.
        - ab oratoria, cap. XXIX. / à poëtica, cap. XXX.

Corollarium, de virtutibus in historico requisitis, cap. XXXI.

[185] Esse rigor é matéria de comentário de Francesco Patrizi (1560), Gerardus Vossius (1623) e Agostino Mascardi (1636).

DELL'ARTE
HISTORICA
D'AGOSTINO
MASCARDI
Trattati Cinque.
COI SOMMARII DI TVTTA L'OPERA
Estratti dal Sig.
GIROLAMO MARCVCCI.
E coi Privilegi di S. Santità, e d'altri Principi.

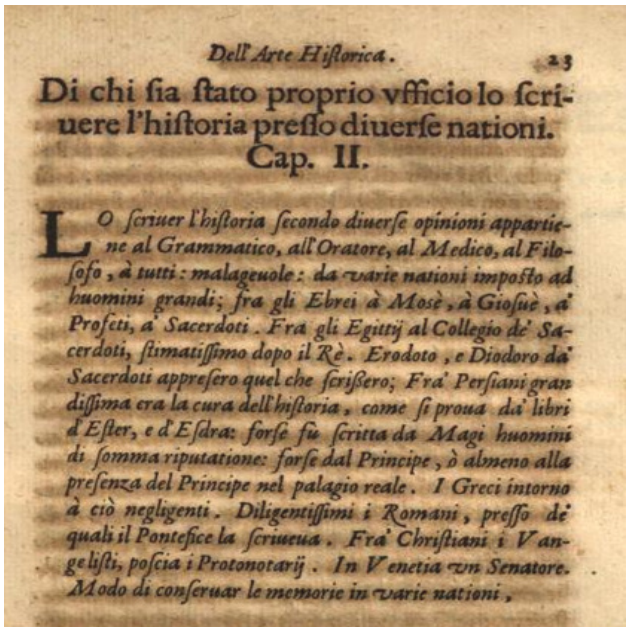
IN ROMA,
Appresso Giacomo Facciotti. M. DC. XXXVI.
Con Licenza de' Superiori.



DELL'ARTE
HISTORICA
D'AGOSTINO MASCARDI
TRATTATO PRIMO.

Che cosa sia Historia, sua origine, & antichità. Cap. I.

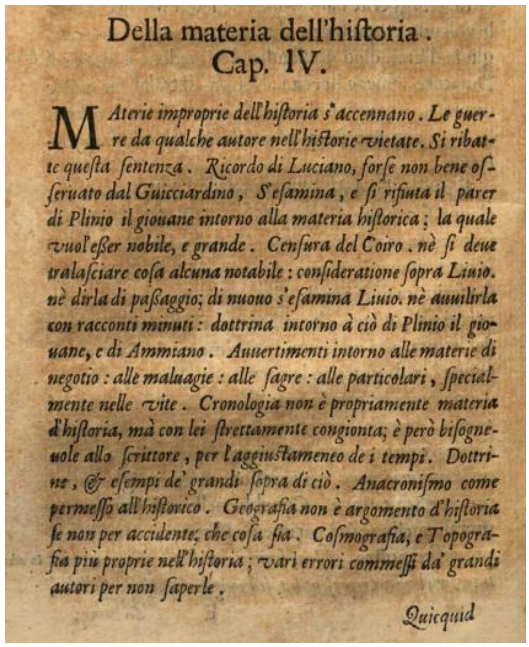
Diffinitioni dell' historia rifiutate. nome dell' historia troppo generalmente preso. vso di conseruar le memorie nelle pitture, e nelle sculture; con esempi di varie nationi: non appartiene all'historia: il vero sentimento della quale si dichiara. antichità dell'historia, presso i Romani dal tempo di Numa. opinione vera intorno all'età di Mosè: si riduce al tempo non d'Inaco, ma di Cecrope: ond' egli è più antico di tutti gli scrittori Greci. colonne piantate da' discendenti d'Adamo: vso degli Egittiani, e de' Fenici. il libro d'Enoc, l'educatione di Mosè, il libro delle guerre del Signore addotti contro il primato historico di Mosè. s'essamina l'opinione di Platone intorno all'antichità degli Egittiani; e si porta vna lettera della China.



Dell'Arte Historica. 23

Di chi sia stato proprio vfficio lo scriuere l'historia presso diuerse nationi. Cap. II.

Lo scriuer l'historia secondo diuerse opinioni appartiene al Grammatico, all'Oratore, al Medico, al Filosofo, à tutti: malageuole: da varie nationi imposto ad huomini grandi; fra gli Ebrei à Mosè, à Giosuè, a' Profeti, a' Sacerdoti. Fra gli Egittij al Collegio de' Sacerdoti, stimatissimo dopo il Rè. Erodoto, e Diodoro da' Sacerdoti appresero quel che scrissero; Fra' Persiani grandissima era la cura dell'historia, come si proua da' libri d'Ester, e d'Esdra: forse fu scritta da Magi huomini di somma riputatione: forse dal Principe, ò almeno alla presenza del Principe nel palagio reale. I Greci intorno à ciò negligenti. Diligentissimi i Romani, presso de' quali il Pontefice la scriueua. Fra' Christiani i Vangelisti, poscia i Protonotarij. In Venetia vn Senatore. Modo di conseruar le memorie in varie nationi,



Della materia dell'historia. Cap. IV.

Materie improprie dell'historia s'accennano. Le guerre da qualche autore nell'historie vietate. Si ribatte questa sentenza. Ricordo di Luciano, forse non bene osseruato dal Guicciardino, S'esamina, e si rifiuta il parer di Plinio il giouane intorno alla materia historica; la quale vuol'esser nobile, e grande. Censura del Coiro. nè si deue tralasciare cosa alcuna notabile: consideratione sopra Liuio. nè dirla di passaggio; di nuouo s'esamina Liuio. nè auuilirla con racconti minuti: dottrina intorno à ciò di Plinio il giouane, e di Ammiano. Auuertimenti intorno alle materie di negotio: alle maluagie: alle sagre: alle particolari, specialmente nelle vite. Cronologia non è propriamente materia d'historia, mà con lei strettamente congionta; è però bisogneuole allo scrittore, per l'aggiustameneo de i tempi. Dottrine, & esempi de' grandi sopra di ciò. Anacronismo come permesso all'historico. Geografia non è argomento d'historia se non per accidente; che cosa sia. Cosmografia, e Topografia più proprie nell'historia; vari errori commessi da' grandi autori per non saperle.

Quicquid

Grosso modo, pode-se dizer que Vieira observa os princípios da narrativa histórica antiga (inferidos a partir de Heródoto e Tucídides[186]), a saber, o axiológico (referente à grandeza da matéria narrada), o metodológico (referente à verdade do narrado), o teleológico (referente à

[186] Apresentados por Francisco P. Murari em *Mito e historia : Homero, Tucídides e os princípios da narrativa*. Tese de livre docência, Universidade de São Paulo, 1995.

utilidade do registro da história), o arqueológico e etiológico (que se referem à questão do início e das causas da matéria narrada, respectivamente), e o onomasiológico (referente ao sujeito que é autor do discurso). No entanto, o rigor do gênero não se confunde com princípios de valor absoluto, mas de um valor definido historicamente. Assim, a grandeza da matéria se mostra não naquilo que é imediatamente perceptível como grande, ou aquilo que é ornado como grande, mas na revelação aguda de uma grandeza *encoberta* (no caso da *História do Futuro*, na situação de aparente desproporção entre o império prometido e o império presente). Do mesmo modo, o princípio de verdade é observado não como correspondência entre o narrado e o acontecido, mas entre o acontecido e um sentido também encoberto (ou seja, a concordância entre o sentido profetizado e o sentido do acontecimento). Quanto ao princípio de *utilidade*, a *História do Futuro* se constitui não apenas como memória (para a honra) e exemplo (para o uso), como as histórias que seguem os preceitos de Cícero em seu *De Oratore*[187], mas como instrumento de *inteligibilidade* do acontecido e do narrado. Além disso, essa *História* tem como utilidade demonstrar a sua verdadeira *autoria* como encoberta: a mão de Deus por meio da Providência. Ao fazê-lo, Vieira também demonstra (com a prova irrefutável das Escrituras, por verdade de fé) que, sendo o início de toda a história do mundo o ato da Criação, é Deus a Causa Primeira de toda a história, e são os homens causas instrumentais ou segundas de seu acontecer no tempo. Neste ponto se desdobra agudamente uma múltipla autoria: Deus é o Autor, Vieira o *narrador* de seu discurso, os homens os *atores* do mesmo discurso. Não se pode dizer que seja uma história menos rigorosa, mas fica evidente que se trata de uma história que se distingue dos *modelos* do gênero sem se afastar dos *princípios* do gênero. Este é o argumento que não só justifica de modo agudo o título de *História*, como também a coloca num lugar de diferença (que será, também, argumento de grandeza): ela vai *além* de todas as outras histórias – como os portugueses foram além do limite navegado pelos outros navegadores, a *História* de Vieira ultrapassa os limites do tempo determinado para o gênero.

A grandeza da matéria vem anunciada desde o título no *Livro Anteprimeiro* ("História do Futuro, Esperanças de Portugal e Quinto Império do Mundo"); matéria, verdade e utilidades são apresentadas ao longo dos 12 capítulos do livro-exórdio (que não foi concluído, e que estava possivelmente distante de sua conclusão), distribuídas da seguite maneira:

[187] "Quanto à História, testemunha dos tempos, luz da verdade, vida da memória, mestra da vida, mensageira da Antiguidade, que outra voz a confia à eternidade, senão a do orador?" (Trad. Adriano Scatolin, 2009).

- Cap. I: Vieira declara a primeira parte do título, expondo a questão da possibilidade de se contar uma história do futuro a partir da tópica *possível/impossível*. Declara a matéria – "a noticia dos tempos e successos futuros" (LA:67) – , sua grandeza e singularidade; inicia a construção do caráter do historiador do futuro (LA:74).
- Cap. II: Explica a segunda parte do título, "Esperanças de Portugal"; inicia a construção do caráter de seu público (aqui, os portugueses), a partir das tópicas *possível/impossível* e *pequeno/grande* (que são as mesmas utilizadas para construir o caráter do orador e do profeta, que se assemelham enquanto "instrumentos de Deus" que se reconhecem pelo seu "estylo", "que sempre se serve de instrumentos pequenos em cousas grandes" (LA:91); apresenta o principal argumento a favor da verossimilhança de sua *História*: a proximidade do *tempo* de sua realização.
- Cap. III: Explica a terceira parte do título, "Quinto Império do Mundo", de modo a demonstrar que esta é a matéria de toda a sua *História*. É aqui que Vieira apresenta os temas de cada um dos sete livros planeados da *História do Futuro* (que correspondem àqueles do plano da obra dividido em questões, com a inversão de ordem do 5º e do 6º livros).
- Cap. IV: Apresenta as utilidades da *História do Futuro*, para além da mera curiosidade e deleite, e para além da utilidade de qualquer obra de história como mestra da vida[188]. A "Primeyra Utilidade" da História do Futuro é o *reconhecimento da ação providencial de Deus* nos acontecimentos, como seu "author".
- Cap. V: Apresenta a segunda utilidade da *História do Futuro*: a *consolação* durante as provações necessárias para a instauração do Quinto Império, a partir das promessas do mesmo Deus deixadas nas profecias. Compara a revelação da *História do Futuro* à revelação apocalíptica, como grandeza da obra.
- Cap. VI: Apresenta a terceira utilidade, que é propriamente retórica: *mover* os príncipes da Cristandade para serem *instrumentos* da instauração do Quinto Império pela confiança em Deus e nas felicidades prometidas. Identifica o reino de Deus com a Igreja (de modo que a expansão do poder temporal encabeçada pelo Reino de Portugal correspondesse à expansão do poder espiritual do Cristo no mundo). Dispõe os 'papéis dramáticos' da *História do Futuro*.
- Cap. VII: Apresenta a "última utilidade" da *História do Futuro* como advertência para os inimigos de Portugal (em particular a Espanha), para que não disputem o poder político que por disposição do "Supremo Poder" está reservado a Portugal, mesmo quando esse reino pareceu ou parece um "corpo" enfraquecido.
- Cap. VIII: Continua a mesma matéria, continuando a sequência de exemplos e utilizando as profecias do Bandarra como prova. Fala diretamente a D. Felipe IV, rei de Castela, usando como argumento a arte de morrer.
- Cap. IX: Anuncia a "Verdade" encoberta de sua *História*: visível com a luz da *profecia* e com a luz da *razão* (como verdade divina e verdade humana). Apresenta a fonte de seus argumentos: as Escrituras Sagradas, "com que vem a ser [a História do Futuro] hum só livro e hum só author (...): o livro, a Escritura; o author, Deos". Apresenta o discurso como forma de revelação. Diz que a qualificação do espírito profético

[188] Tucídides já apresenta a idéia de que é possível aprender com os exemplos da história em situações semelhantes às do passado: "E para o auditório talvez o seu caráter não mítico parecerá menos atraente; mas a quantos forem desejosos de observar o que há de claro nos acontecimentos ocorridos como também nos futuros, que algum dia de novo, em conformidade com a realidade humana, ocorrerão semelhos ou análogos, julgarem tais coisas úteis, será o bastante" (Tucídides, *A guerra dos Peloponésios e Atenienses*, I.20-2 *apud* Murari 1995).

ocupará "grande parte" do livro, e justifica o uso de profecias não canônicas. Define os quatro gêneros de "verdade" de sua *História* a partir da hierarquia dos "graus de certeza": certeza de fé; certeza teológica; certeza moral; certeza provável.

- Cap. X: Responde a uma objeção apresentando o tempo como "comentador" das profecias. Vieira desenvolve neste capítulo o argumento do *tempo* como prova da verdade de sua *História*. Apresenta o conceito de tempo oportuno como o estabelecido pela ação reveladora da Providência.
- Cap. XI: Apresenta a *novidade* de sua *História* como elemento de grandeza, e "revela" o novo no antigo, resolvendo retoricamente a disputa dos antigos e dos modernos: nem o novo é novo, nem o antigo é antigo. É novo o *olhar*. A *figura*, que tem a estrutura de um elemento antigo, conhecido, e de um elemento novo, desconhecido, é o paradigma desse modo de ver. Apresenta a *perfeição* da Criação (da perspectiva da eternidade) como solução da questão.
- Cap. XII: Vieira responde à objeção de que em algumas partes não segue os Padres, mas escritores modernos. Explica-se dizendo que "os doutores antigos não disserão tudo ... não acertárão em tudo ... não concordárão em tudo". O capítulo não chega a ser concluído[189], mas o sentido da argumentação de Vieira demonstra que os historiadores não puderam chegar à verdade porque não escreveram a partir das *fontes* verdadeiras (escreveram a partir de relatos e observações humanas, e não a partir da Escritura e das interpretações dos Doutores da Igreja, iluminados por Deus), e que os doutores não puderam chegar à verdade porque não viveram no *tempo* da revelação.

Se, por um lado, Vieira apresenta em seu livro-exórdio os princípios da arte histórica como fundamento de sua *História do Futuro*, por outro ele a caracteriza como objeto que exige a arte de persuadir: persuadir o leitor da verdade daquela história e persuadir o leitor a promover seu *cumprimento* (talvez com um primeiro gesto político de intervir na situação desfavorável em que se encontrava o autor de tão grandiosa obra). A *História do futuro* se constitui, portanto, como uma causa *judicial* em relação à sua verdade, e uma causa *deliberativa* em relação ao *efeito* de consumação esperado. Como parte da constituição da argumentação sobre a *verdade* de sua *História*, Vieira constrói seu caráter como historiador e intérprete de profecias, constrói o caráter de seu público como *atores* daquela *História*, constrói a grandeza da própria obra como semelhante à obra que ela imita: a obra de Deus. O decurso histórico é apresentado, portanto, como caracterização figural dos atores e da ação que se desenvolve no teatro sacro do mundo sensível – ou seja, o discurso é, ao mesmo tempo, *demonstrativo*.

[189] Na edição crítica de José van den Besselaar (1976) encontra-se reproduzido um fragmento que não consta das edições do *Livro Anteprimeiro*, mas que provavelmente constituía o desenvolvimento da "terceira razão" referida no início do capítulo. Como a *História do Futuro* é apresentada como proposição e demonstração da verdade do Quinto Império, e como "grande parte" do *Livro Anteprimeiro* deveria apresentar a caracterização do espírito profético, constata-se a coincidência de questões tratadas na *História do Futuro* e nas *Representações perante o Tribunal do Santo Ofício*.

Vê-se que, da perspectiva retórica, Vieira constrói um discurso composto de discursos de vários gêneros, mas que não é nem desordenado nem indecoroso: ele constrói a *memória* de uma história humana e profética; na confiança das profecias ele situa a condição para que os homens tomem parte na realização dos acontecimentos profetizados como seus instrumentos – o que revela imediatamente um contexto teológico em que o livre-arbítrio interfere na realização do plano de Deus. Portanto, mover os ânimos dos homens significa, em última análise, mover a própria história (a sucessão dos acontecimentos), que para Vieira é imagem reveladora da história da *Salvação*. E fundamental para mover os ânimos é a eloqüência do historiador, cujos principais atributos eram não só a ciência (como erudição), mas também o engenho (da construção retórica aguda).

O decurso histórico é, dessa perspectiva, compreendido como signo do discurso divino, participando do mesmo princípio que fundamenta o discurso engenhoso no século XVII. A agudeza, que aproxima na linguagem figurada o que se apresenta distante na linguagem comum, é atributo desse discurso *factual*: ela aproxima o que é distante no tempo e no espaço, e aparentemente desconexo, por meio de uma analogia encoberta, seu sentido agudo.

Figura e agudeza

A definição de *agudeza* em diferentes tratados sobre a representação do século XVII demonstra não só a generalidade dessa forma artística naquela época[190], como seu caráter de distinção: sendo uma forma altamente regulada, sua compreensão é privilégio de *discretos*, como "*parlar piacevole*" de Corte[191]. A representação aguda é ordenada por um código que a torna

[190] Cito aqui os tratados de Matteo Peregrini (*Delle acutezze*, 1639 e *I Fonti dell'Ingegno ridotti ad Arte*, 1650), Baltasar Gracian (*Agudeza y arte de ingenio*, 1648) e Emanuele Tesauro (*Il Cannocchiale Aristotelico*, 1670). Toda a produção dos chamados *metaphysical poets* demonstram a generalidade da forma *wit* entre letrados ingleses. O trabalho de Maria do Socoro Fernandes de Carvalho sobre a poesia de agudeza demonstrou a generalidade dessa forma no domínio dos gêneros poéticos em Portugal, e o quanto sua especificidade histórica interferiu na compreensão desses textos a partir da segunda metade do século XVIII (2007:413-416).

[191] No capítulo XXXVII do *Libro del Cortegiano* di Baldassar Castiglione "messer Federico" fala da agudeza como arte que distingue os cortesãos franceses, e no capítulo XLIII o personagem explica as particularidades desse "*parlar piacevole*": "*una s'estende nel ragionar lungo e continuato; come si vede di alcun'omini, che con tanto bona grazia e così piacevolmente narrano ed esprimono una cosa che sia loro intervenuta, o veduta o udita l'abbiano, che coi gesti e con le parole la mettono inanzi agli occhi e quasi la fan toccar con mano; e questa forse, per non ci aver altro vocabulo, si poria chiamar 'festività' o vero 'urbanità'. L'altra sorte di facezie è brevissima e consiste solamente nei detti pronti ed acuti, come spesso tra tra noi se n'odono, e de' mordaci; né senza quel poco di puntura par che abbian grazia; e questi presso agli antichi ancor si nominavano 'detti'; adesso alcuni le chiamano 'arguzie'.*" (Castiglione 2010: 157). Em *Agudeza y Arte de Ingenio*, Baltasar Gracián ressalta o caráter distintivo da agudeza: "*Si el percibir la agudeza acredita*

legível, que não é apenas verbal: ele se fundamenta em uma doutrina da imagem e do conhecimento na qual a semelhança conceitual tem uma importância equivalente à da conexão lógica entre os termos das representações, sejam elas verbais, pictóricas ou plásticas. Como código regulador das formas de imitação – presente na pintura, assim como na poesia – a retórica da agudeza, o ornato dialético e o discurso engenhoso constituíram um modo não só de representar, como de conceber a própria realidade.

O fundamento dessa doutrina é metafísico, como fica claro no artigo de João Adolfo Hansen sobre a retórica da agudeza (Hansen 2000), em que o autor expõe os princípios aristotélicos do discurso engenhoso e comenta a generalidade dessa forma de representação no século XVII:

> "Nas práticas de representação do século XVII, há outros nomes para o ornato dialético ou agudeza: conceito, *concetto*, *concepto*, conceito engenhoso, argúcia, *argutezza*, *acutezza*, wit, *Witz*, *pointe*, entimema e silogismo retórico. Então, sua doutrina e sua prática são internacionalizadas e reciclam a *Retórica* aristotélica (principalmente o Livro III, 1450, que trata da elocução) e a *Poética*, XXI, além de vários autores latinos. Basicamente, a doutrina retoma o pressuposto aristotélico, exposto no *De anima*, de que qualquer discurso é por natureza metafórico, pois os *noeta*, os conceitos, são imagens mentais que substituem os *aistheta*, os objetos da percepção. Os signos verbais, orais e escritos, são entendidos como imagens das imagens mentais. Aristóteles também diz em outro lugar que são próprias do orador e do poeta as metáforas que tornam a obra aguda: "Agudas, pois, são as expressões do pensamento que permitem um aprendizado rápido" (Arist.,1410 b). Produzida proporcionalmente pelo engenho, a agudeza convém ao discurso civil: aristotelicamente, ela é *astéia*, termo traduzido por *urbanitas*, em Roma. No século XVII, ela define a civilidade ou o estilo próprio do cortesão. (Hansen 2000: 319)

Para Matteo Peregrini (*Delle Acutezze*, 1639) a agudeza é um "*genere d'abbellimento*", "*lusinghiero e solleticante*" (1997: 13), que na lição de Aristóteles, serve para que o ouvinte "*subito impari molto*" (Peregrini 1997: 16). Sua definição é a de um artifício: a agudeza

> "*non è altro che parole, obbietti significati e loro vicendevole collegamento. Le parole, sì come anche gli obbietti o cose appartatamente considerate, sono pura materia: dunque l'acuttezza si regge necessariamente dal legamento*". (Peregrini 1997:30)

---

de águila, el producirla empeñará en ángel; empleo de querubines y elevación de hombres que nos remonta a extravagante jerarquía." (Gracián 2011, p.439 [Discurso II])

A ligação inesperada de elementos distantes é o que caracteriza a forma aguda, que pode unir palavras e coisas significadas a partir de seu ordenamento – de palavras e de sentidos ("*acutezze sensibili*" e "*acutezze inteligibili*"). As definições de espécies e modos de construção de formas agudas ocupa todo o tratado, mas é possível encontrar como denominador comum a todas elas a relação *inesperada* e *artificiosamente descoberta*, que é tanto mais admirável e surpreendente quanto for encoberta a ligação entre os "extremos":

> "*Dove il mezzo congiungnente e le cose congiunte stiano nella natural condizion loro, non si può formar cosa alcuna di raro; e mancando affatto l'artificio, altro di pregio non può sperarsi che una buona e chiara connessione sillogistica, e così all'intelletto molto sodisfare, ma non già punto all'ingegno. Egli è dunque mestiere que 'l mezzo o gli estremi o tutti sieno artificiosi e, come direbe i retore, figurati. (...) Quando adunque il legamento figurato giungerà a formare una tanto rara acconceza vicendevole tra le parti collegate, che la virtù dell'ingegno facciasi in esso principale oggetto di ammirazione, averemo nel detto l'acutezza mirabile.*" (Peregrini 1997:35).

Assim, por exemplo, quando Vieira se apresenta como *navegante do tempo futuro* (sentido figurado), e em outra imagem apresenta os portugueses como *navegantes do mundo novo* (sentido próprio), aproximando-os proporcionalmente pelas descobertas de cada navegação (a metafórica e a real), é agudo. Porém, a imagem ornamental é constituída como forma de revelação: em torno dessas imagens Vieira constrói o elogio em que as virtudes (coragem, fé, eleição de Deus), pela semelhança e proporção, são comunicáveis entre as duas empresas – a descoberta do mundo e a sua descoberta do tempo futuro –, a partir da relação analógica entre cada uma delas, enquanto causa instrumental, com o terceiro termo que é a sua Causa Primeira – Deus – que revela sua presença e sapiência *nos sinais do tempo*:

> "costuma Deos ter algumas cousas encubertas e escondidas por muytos seculos confórme a ordem e disposição de sua Providência (...)
>
> Apparecia ao longe deste o Cabo chamado Bojador, pelo muyto que se metia dentro do mar, cuja passagem – tanto por fama e horror commum, como pelo desengano de muytas experiencias – se reputava entre todos por empreza tão arriscada e impossivel á industria e poder humano, como se póde ver no quarto capitulo da primeyra Decada. Mas quem ler o capitulo seguinte, verá também como hum homem Portuguez, não de muyto nome, chamado Gilianes, foy o primeyro que, dispondo-se ousadamente ao rompimento de huma tamanha aventura, venceo felizmento o Cabo em huma barca, quebrou aquelle antiquissimo

encantamento, e mostrou com estranho desengano a Hespanha, ao mundo e ao mesmo Oceano que tambem o não navegado era navegavel. (...)

Alli onde chega o presente e começa o futuro, era até agora o Cabo de Não. Não havia historiador que dalli passasse hum ponto com a narração dos successos de sua historia; não havia chronologico que dalli adinatasse hum momento a conta de seus annos e dias; não havia pensamento que, ainda com a imaginação (que a tudo se atreve), désse hum passo seguro mais avante naquelle tão desarado caminho. O que confusamente se representava adiante ao longe deste Cabo, era a carranca medonha e temerosissimo Bojador do futuro, cuberto todo de nevoas, de sombras, de nuvens espessas, de escuridade, de cegueyra, de medos , de horrores, de impossiveis. Mas se agora virmos desfeytas estas nevoas, esclarecido este escuro, facilitada esta passagem, debrado este Cabo, sondado este fundo, e navegavel – e navegada – a immensidade de mares que depois delle se seguem, e isto por hum piloto de tão pouco nome e em huma tão pequena barquinha, como a do nosso limitado talento, demos os louvores a Deos e ás diposições de sua Providencia, e entendamos que se passou o Cabo, porque chegou a hora" (LA:169)

A nau de Gil Eanes ultrapassa os limites do espaço conhecido assim como Vieira ultrapassa, com sua *História do Futuro*, os limites do tempo conhecido: assim a perfeição do conhecimento do espaço e a perfeição do conhecimento do tempo são apresentadas numa imagem comum (a da navegação), como elocução figurada do discurso da *História* e como figuração da própria disposição providencial de seres e acontecimentos no tempo.

É também numa forma aguda que Vieira constrói seu conceito de *tempo*, que torna possível, segundo as regras do gênero, uma história que é uma contradição em termos: *História do Futuro*. Ele estabelece o ponto em que o passado, que é antítese do futuro, pode se encontrar com este: no sentido da *visão*. Os *hemisférios do tempo* são comparados aos hemisférios do mundo, que se foram conhecendo com o passar do tempo. O presente é um instante (como já o era para Santo Agostinho) e seus e seus *horizontes* são metáforas que figuram o entendimento como *visão*: visão do passado como *memória*, visão do futuro como *esperança*. Portanto, a visão (também figurada espacialmente como *horizonte*) é o termo de ligação entre o passado e o futuro – "hum mundo inteyro. Este he o sugeyto da nossa Historia, e este o Imperio que promettemos do Mundo" (LA:). Vieira não *vê* o que está para acontecer, do mesmo modo que não pode mais "ver" o acontecido, mas pode representá-los com *perspicácia*: oferece ao mundo o conhecimento do que é *encoberto* através de seus indícios e testemunhos, assim como fazem os historiadores – mas

com testemunhos *verdadeiros:* as Sagradas Escrituras e a doutrina dos Doutores. E a verdade das Sagradas Escrituras é reconhecida, ela mesma, como *concordantia* entre o Antigo e o Novo Testamento. É a interpretação figural que autoriza as fontes utilizadas por Vieira, e é a mesma forma de representação dos acontecimentos – como figuras – que demonstra a *verdade* de sua *História do Futuro*. A *figura* descoberta é a própria *identidade* da Criação (ainda escondida no tempo) como obra de Deus (portanto, é afirmação da universalidade da doutrina católica). Sua representação – a história – é figurada num ornato que é simultaneamente demonstração, como *acutezza mirabile* e *ornato dialetico*:

> "Impossível pintura parece, antes dos originaes, retratar as cópias, mas isto é o que fará o pincel da nossa História. Assim forão retratos de Christo Abel, Isac, Joseph, David, antes do Verbo ser homem" (LA:71)

Vieira não vê o futuro: pinta sua imagem (e, como se verá, faz uma *pintura* retoricamente ordenada) como imagem aguda, que reúne uma série de imagens acumuladas em *figuras*. São imagens, porque não é nos acontecimentos em si que a analogia é reconhecida, mas na *forma* em que estes são apresentados como *semelhantes* – por exemplo, na semelhança de palavras, na semelhança física das coisas, na semelhança de efeitos, na semelhança de proporção, todas fundadas sobre o princípio de analogia que é, simultaneamente, afirmação da diferença na *particularidade histórica* de cada termo semelhante considerado. Como forma de *revelação de um sentido*, essa representação mimetiza o sentido impresso no mundo por seu Artífice. É nesse sentido que a representação de Vieira – e talvez seja possível dizer toda representação católica do século XVII – é teologicamente articulada.

Ao apresentar os sistemas doutrinários de representação do século XVII reconhecíveis nas obras de Antônio Vieira, João Adolfo Hansen (2008) destacou o lugar fundamental da teologia nos sistemas hierárquicos de representação política e artística na *adaequatio rei ad intellectum*:

> "Sua prática discursiva pressupõe que a essência e a existência das coisas, que são seres singulares como entes criados (*entia creata*), correspondem à Idéia concebida delas no intelecto de Deus segundo a concordância que as faz verdadeiras. Como o intelecto humano também é *ens creatum*, deve adequar-se à Idéia, realizando adequações do pensamento com as coisas que, por sua vez, são conformes à Idéia de Deus. Com Santo Tomás de Aquino, pensa especificando semanticamente a significação e o sentido das palavras que efetuam tais adequações, para determinar metafisicamente o caráter próprio ou a conformidade dos

conceitos nas diferentes realidades em que estão realizados. Com a operação, sempre busca logicamente, em realidades diversas, a relação do Ser divino e da essência dos seres por meio de definições e divisões de gênero, de espécie e de diferença. Seu método de argumentação é lógico-retórico, fundindo metafísica, dialética, retórica e semântica." (Hansen 2008:158)

As duas faculades complementares que compõem o juízo – a perspicácia, como visão que opera distinções e definições claras na obscuridade do enigma, e a versatilidade, como operação de seleção rápida dos elementos adequados à representação eficaz das definições, não são apenas capacidades intelectuais e artísticas, mas são elas mesmas efeitos da luz providencial da Graça para que tudo no mundo se mova num sentido: o fim para que foi criado: "para exaltação da Fé, para triunfo da Igreja, para glória de Christo, para felicidade universal e paz no mundo" (LA:72).

É a Graça que ilumina o intelecto com o fim de que o percebido na ordem do mundo sensível seja compreendido pela razão inteligível como razão natural. Conhecer o passado, dessa perspectiva, não é constatar o que se passou, mas compreender a *razão* que determina que o passado tenha sido o que foi. Conhecer o futuro é uma operação análoga: é compreender a mesma razão que governa o universo criado para um fim anunciado nas profecias. A agudeza artística é signo da agudeza divina, de que participa: semelhante na ação reveladora, mas proporcionalmente diferente – porque humana.

Não é no tratado de Matteo Peregrini, mas nos tratados de dois jesuítas – Baltasar Gracián e Emanuele Tesauro – que se encontram as doutrinas que tratam da agudeza para além da elocução, como ornato *dialético*.

"*Toda pontencia intencional de la alma, digo las que perciben objetos, gozan de algún artificio en ellos; la proporción entre las partes de visible es la hermosura, entre los sonidos la consonancia, que hasta el vulgar gusto halla conbinación entre lo picante y suave, entre lo dulce y lo agrio. El entendimiento, pues, como primera y principal potencia, álzase con la prima del artificio, con lo extremado del primor, en todas sus diferencias de objetos. Destínanse las artes a estos artificios, que par su composición fueron inventadas, adelantando siempre y facilitando su perfección. Atiende la dialéctica a la conexión de términos para formar bien un argumento, un silogismo, y la retórica al ornato de palavras, para componer una flor elocuente, que lo es un tropo, una figura*". (Gracián 2011:441-442).

A agudeza, para Gracián, é percepção da analogia de proporção, representável como artifício dialético para a *conexão* de termos distantes na forma de argumentos e silogismos.

Retoricamente é a construção de uma *relação proporcional* por meio da *analogia* encoberta no silogismo ou entimema, reconhecida como ato de entendimento e figurada nas imagens da elocução. Portanto, é operação de invenção e de elocução – "*artificio conceptuoso*": a descoberta de uma "*primorosa concordancia, en una armónica correlación entre dos o tres cognoscibles extremos, expresa por un acto del entendimiento*" (Gracian 2011:443).

Aplicada à história (como memória artificial dos acontecimentos), a agudeza reveste de engenho retórico uma modalidade de interpretação milenar: a interpretação figural. Esta tomou corpo e força teológica com as interpretações cristãs das Escrituras Sagradas, que reconheceram a *verdade* do Evangelho como *prefigurada* no Antigo Testamento. A exegese cristã consistiu na interpretação das histórias e leis judaicas como figuras da nova lei cristã, revelada nos acontecimentos narrados no Evangelho. É neste sentido que a vida de Jesus como Encarnação do Verbo profetizada nos vários livros do Antigo Testamento tornou-se o centro de convergência da interpretação figural.

É a partir da profecia canônica que anuncia a segunda vinda do Cristo e o fim dos tempos do *Apocalipse* de São João – que, como a primeira vinda do Cristo, devem acontecer em um momento determinado, mas desconhecido da história – que Vieira, como outros, fez uma leitura dos acontecimentos históricos buscando neles indícios para identificar esse momento determinado pela profecia mas desconhecido da história. Segundo o estudo de Jean Delumeau (*Mille ans de bonheur*, 1995) sobre as tradições escatológicas cristãs, houve várias tentativas de descoberta especulativa desse momento nas Escrituras, ligadas à promessa apocalíptica de mil anos de felicidades (*Apocalipse* 20, 1-15). Segundo o autor, essa tradição milenarista

> "(...) que interpunha um reinado de felicidade na terra entre o mundo atual e a eternidade, continuou sobrevivendo até o século X de forma marginal, para em seguida se manifestar mais abertamente. Essa tradição se manteve sobretudo graças a textos conhecidos pelo nome de 'sibilinas cristãs', uma literatura profética cujos oráculos anunciavam a vinda de um rei messiânico." (Delumeau 1997:32)

Vieira faz referências às Sibilas como 'sábias', sem especificar o texto que profetiza o rei messiânico, ou "soberano dos últimos dias", mas fala de um "imperador temporal", e dos muitos anos de felicidades do Quinto Império, tempo do "Reino de Cristo consumado na Terra". Segundo Jean Delumeau – que confirma a tese de Raymond Cantel sobre a generalidade e a longa duração

do pensamento messiânico e milenarista na Europa – houve várias situações em que se acreditou que esse imperador dos últimos dias fosse chegado:

> "Ao mesmo tempo, [a Sibila Tiburtina e o Pseudo-Metódio] desenharam a silhueta do imperador dos últimos dias, o *Rex justus*, que no Ocidente foi sucessivamente reconhecido em Godofredo de Bulhão, no rei Artur, em Frederico Barba-Ruiva e depois em vários outros soberanos. As dinastias de França e da Alemanha não deixaram de explorar em seu proveito, de forma mais ou menos sincera, esses oráculos das sibilinas cristãs. Frederico II Hohenstaufen, estigmatizado por alguns como o Anticristo, encorajou em sentido contrário uma propaganda que o apresentava como o imperador dos últimos dias" (Delumeau 1997:36).

O autor expõe o trajeto dessa profecia de um imperador dos últimos dias em suas versões sacralizadas e quase hagiográficas a partir do século XI, passando pelas lendas sobre o "retorno" de Carlos Magno, pelo espírito das cruzadas e sobre a expectativa de um tempo novo, de justiça e paz[192]. Encontra-se nas obras de Joaquim de Fiore (1135-1202) uma elaboração das idades do mundo a partir desse pensamento escatológico que em muitos pontos se aproxima com o "último e mais perfeito estado da Igreja" anunciado por Antônio Vieira em sua *História do Futuro*: Joaquim de Fiore lê os eventos de seu século como correspondentes à verdade profetizada nas Sagradas Escrituras, e profetiza a última idade do mundo como "o tempo da plenitude da inteligência" e como "tempo da maior Graça", na qual o Evangelho seria pregado em todo o mundo e a "inteligência espiritual" também seria dada aos judeus, que por meio dela seriam convertidos ao cristianismo (Delumeau 1997:44-45). A *História do Futuro* de Vieira não pode ser considerada de modo destacado desse pensamento escatológico que, ao longo de séculos, reorganizou o sentido de profecias e expectativas diversas em narrativas particulares. É somente dentro de tal sistema de crença que a expectativa de um reinado prodigioso – e de um *retorno prodigioso*, como o de D. Sebastião, por exemplo – pode ser considerada verossímil[193].

---

[192] "As motivações escatológicas desempenharam um papel determinante no desencadeamento das cruzadas, como bem mostrou Paul Alphandéry numa obra que se tornou clássica. Acreditou-se então na vinda próxima do Anticristo, que devia ser precedida pelas belas conquistas dos últimos tempos e uma temporada dos "santos" na Jerusalém libertada. A retomada da cidade santa só podia se cumprir por um Carlos Magno *redivivus.*" (Delumeau 1997:39).

[193] Isto corrobora a tese de Ana Paula Torres Megiani (*O jovem rei encantado*, 2003) de que a espera do rei *desejado* (e depois *encoberto*) seria anterior a D. Sebastião: esta seria a ocorrência histórica que confirmaria uma profecia antiga de séculos. A autora também demonstra o fenômeno surpreendente que é a "construção" do monarca histórico a partir da imagem do monarca *desejado*, como sua personificação. O trabalho de Yves-Marie Bercé (*Le roi caché*, de 1990) também aponta para a generalidade desse pensamento escatológico ligado à figura política e prodigiosa do *rei* na França, em Portugal e na Rússia.

Como observado por Erich Auerbach, esse modo de interpretar os acontecimentos como signos de um *outro* discurso que revela a *verdade de seu fundamento* – Deus, criador do céu e da terra – é datável desde Tertuliano. Entre os materiais e notas que ficaram arquivados nos autos do processo de Vieira na Inquisição, há uma passagem em que ele o cita: "Tertuliano no cap. 20 do *Apologético*, querendo persuadir aos Gentios a verdade de nossos mistérios, chama em prova deles o mundo, o tempo, e os sucessos." (*Apologia*:33). Aqui Vieira não só defende a legitimidade do modo de interpretação que utiliza, como afirma no cumprimento histórico a confirmação das próprias profecias como tais. Ou seja: as profecias passam a ser reconhecidas como profecias a partir do momento em que "o mundo, o tempo e os sucessos" provam a sua *verdade* – e esse é o principal argumento de defesa do dom profético de Bandarra: o cumprimento de suas profecias. No *Livro Anteprimeiro*, o argumento é figurado:

> "Os futuros portentosos do mundo e Portugal, de que ha de tratar a nossa Historia, muytos annos ha que estão sonhados, como os de Faraó, e escritos como os de Balthazar; mas não houve até agora nem Joseph que interpretasse os sonhos, nem Daniel que construisse as escrituras; e isto he o que eu começo a fazer, com a graça daquelle Senhor que sempre se serve de instrumentos pequenos em cousas grandes, para que conheça o mundo e Portugal, como os olhos sempre no Ceo e em Deos, que tudo são effeytos do seu poder e conselhos de sua Providencia; e para que não haja ignorancia tão cega nem ambição tão presumida, que tire a Deos o que é de Deos, para dar a Cesar o que não he de Cesar, attribuindo á fortuna ou industria humana o que se deve só á disposição divina" (LA:91)

Os acontecimentos do decurso histórico são apresentados como efeito da Causa Primeira – Deus – e seriam anunciados antes de seu evento justamente para que pudessem ser reconhecidos como tais. Seguindo essa mesma lógica e procedimento, Vieira se compara a José e Daniel, desempenhando seu mesmo papel, a saber, o de "intérprete de sonhos" e "construtor das Escrituras". Não se trata aqui de hipérbole, mas de uma analogia de proporção, que revela em seus detalhes sua razão: também Vieira interpreta *sonhos* e escreve um "livro santo":

> "E assim vemos que todos os Profetas Canónicos no princípio de seus livros, para lhe conciliarem verdadeira autoridade lhe chamaram visões, ou revelações de Deus (...). E o mesmo estilo, se bem advertirmos, usou Bandarra chamando Sonhos a cada um dos livros em que repartiu as suas obras, que foi o mesmo que chamar-lhe visões em frase profética, como notou [com São Jerónimo] o autor das visões do velho Testamento no prelúdio 7º: *Somnia prophetica nihil aliud sunt quam visiones, seu sermones Dei, qui dormientibus*

accidunt. De maneira que em frase profética a palavra Sonho é sinónimo de visão, ou revelação de Deus, que são os termos mais claros com que intitularam suas profecias os Profetas Canónicos." (*Apologia*:81)

Esse papel de intérprete de sonhos e construtor[194] das Escrituras se revela na aproximação paradigmática dessas três figuras históricas (José, Daniel e ele mesmo) que, isoladas da série histórica original, são destacadas para compor uma figura significativa. Elas confirmam uma mesma promessa – que adiante Vieira "reconhece" como análoga ao próprio mistério da Encarnação:

> "Quem considerar o Reyno de Portugal no tempo passado, no presente e no futuro, no passado o verá nascido, no presente resuscitado e no futuro glorioso; e em todas estas tres differenças de tempos e estados lhe revelou sempre Deos e mandou interpretar primeyro os favores e as mercès tão notaveis com que o determinava ennobrecer: na primeyra, fazendo-o, na segunda restituindo-o, na terceyra, sublimando-o" (LA: 91).

Portanto, os eventos históricos não só confirmam a verdade das profecias como funcionam eles mesmos como prefiguração do futuro, como *chaves* para o reconhecimento da verdade – cristã e católica – no decurso histórico. Este, na qualidade de signo *encoberto* da vontade divina, participa do mesmo princípio que rege o discurso enquanto linguagem. Há uma correspondência entre a disposição reveladora dos acontecimentos e a disposição reveladora das palavras no discurso, que aproxima na linguagem figurada o que se apresenta distante na linguagem comum. Assim colocado, um oxímoro não é obscuridade, mas imitação: a *História do Futuro*, ainda que seja "de cousas tão novas, nem por isso ella será nova. He uma historia nova sem nenhuma novidade, e huma perpétua novidade sem nenhuma cousa de novo; como isto possa ser (LA:188)", Vieira explica com exemplos:

> "A novidade da nossa Historia ha de ser mais dos leytores que della. Para aquelle cego de seu nascimento, a quem Christo abrio os olhos, ainda que não erão novas as quantidades, porque as apalpava, forão novas as cores, porque as não via; já havia cores e luz, mas não havia olhos." (*LA*:189)

[194] A leitura metafórica desdobra a imagem em muitas outras. "Construtor", como ficará evidente na exposição das finalidades do livro, é no sentido de historiador – que constrói com as palavras –, mas também no sentido de construtor de uma realidade como instrumento, ao construir palavras que deveriam *mover* o mundo para o cumprimento do fim para que foi criado.

É nos exemplos históricos do Antigo Testamento (que Vieira considera *história* a pleno título) e do Novo Testamento que se espelha o acontecimento histórico presente, todos em relação especular com a Verdade, numa concepção de história que, como bem observou João Adolfo Hansen, "nunca se repete; o que se repete nela é o seu fundamento, Deus, que retorna sempre Idêntico nas diferenças temporais que participam Nele e que O espelham segundo as espécies de analogia e seus vários graus, atribuição, proporção, proporcionalidade"[195]. Se, como diz Vieira, Deus é "por natureza eterno" e "he excellencia gloriosa, não tanto de sua sabedoria quanto de sua eternidade, que todos os futuros lhe sejão presentes" (*LA*:67) e se, como diz Agostinho, "a verdade fundamenta-se de modo permanente na razão das coisas e foi estabelecida por Deus"[196], temos que essa concepção cristã de tempo se complementa com uma concepção cristã, católica e contra-reformista de linguagem, que segue a mesma razão: uma razão discursiva. Aqui cabe um excurso agostiniano e tomista sobre os conceitos de razão e de discurso.

Razão e discurso

De Doctrina Christiana, escrito por Santo Agostinho entre os anos 396 e 427, é um tratado sobre a exegese cristã: a maneira de descobrir o que é para ser entendido nas Sagradas Escrituras e a maneira de expor de modo adequado o que foi entendido ("*modus inveniendi quae intellegenda sunt et modus proferendi quae intellecta sunt*"). Trata, portanto, do modo de tornar um discurso inteligível e do modo de *proferi-lo*[197] (*Doctrina Christiana:* 1,1). Inicia-se com a definição de signo:

> "Cada estudo (*doctrina*) tem por objeto ou coisas ou signos, mas é através dos signos que se aprendem as coisas. De modo restrito, chamo de coisas tudo aquilo que não vem usado para significar algo diferente de si mesmo, como quando alguém diz madeira, pedra, animal ou coisas semelhantes. Não se deve, neste caso, pensar na madeira que Moisés lançou nas águas amargas para que perdessem o amargor, nem aquela pedra sobre a qual Jacó pousou a testa, nem ao animal que Abraão sacrificou no lugar do filho. Estas são coisas em si, mas constituem também signos de outras coisas. Quanto aos signos, há aqueles que não servem

[195] "Vieira e os estilos cultos: *ut theologia rhetorica*". *In*: "*Rivista di Studi Portoghesi e Brasiliani*", Fabrizio Serra Editore, Pisa – Roma, IV, 2002.
[196] *De doctrina christiana*, livro II, cap. 33. As citações a esta obra são tradução livre da edição italiana que consta da bibliografia, e serão apresentadas na seguinte forma: (*Doctrina Christiana*: Livro, capítulo).
[197] O significado do verbo *proferir* não implica apenas o *dizer*, mas o *levar adiante* e *expandir*, como exemplificado na imagem do milagre da multiplicação dos pães utilizada por Santo Agostinho no mesmo parágrafo.

para nada além de significar: assim são as palavras. (...) Daqui se compreende o que quero dizer com o termo 'signo': cada coisa que se usa para significar uma outra coisa. Portanto, cada signo é também uma coisa, já que aquilo que não é uma coisa não é nada." (*Doctrina Christiana* 1, 2)

Toda descoberta relacionada à verdade tem, para Santo Agostinho, sua fonte nas Escrituras, e por isso elas são o objeto de seu tratado. Esta afirmação aparentemente arbitrária é explicada ao longo do Livro Primeiro, no qual ele discorre sobre a inteligência, sobre a verdade e sobre a possibilidade de comunicá-la. Seu discurso é constituído de uma enumeração de fundamentos e seus respectivos exemplos, tomados das mesmas Escrituras e da natureza – porque no ato de Criação o mundo se tornou discurso:

"A *veritas connexionum* [e aqui fica evidente a idéia de que a verdade se reconhece em uma relação] não foi inventada pelos homens, mas constatada e formulada para que pudesse ser aprendida e ensinada. Ela se encontra na razão perpétua das coisas e foi instituída por Deus. Assim como aquele que narra a ordem dos tempos não a compõe, aquele que descreve os lugares ou a natureza dos animais, das plantas ou das pedras, não mostra coisas instituídas pelos homens. (...) Do mesmo modo, aquele que diz: 'Quando é falsa a conclusão, necessariamente deve ser falsa a premissa', diz uma coisa verdadeira, mas não é ele que a torna verdadeira: ele apenas a observa. (...) Este modo de raciocinar não foi inventado pelos homens, foi apenas constatado por eles. E esta regra diz respeito à verdade do raciocínio (*veritatem connexionum*), e não à verdade das afirmações. (...)

Uma coisa é conhecer as regras do raciocínio (*regulas connexionum*) e outra é conhecer a veracidade das sentenças. (...) A ciência da definição, da divisão e da distribuição, embora geralmente aplicável ao que é falso, não é em si falsa, nem foi instituída pelo homem, mas descoberta na ordem das coisas. (*Doctrina Christiana* 2: 34 e 35)

Santo Agostinho reconhece um princípio racional universal, aplicável a todas as coisas, que permite que elas sejam conhecidas *em uma relação* – das coisas com as palavras, das palavras com um sentido, das coisas com um sentido, das coisas com as próprias coisas: em sua definição, o *falso* é "dar a uma coisa sentido que não é o seu, ou sentido diferente que não corresponde à natureza da coisa[198]". A verdade de uma proposição tem, pois, a forma de uma relação, assim

[198] Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira, Csa. (Agostinho, *A Doutrina Cristã*. São Paulo, edições Paulinas, 1991).

como a verdade do conhecimento tem a forma de uma relação: *adequação* da coisa ao intelecto, desde Aristóteles.

No caso da narração histórica (como narração dos eventos na ordem do tempo), Agostinho trata de sua natureza e finalidade. Mesmo que com a narração histórica se representem instituições humanas do passado, a história não é, ela mesma, instituição humana: "as coisas passadas (...) devem ser situadas na ordem dos tempos, cujo criador e administrador é Deus" (*Doctrina Christiana* 2:44). Como se trata de uma concepção teológica do mundo e da linguagem, é útil recordar que o *Verbo* criador é a palavra criadora: tudo *é* porque Deus *disse*. Este é o princípio da teologia cristã, que proclama que o Cristo é o Verbo encarnado:

> "No princípio era o Verbo
> e o Verbo estava com Deus
> e o Verbo era Deus.
> No princípio, ele estava com Deus.
> Tudo foi feito por meio dele
> e sem ele nada foi feito.
> O que foi feito nele era a vida,
> e a vida era a luz dos homens;
> e a luz brilha nas trevas,
> mas as trevas não a apreenderam.
> (...)
> Ele era a luz verdadeira
> que ilumina todo homem;
> ele vinha ao mundo.
> Ele estava no mundo
> e o mundo foi feito por meio dele,
> e o mundo não o reconheceu. (João, 1, 1-5; 9-10)

A luz que brilha nas trevas é figural: as trevas que havia antes da ação do Verbo dizer "faça-se a luz", são as mesmas trevas da ignorância que recobre a humanidade que não reconheceu, no Cristo, a encarnação do Verbo. João, como os discípulos, teria reconhecido a luz, e assim teria recebido o dom de propagá-la, porque está entre os que "compreendem a sua linguagem" (João 8,43), e a sua linguagem é a Verdade, por definição evangélica ("Eu sou o caminho, a Verdade e a Vida" (João 14,6)). Por essa razão diz Santo Agostinho que "todo bom e verdadeiro cristão há de

saber que a Verdade, em qualquer parte onde se encontre, pertence ao seu Senhor" (*Doctrina Christiana* 2,18). Ainda do Prólogo do Evangelho segundo João, encontra-se a passagem

> "mas quem pratica a verdade
> vem para a luz,
> para que se manifeste
> que suas obras são feitas em Deus". (João 1,21)

Nessa figura (é o próprio Cristo que diz, no Evangelho, que as profecias do Antigo Testamento cumpriam-se nele mesmo) a palavra "treva" é ao mesmo tempo escuridão e ignorância, construída pela analogia da "visão". Nas trevas não é possível conhecer a verdade das coisas, como criação de Deus, que é esse princípio criador, ordenador e revelador ao mesmo tempo. É essa a concepção de Verbo que aparece no Evangelho de João sob a palavra grega *lógos*,

> "que reúne em uma só palavra quatro sentidos: linguagem, pensamento ou razão, norma, ou regra, ser ou realidade íntima de alguma coisa. No plural, *lógoi*, siginifica: os argumentos, os discursos, os pensamentos, as significações. (...) O *lógos* dá a razão, o sentido, o valor, a causa, o fundamento de alguma coisa, o ser da coisa. É também a razão conhecendo as coisas, pensando seres, a linguagem que diz ou profere as coisas, dizendo o sentido ou o significado delas. O verbo *légo* conduz à idéia de linguagem porque significa reunir e contar: falar é reunir sons; ler e escrever é reunir e contar com letras; conduz à idéia de pensamento e razão porque pensar é reunir idéias e raciocinar é contar ou calcular sobre as coisas. Esta unidade de sentidos é o que leva os historiadores da filosofia a considerar que, na filosofia grega, dizer, pensar e ser são a mesma coisa." (Chauí 2002:504).

Marilena Chauí indica no verbete os significados da palavra em seu uso entre os filósofos gregos, que não foram absolutamente banidos ou esquecidos pelo cristianismo, mas reinterpretados. Étienne Gilson reconhece nesse termo – *lógos* – utilizado no quarto Evangelho o ponto crucial em que o cristianismo toma para si a filosofia:

> "A partir de então (...) a própria revelação cristã, antes de qualquer especulação teológica ou filosófica, não só legitimava como impunha tais apropriações. Disso resultaria necessariamente uma especulação teológica e filosófica. Afirmar que, enquanto *Lógos*, Cristo é Deus, e que tudo foi feito nele e por ele, que ele é vida e luz dos homens, era como antecipar, para além da teologia do Verbo, a metafísica das idéias divinas e a noética da iluminação" (Gilson 2014: 6)

A indagação sobre o *ser* das coisas, que é uma indagação filosófica, será respondida a partir de uma doutrina religiosa da salvação. O problema da relação de verdade entre a coisa e sua definição ou predicação passa a ser o da relação de verdade entre a coisa e o *fim* para que foi criada, nela inscrito desde o *princípio* de todas as coisas. A partir desse princípio, toda a Criação é motivada como signo. Para Vieira, conhecer a verdade da história é descobrir a *causa* e o *fim* de cada acontecimento como manifestação da razão divina, estabelecida no mundo desde a Criação e *revelada* no mistério da Encarnação do Verbo.

Para Vieira, que repete Santo Agostinho, a *razão* é também natural, porque a natureza participa (proporcionalmente) de seu princípio criador: é *racional* – porque é na proporção que se manifesta a semelhança – e *figural* – porque é na relação com o segundo termo que a semelhança é reconhecida. O *lógos* ali está, embora encoberto.[199] Isto vale para a natureza, para a história, para as palavras. É o que também justifica a afirmação de Santo Agostinho em seu *De doctrina christiana* de que "pertence aos cristãos tudo o que os pagãos disseram de bom":

> "Em relação aos chamados filósofos, sobretudo platônicos, na hipótese que tenham dito coisas verdadeiras e consoantes a nossa fé, não só não devemos temê-las, como se devem tomá-las como alguém que as recupera de usurpadores e reivindicá-las para nosso uso. Devemos nos comportar como os hebreus com os egípcios. Estes não só possuíam ídolos como impunham pesados encargos que o povo detestava, e deles fugia, mas possuíam vasos e jóias de ouro e prata, e vestes que o povo hebreu, ao deixar o Egito, tomou sorrateiramente para si para lhes dar melhor emprego. E não o fez por própria autoridade, mas sob a ordem de Deus, e os egípcios, sem o saber, concederam aquilo de que faziam mau uso. Ora, dá-se o mesmo em relação a todas as doutrinas pagãs. Elas possuem, por certo, ficções supersticiosas como graves encargos que exigem um trabalho supérfulo, coisas que

[199] Os exemplos na obra de Vieira são inúmeros; a carta "Esperanças de Portugal" é exemplo evidente. No *Livro Anteprimeiro*, a proporção se verifica de modo claro, principalmente na construção do caráter do historiador e dos portugueses a partir do "estilo de Deus", que se vale de "instrumentos pequenos para obras grandes". A relação de palavras com coisas na interpretação *literal* e figural das escrituras já é demonstração da lógica reveladora das Escrituras *no tempo*: "Mas não está ainda explicada toda a dificuldade ou propriedade do enigma, porque diz o profeta que estas embarcações e estes sinos erão sinos e embarcações com azas: *cymbalo alarum, navium alarum*. Os expositores todos dizem que estas azas erão as velas das embarcações, que são as azas dos navios confórme o Poeta: *velorum pandimus alas*. A qual explicação pudéra ser bem admittida, se não tivera propria e verdadeyra, sendo certo que o profeta não havia de dar por sinal e divisa daquellas embarcações huma cousa tão commua e universal em todas. Digo pois que falla o texto de verdadeyras azas de aves. Como aquelles gentios não tecem nem tem panos, he grande entre elles o uso das pennas pela fermosura das cores com que a natureza vestio os passaros (...).[Destas] pennas se enfeytão, quando se querem pòr bizarros, e principalmente quando vão á guerra (...) e quando a guerra era naval, empavezavão as canoas com azas vermelhas dos *guarás*, e as mesmas levavão pendurados dos gurupés e *maracás* das proas; e por isso o profeta, que todas estas cousas via e notava como tão novas, chamou ás canoas "sinos" e "sinos com azas": *navium alarum, cymbalo alarum*". (LA:234).

cada um de nós, ao sair do mundo pagão para seguir a Cristo, deve detestar e evitar. Junto delas estão contidas, no entanto, artes liberais adequadas ao serviço da verdade, e alguns preceitos morais utilíssimos; em algumas delas se encontram também verdades sobre o culto do verdadeiro Deus. Tudo isto é como o ouro e a prata, que os pagãos não inventaram, mas extraíram de certas – digamos – minas da Divina Providência, que se expande em todas as direções." (*Doctrina Christiana* 2,40)

A partir de Santo Agostinho, as doutrinas do conhecimento de Aristóteles e Platão tiveram passagem autorizada para a doutrina cristã[200]. Várias proposições, como aquelas sobre a alma, a verdade, a memória e sobre a hierarquia do conhecimento foram reorganizadas de acordo com os princípios do cristianismo. Entre as doutrinas dos Padres Gregos e Latinos e dos Doutores da Igreja, as de Boécio e São Tomás de Aquino talvez tenham sido, depois de Agostinho, os agentes dessa *concordantia* entre a verdade dos filósofos e a verdade cristã, numa articulação alegórica: tomando palavras e conceitos e dispondo-os em uma nova ordem de significação.

Ao distinguir *intelecto* e *razão* em seu *De veritate*, São Tomás de Aquino estabelece uma hierarquia do conhecimento que será fundamental para a compreensão do *método* para se chegar à verdade:

"A perfeição da natureza espiritual consiste no conhecimento da verdade. Por isso há substâncias espirituais superiores, as quais, sem nenhum movimento ou discurso, alcançam o conhecimento da verdade instantaneamente, na primeira e simples recepção, como se dá com os anjos. Por isso se diz que estes têm um intelecto deiforme. Há também substâncias espirituais inferiores, que não podem chegar ao perfeito conhecimento da verdade, senão por meio de um certo movimento, com que passam discursivamente de uma coisa à outra, de modo que, a partir de coisas conhecidas, cheguem ao conhecimento daquelas coisas

[200] E não só essas; também a doutrina dos pitagóricos, e elementos do pensamento de Heráclito. Formulações pitagóricas, como a de que "o um é o princípio de todas as coisas", "a harmonia é a unificação de muitos misturados e a concordância dos discordantes" foram recebidas como doutrina cristã do Deus uno e trino, e da criação como ordem, distinção e proporção: "Bem não teria sido difícil à tua mão onipotente, que criara o mundo de matéria informe (...) mas tudo dispuseste com medida, número e peso." (*Sabedoria de Salomão* 11,17;20). O próprio *Quadrivium* é formado pelas artes do cálculo numérico e proporção ou harmonia: Aritmética, Geometria, Música e Astronomia. Dos fragmentos atribuídos a Heráclito, encontra-se o que diz que "É sábio escutar não a mim, mas ao *Lógos* que por mim fala e confessar que tudo é um" (*Apud* Chauí 2002:80). A ordem racional do universo a partir do *Lógos*, como seu princípio, é também elemento presente na doutrina cristã como o *Verbo* criador. Não penso que se possa chamar este fato de *cristianização* da filosofia, mas de *concordantia* entre elementos das doutrinas filosóficas e elementos da religião cristã. Ou seja, um rearranjo demonstrativo da verdade que a segunda confirma nas primeiras. Penso que é possível ler a filosofia cristã (em Boécio, por exemplo) como *preenchimento* daquela antiga, como termo revelador dos sentidos encobertos antes da Encarnação do Verbo. Neste sentido a doutrina da Igreja católica é, literalmente, *católica* no sentido grego: universal, porque presente em todos os lugares e em todos os tempos, de modo revelado ou encoberto.

desconhecidas, e isso é próprio das almas humanas. Por consequência, os anjos são chamados de *substâncias intelectuais*, e as almas humanas são chamadas *substâncias racionais*." (Aquino, *De veritate*: 1153)

Adiante no texto, São Tomás de Aquino define o entender (*intelligere*) com o "*ler* a verdade dentro da *essência* da coisa". A razão, por sua vez, designa "um certo discurso, pelo qual a alma humana, partindo de uma coisa, se estende ou alcança uma outra coisa". Para São Tomás de Aquino, o raciocínio é, pois, o movimento que vai da causa à coisa causada (*cursus causae in causatum*). Situando no intelecto o princípio e o fim da razão, que opera como "via da invenção" e "via do juízo"[201], a razão é, portanto, *via* do conhecimento, mas não é em si bastante: "embora o conhecimento humano seja alcançado por via do raciocínio, há nele uma certa participação daquele conhecimento simples, que se encontra nas substâncias superiores" que possuem a potência intelectiva, ou que a "natureza inferior, em seu vértice, é em contato com o que está na parte mais baixa da natureza superior". A razão é, enfim, a relação entre tudo o que é criado, e o discurso verdadeiro representa a forma dessa relação.

Esta concepção hierárquica do conhecimento e o fundamento deste no princípio de razão foram dois princípios da filosofia grega que receberam, na doutrina cristã, um significado teológico na hierarquia dos seres criados e em sua ordem ou *harmonia*. Conhecer o mundo, teologicamente, significava conhecer o princípio e o fim do universo criado a partir da sua *razão* manifesta em cada coisa. É neste sentido que uma história universal não poderia ignorar nem o seu princípio nem o seu fim.

Ilustrações de Bíblias dos séculos XIII e XIV, em que Deus é representato com o compasso em mãos, ordenando o que era informe na Criação (Imagens: Im Anfang war das Wort. Glanz und Pracht illuminierter Bibeln. Taschen-Österreichische Nationalbibliothek, s.d., pp.299 e 306)

[201] *"[S]imiliter etiam nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret nisi fieret examinatio eius quod per discursum invenitur ad principia prima in quae ratio resolvit, ut sic intellectus inveniatur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam iudicandi*". (Aquino, *De veritate*: 1152)

A escala que mostra os graus de conhecimento no sistema de Robert Fludd (1574-1637) parte do grau mais baixo, em que ele localiza o conhecimento sensível, situando acima dele, hierarquicamente, a imaginação, a razão, o intelecto, os inteligíveis e o Verbo como grau mais elevado de conhecimento. (Imagem: V.V.A.A. La magia naturale del Rinascimento. Torino, Utet, 1989 p. 127) Entre o intelecto humano e o intelecto divino encontra-se, para São Tomás de Aquino, o lugar do conhecimento angélico, que transita entre os graus superiores e os inferiores. Na representação do sonho de Jacó em outra Bíblia do século XIII os anjos passam pelo trajeto que humanamente pode ser percorrido apenas com a visão iluminada (no caso de Jacó, durante o sono). (Imagem: Im Anfang war das Wort. Glanz und Pracht illuminierter Bibeln. Taschen- Österreichische Nationalbibliothek, s.d., p.184)

Esta hierarquia definiu, por exemplo, o lugar privilegiado da palavra inspirada – bíblica e profética – na especulação sobre a verdade. O pensamento racional, com seu instrumental lógico – o silogismo e a análise dialética[202] – são as vias de conhecimento que permitiriam à alma o acesso à verdade, o ser verdadeiro das coisas como obra da razão divina. Já a Sagrada Escritura e as profecias seriam os discursos de revelação da verdade apreendida pela alma humana, mas de

[202] O procedimento de definições a partir das categorias aristotélicas e do uso do silogismo vem da Escolástica: "Deve portanto saber-se, como diz o Filósofo no V livro da *Metafísica*, que em sentido estrito o ente é afirmado de dois modos: do primeiro modo é o que se divide pelas dez categorias, do segundo, o que significa a verdade das proposições." (Aquino, *O ente e a essência*: 71).

modo angélico. E a demonstração da verdade das Sagradas Escrituras e das profecias é justamente a sua leitura a partir da concordância de seu sentido, realizado com a encarnação *histórica* do Verbo. É por isso que Hugo de São Vítor (1096-1141) escreve uma arte de *ler*: a mesma *razão reveladora* do sentido das Escrituras é aplicada à compreensão do sentido do presente, como sentido moral. A analogia reveladora já não se encontra apenas entre os dois testamentos, mas entre as Sagradas Escrituras e o decurso histórico, o "livro da vida", numa relação estabelecida a partir do sentido não alegórico (que é o sentido que permite a revelação de sua verdade), mas tropológico (que é o seu sentido moral)[203]. Estes diferentes sentidos – mais o sentido histórico das Escrituras – são apresentados por Hugo de São Vítor na metáfora do instrumento musical, no qual cada parte difente produz, em conjunto com as outras, a harmonia:

> "A Escritura, tendo os ensinamentos dos mistérios colocados de maneira esparsa sob os eventos históricos e sob a espessura das letras, conecta, por assim dizer, tais ensinamentos numa coisa só e os mantêm unidos, como faz o lenho côncavo com as cordas extensas sobre si, lenho que, recebendo o som das cordas dentro de si, faz ecoar este som mais doce aos ouvidos, porque não foi somente a corda que produziu tal som, mas também a madeira o formou segundo a forma do seu corpo." (Hugo de São Vítor, *Didascálicon* 2001: 207)

Este modo de ler pode ser chamado de *substancial*, porque para Hugo de São Vítor, "no elóquio divino não apenas as palavras, mas também as coisas têm significado". Enquanto a lógica aristotélica do verdadeiro e do falso examina o discurso de palavras, a sua lógica discursiva será aplicada a um *outro* objeto: o universo como discurso[204].

> "A palavra é a voz dos homens, a coisa é a voz de Deus aos homens. Aquela, uma vez proferida, caduca, esta, uma vez criada, permanece. A voz é uma tênue expressão dos sentidos, a coisa é simulacro da razão divina. Aquilo que é o som da boca com relação à razão da mente, som que começa a existir e simultaneamente termina, isto todo o espaço do tempo é com relação à eternidade. A razão da mente é a palavra interna, que se manifesta pelo som da voz, isto é, pela palavra externa. Mas a Sapiência divina, que o Pai emitiu do seu coração, invisível em si, é conhecida pelas criaturas e nas criaturas. Disto se deduz

[203] "Antes de tudo deve-se saber que a Sagrada Escritura apresenta três modos de entendê-la, a saber, o modo histórico, o modo alegórico e o modo tropológico. (...) Assim, de modo admirável, toda a Sagrada Escritura foi adequada e disposta em todas a susa partes pela Sapiência de Deus, para que tudo quanto é contido nela faça ecoar, à maneira das cordas, a suavidade do entendimento espiritual" (*Didascálicon* 2001: 205-207)

[204] É desta concepção de coisas como signos que seus nomes são compreendidos muitas vezes como igualmente motivados pela razão que instituiu seu sentido e finalidade. A obra *Etimologias ou origens*, de Isidoro de Sevilha (datada entre 629 e 636) é testemunho dessa concepção substancialista da linguagem.

admiravelmente quão profundo entendimento deve ser exigido nas Escrituras Sagradas, onde pela palavra [*vocem*] se chega ao conceito [*intellectum*], pelo conceito se chega à coisa, pela coisa à razão, pela razão à verdade." (Hugo de São Vítor, *Didascálicon* 2001: 209)

Esta concepção de discurso, aplicável tanto ao discurso de palavras quanto ao discurso das "coisas" [res] como *signos* de um discurso divino – que já *é* na eternidade embora se *pronuncie* no tempo[205] – é o que fundamenta o conceito de *história* de Vieira no *Livro Anteprimeiro*, ilustrado na metáfora da "comédia de Deus", a quem "todos os futuros são presentes" (LA:67). Sendo a história dos eventos passados o discurso já proferido, Hugo de São Vítor recomenda o estudo da "verdade dos fatos": o que foi feito, quando foi feito, onde foi feito, por quais pessoas foi feito: "a pessoa, o fato, o tempo e o lugar". Vieira, acreditando na proximidade do fim dos tempos, aplica as regras do estudo histórico à composição de sua *História do Futuro*: faz uma especulação sobre a verdade do fato (a iminente instauração do Quinto Império), sobre o tempo (na década de 1660), sobre o lugar (em todo o mundo, sendo Portugal a cabeça desse império) e sobre a pessoa (o rei de Portugal, primeiro D. João IV, possivelmente D. Teodósio, e D. Afonso VI, ou o infante D. Pedro. Esta era uma questão aberta do plano do Livro Sétimo da *História do Futuro*[206]). Ao fazê-lo, aplica à história dos acontecimentos os três modos de leitura dos eventos das Sagradas Escrituras segundo o mesmo Hugo de São Vítor: na história produz a admiração dos fatos; na alegoria crê nos mistérios, na moralidade propõe a imitação da perfeição[207]. É à admiração da ação providencial de Deus na história, à revelação do que é envolto em mistério e à perfeita imitação de uma obra original que supostamente já existe no intelecto divino que o exórdio da *História do Futuro* convida o seu público. Sua construção é, portanto, produção da admiração, revelação de figuras e convite à ação.

---

[205] "As coisas que para nós são futuras, para a eternidade de Deus já aconteceram" (Hugo de São Vítor, *Didascálicon* 2001:213)

[206] Esta hesitação em relação à pessoa do imperador temporal do Reino de Cristo não interfere absolutamente na argumentação sobre a verdade desse império, já que se tratava de um império prometido pelo próprio Deus a Afonso Henriques. A concepção política dos dois corpos do rei – o corpo físico e o corpo político de que ele é a cabeça – aparece ilustrada no Capítulo III do *Livro Anteprimeiro*: "he certo que os imperios e reynos não os dá nem os defende a espada da justiça, senão a justiça da espada. A Abraham preometteo Deos as terras da Palestina, mas conquistou-as a espada de Josué, e defendo-as a de seus successores. Estes são os instrumentos humanos de que se serve (ainda quando obra divinamente) a Providencia daquelle supremo Senhor, que o he do mundo e dos exercitos." (LA:85). É importante lembrar que o corpo político, na teologia política do Quinto Império de Vieira, corresponde à totalidade da cristandade como *corpo místico*.

[207] "*Habes in historia quo Dei facta mireris, in allegoria quo eius sacramenta credas, in moralitate quo perfectionem ipsius imiteris*." (Didascálicon 2001: 240). Sobre a tropologia ou moralidade dirá Hugo de São Vítor que "no significado das coisas encontra-se aquela justiça natural, da qual origina-se a nossa disciplina moral, ou seja, a justiça positiva. Contemplando aquilo que Deus fez, conhecemos aquilo que devemos fazer. A natureza inteira fala de Deus, toda a natureza ensina ao homem, toda a natureza produz a razão, e nada no universo é infecundo." (Hugo de São Vítor, Didascálicon 2001:253).

Como produção da admiração, o procedimento retórico de Antônio Veira é agudo: escreve sobre o futuro, um assunto que está "sobre toda a esfera da capacidade humana". É o tempo a sua matéria, e é na combinação de análogos distantes – a ordem do *tempo* e a ordem da *eternidade* – que Vieira encontrará a solução para uma questão insolúvel na esfera da capacidade humana. Vieira desafia essa capacidade (como São Paulo teria desafiado a lógica de judeus e gregos[208]), demonstrando que a sabedoria divina é reveladora do sentido daquilo que, sem ela, parece confuso e incompreensível:

> "Quem quizer ver claramente a falsidade das historias humanas, lèa a mesma historia por differentes escritores, e verá como se encontrão, se contradizem e se implicão no mesmo successo, sendo infallivel que hum só póde dizer a verdade, e certo que nenhum a diz. (...) desta mesma experiência e razões della se qualifica claramente ser a nossa Historia do Futuro mais verdadeyra que todas as do passado, porque ellas, em grande parte, forão tiradas da fonte da mentira, que he a ignorancia e malicia humana, e a nossa tirada do lume da profecia e accrescentada pelo lume da razão, que são as duas fontes da verdade humana e divina." (LA:163)

Vieira não se apresenta literalmente como *vidente*[209], e sim como aquele que vê com a luz da "candea" levada pela "mão dos profetas", para entrar com elas no "lugar escuro e caliginoso dos futuros". Essa é a metáfora que adiante se demonstra figura: o autor da *História do Futuro*, que caminha por passos "tão escuros e difficultosos", tem os pés seguros porque imita Davi, e com ele pede a Deus: "*Lucerna pedibus meis verbum tuum, et lumen semitis meis*." Portanto, a diferença de sua história em relação às histórias dos outros historiadores está nas suas fontes – não a mentira e a malícia das narrativas humanas, mas a verdade das narrativas divinas:

> "Assim como os que escrevem annaes ou historias passadas e antiquissimas, recorrem aos authores mais antigos, e estes são os que tem mayor credito e autoridade nas coisas daquelles tempos, assim nós que escrevemos do futuro, devemos recorrer e bucar a verdade

[208] "Os judeus pedem sinais, e os gregos andam em busca de sabedoria; nós porém, anunciamos Cristo crucificado, que para os judeus é escândalo, para os gentios é loucura, mas para aqueles que são chamados, tanto judeus como gregos, é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus" (I Cor 1,22-24)

[209] "Por isso os profetas na Sagrada Escritura se chamavão por antonomasia 'videntes', porque com o lume da profecia entravão nos lugares escurissimos e secretissimos do futuro, e vião nelles claramente aquellas cousas para que todos os outros homens são cegos; ninguem as póde ver, senão alumiado da mesma luz. Eu conheço e confesso que a não tenho, nem basta estudo ou diligência para a alcaçar, porque só Deos a póde dar, e a dá quando e a quem he servido" (LA:154). Ou seja: Vieira não se proclama vidente, mas faz o que fizeram os videntes, mostrando-se semelhante a eles a partir de sua *ação*. Como veremos adiante, a *ação* é uma das dez categorias aristotélicas utilizadas por Vieira (e por seus contemporâneos) para estabelecer relações analógicas entre seres e eventos distantes.

> e noticia da nossa Historia nos authores dos tempos futuros, que são os profetas, pois só elles os conhecèrão. (...) Assim que podemos dizer em huma palavra que a primeyra e principal fonte, e os primeyros e principaes fundamentos de toda esta nossa Historia he a Escritura Sagrada, com que vem a ser hum só livro e hum só author o qeu nella principalmente seguiremos: o livro, a Escritura; o author, Deos." (LA:155)

As fontes de sua argumentação são as fontes da verdade revelada, segundo a teologia cristã: as Sagradas Escrituras. Sendo Deus o autor delas, Vieira reivindica para a sua obra a autoridade das mesmas Escrituras (ele chama a sua *História* de "livro santo") como fundamento do saber a que não se pode chegar só com o "lume natural do discurso", que é a razão humana. Por isso ele junta em sua *História* a *razão* e a *revelação* – "o lume natural do discurso ao lume sobrenatural da profecia" (LA:157) – para construir seu discurso como uma arte combinatória:

> "Sobre estes fundamentos da primeyra e summa verdade entrará o discurso como architecto de toda esta grande fabrica, dispondo, ordenando, ajustando, combinando, inferindo e accrescentando tudo aquillo que, por consequencia e razão natural, se segue e infere dos mesmos principios; no qual modo de fabricar se não perde a primeyra verdade dos fundamentos, mas vay crescendo, dilatando-se e fructificando, não em diverso, senão no mesmo corpo, como a arvore em suas raizes." (LA:155-156)

A *História* de Vieira não resulta, portanto, de uma exaltação mística ou êxtase, mas de uma arte: sua revelação é discursiva. No entanto, não o é como a busca filosófica de uma essência inacessível, mas como revelação da própria arte como *imitação* da razão divina. Ela é *representação* da *manifestação* de Deus no mundo. É combinatória não só ao relacionar eventos tomados do decurso histórico como *figuras*, mas é combinatória ao revelar a relação *racional* entre um discurso que é manifesto e um discurso que é encoberto. Vieira parte do conhecido para atingir o desconhecido, e o faz porque é esse o modo pelo qual a razão divina manifestou *historicamente* sua presença no mundo no mistério da Encarnação do Verbo. Seu método é, portanto, o do *reconhecimento* por *analogia*[210].

[210] Na definição de Isidoro de Sevilha, o termo grego analogia significa em latim "*similium comparatio sive proportio*, ou seja, comparação ou relação entre coisas semelhantes; o poder deste procedimento é aquele de reconduzir algo dúbio a algo de semelhante que não seja dúbio e de provar coisas incertas a partir de coisas certas" (*Etimologias*:127). Em Tomás de Aquino (*De veritate*) a dimensão teológica do termo é afirmada na relação do ser criado com o criador, de modo que a coisa criada seja diversa dele, mas semelhante, por carregar "algo de seu artífice" – o que é afirmado por Vieira no Sermão da Nossa Senhora do Ó: "O certo é que as obras sempre se parecem com seu Autor".

Assim como a analogia revela as figuras do Antigo Testamento cumpridas no Novo Testamento, o mesmo pensamento analógico examina os acontecimentos do presente como prefigurados nas mesmas Escrituras. Se estas contêm o conhecimento misterioso do princípio e do fim da Criação, todo o saber sobre o sentido das coisas, das palavras e dos eventos estaria contido nela – inclusive o sentido dos eventos ainda não acontecidos no tempo, mas presentes na eternidade de Deus. A história é discurso como a fala é discurso: é a manifestação, no tempo, do desígnio divino. Esse desígnio é compreendido teologicamente, com São Tomás de Aquino, como *forma* e *ordem para um fim*:

> "Pode-se considerar nas coisas uma ordem dupla: uma, segundo a qual as coisas procedem de um princípio; outra, segundo a qual são ordenadas para um fim. Portanto, a disposição pertence àquela ordem segundo a qual as coisas procedem de um princípio: de fato, diz-se que algumas coisas são dispostas na medida em que são colocadas por Deus nos diversos graus [do ser], como o artífice coloca segundo modos diversos as partes daquilo que produz, de modo que parece que a disposição pertença à arte. Ora, a providência comporta a ordem para um fim e portanto ela se distingue da arte divina e da disposição; enquanto a arte divina se diz em relação à produção das coisas, a disposição se diz em relação à ordem da coisa produzida, ao contrário, a providência se diz em relação à ordem para um fim. Mas já que do fim para que foi feito o artefato se deduz qualquer coisa que haja nele, a ordem para um fim, ao contrário é mais próxima do fim que a ordem das partes entre si e, de certo modo, é a sua causa. Por essa razão a providência é a causa da disposição e é por isso que o ato da disposição se atribui geralmente à providência. (Aquino, *De veritate*:411)

Vieira lê como *agudo* o próprio ato da Criação para um fim: Deus, como Causa Primeira e Causa Final de tudo o que existe, contém em sua eternidade todo o sentido e essência da verdade, revelada a partir de uma relação analógica: sua *História* provará que o *fim* para que cada coisa foi colocada no mundo é *legível* no discurso iluminado das profecias confrontado com o discurso dos acontecimentos no tempo. A *História* de Vieira não é representação do passado, mas do princípio legível no presente e do *fim* encoberto no futuro como o *cumprimento* de um desígnio[211],

[211] No tatado *L'Idea de' pittori, scultori ed architetti del cavalier de Federigo Zuccaro* (ou Federico Zuccari, 1607) encontra-se a formulação do *Disegno* como "*causa e regola dell'ordine*", "*causa d'ogni nostra intelligenza, ed operazione, non pur allumandoci, e facendoci la scorta nelle nostre operazioni di pittura, ma anco illustrando ogni altro elevato ingeno nelle opere umane speculative, e pratiche*". O autor define o *disegno interno* como "*forma, idea, ordine, regola, termine, o oggetto dell'intelletto, in cui sono expresse le cose intese*". É uma concepção que retoma a hierarquia do conhecimento de matriz platônica, mas é teológica: "*avendo [Dio] per sua bontà, e per mostrare in picciolo ritratto l'eccelenza dell'arte sua divina, creato l'uomo ad imagine e similitudine sua, quanto all'anima, dandogli sostanza immateriale (...), volle ancor darli facoltà di formare in se medesimo un Disegno interno intellettivo,*

reconhecido a partir de uma razão analógica em que cada parte é ordenada segundo uma *dispositio* eficaz. A forma natural das coisas, a forma das palavras (antes e depois de Babel), a forma dos pensamentos, o desenho das ações, e mesmo das virtudes e dos vícios[212] são arranjados como uma linguagem que revela a história do mundo como imagem e semelhança da vontade de Deus. São duas ordens de razão que definem a verdade de sua História – uma natural e outra escolástica[213]. A vedade é definida, escolasticamente, a partir de relações de *analogia* e *proporção*, e é por isso que a afirmação da verdade da *História do Futuro* vai além da esfera do entendimento humano: ela não examina apenas a adequação da coisa ao intelecto humano, especulativo, mas examina a adequação da coisa ao intelecto prático que a criou, segundo a definição de São Tomás de Aquino:

> "É preciso saber que uma coisa se relaciona com o intelecto especulativo de um modo e com o intelecto prático de um outro modo. De fato, o intelecto prático é causa das coisas, de modo que ele é a medida das coisas, que se fazem por meio dele; por sua vez, o intelecto especulativo, visto que recebe as coisas, é de certo modo movido pelas próprias coisas e portanto as coisas são a sua medida. Disto resulta que as coisas naturais, das quais o nosso intelecto recebe a ciência, medem o nosso intelecto, como está dito no livro X da *Metafísica*, mas são por sua vez medidas pelo intelecto divino, no qual todas as coisas existem como no intelecto do artífice existem todos os artefatos. Assim, o intelecto divino mede e não é medido [*mensurans not mensuratus*], enquanto as coisas naturais são medidas e medem [*mensurans et mensurata*], e o intelecto é medido pelas coisas naturais, mas mede apenas as coisas artificiais. Portanto, uma coisa natural, colocada entre dois intelectos, é dita

---

acciocchè col mezzo di questo conoscesse tutte le creature, e formasse in se stesso un nuovo Mondo" (p.18) como *Centelha da Divindade*. É esse *disegno divino* que Vieira procura revelar na forma de sua representação.

[212] A luxúria de Salomão, que "se deitou com estrangeiras", foi pecado na história humana mas foi providencial para a revelação do fim da própria história humana, porque profeticamente anunciou por esse pecado que o corpo místico de Cristo se estenderia por terras estrangeiras. Assim, a ganância ou interesse que levaram os navegadores às Índias e ao Novo Mundo em busca de riquezas são interpretados por Vieira como providenciais, porque foi graças a eles que os missionários chegaram aos gentios para completar a obra de evangelização. "Assim o tinha dito o mesmo Salomão, no verso antecedente, com admiravel propiredade e energia. Falla das missões que fazem áquellas paretes os prégadores da Fé, e diz: *Emissiones tuae paradisus malorum punicorum com pomorum fructibus*: 'as vossas missões são hum paraiso de que se colhem não frutos de arvores, senão frutos de frutos', – *cum pomorum fructibus* – porque pelo fruto espiritual que vão fazer os missionários, vem de lá os frutos temporaes com que Portugal se enriquece e, se vão faltando os segundos frutos, he porque tambem vão faltando os primeyros, de que elles nascem." (LA:215).

[213] "Em relação às coisas criadas, a verdade se encontra tanto nas coisas quanto no intelecto. (...) Precisamente se encontra no intelecto na medida em que este se adequa à coisa de que possui o conhecimento, e por sua vez, se encontra nas coisas na medida em que estas imitam o intelecto divino, que é a sua medida, do mesmo modo em que a arte é a medida de todos os artefatos. (...) Ora, a coisa que existe fora da alma imita, por meio de sua forma, a arte do intelecto divino e por meio da própria forma é, por natureza, capaz de causar o conhecimento verdadeiro no intelecto humano. (...). Portanto, a verdade das coisas existentes inclui na sua essência aquilo que as coisas são juntando a elas a relação de adequação tanto ao intelecto humano quanto ao intelecto divino" (Aquino, *De veritate*:167)

verdadeira segundo a adequação a ambos. É dita verdadeira segundo a adequação ao intelecto divino, na medida em que realiza aquilo para que foi ordenada pelo intelecto divino, como é evidente para Anselmo no livro *A verdade*, para Agostinho no livro *A verdadeira religião*, e para Avicena na definição citada, ou seja: 'a verdade de cada coisa é a propriedade do seu ser, que a ela foi determinado'. E uma coisa é dita verdadeira segundo a adequação ao intelecto humano, enquanto sua natureza permite o juízo verdadeiro sobre ela, como, ao contrário, é dita falsa quando sua natureza a faz parecer o que não é, ou não faz parecer o que ela é, como dito no livro V da *Metafísica*." (Aquino, *De Veritate*: 129)

Portanto, escrever a verdade da história não é representar a coisa ausente como ela supostamente foi, mas representar o que ela misteriosamente diz no tempo presente[214]. É neste ponto que o tempo resolverá a aporia do conhecimento de um discurso ainda não pronunciado: estando Vieira *próximo* do fim da história, ele conseguiria *ver*, com os instrumentos da razão e com as imagens da profecia, o modo no qual o Verbo se manifesta no mundo como princípio e fim de todas as coisas. Ele tem à sua disposição os termos que eram ausentes para seus antecessores: estes não poderiam compreender as figuras da história sem conhecer o seu preenchimento nos acontecimentos (também chamado de *veritas*). Estando próximo do fim do tempo imperfeito (Vieira descreve o Quinto Império como estado consumado do império de Cristo, e estado "mais perfeito" de sua Igreja), Vieira reconhece nos eventos do seu tempo os sinais do cumprimento das figuras do tempo passado como um discurso agudo, em que os "análogos distantes" na história se encontram do mesmo modo que se encontram os "análogos distantes" na agudeza, ambos como efeitos do princípio de razão que revela o sentido verdadeiro de cada coisa em uma *ordem*. O princípio de razão regulador desse discurso é ainda aristotélico, como é aristotélico o "*cannocchiale*" de Emanuele Tesauro: é por meio da análise dialética de seu objeto – o Quinto Império – e sua figuração retórica como imitação da razão divina que Vieira organiza a sua *História do Futuro*.

[214] É talvez oportuno lembrar aqui que, para o pensamento escolástico, a memória se diferencia da ciência pela situação *temporal* de seu objeto, que é o mesmo – o mundo – e se assemelha enquanto faculdade: comentando Avicena, Aquino diz que a alma não conhece cada coisa cada vez que a encontra, mas a conserva como forma na memória para confrontá-la com as espécies que encontra. Esta habilidade é o que ele chama de hábito da ciência. A memória não é, portanto, a conservação de algumas espécies, mas a habilidade de recebê-las *de novo* [*habilitatem ad accipiendum de novo*] (Aquino, *Sulla Verità*: 769 [Q.10 art. 2]). É a partir deste tipo de concepção de conhecimento como forma impressa na alma que a história pode ser concebida como representação do mundo passado, e ciência como representação do mundo presente. Ambas são igualmente especulativas, porque não alcançam, sem a razão, a essência de seu objeto.

Ornato dialético, conceito engenhoso: inventio, dispositio, elocutio

O próprio plano da *História do Futuro* nos sete livros listados no *Livro Anteprimeiro* demonstra que Vieira apresenta o Quinto Império como proposição dialética[215]:

> "Divide-se a História do Futuro em sete partes ou livros: no primeyro se mostra que ha de haver no mundo hum novo Império; no segundo, que Imperio ha de ser; no terceyro, suas grandezas e felicidades; no quarto, os meyos porque se ha de introduzir; no quinto, em que terra; no sexto, em que tempo; no sétimo, em que pessoa. Estas sete cousas são as que ha de examinar, resolver e provar a nova historia, que offerecemos, do Quinto Imperio do mundo" (LA:83)

Na condição de império *profetizado*, Vieira apresenta o advento de seu Quinto Império como evento *necessário* – porque as profecias sagradas necessariamente se cumprem. O Livro Primeiro ("Nome, Verdade e Fundamento deste Império") não chegou a ser concluído, mas contém o desenvolvimento de questões que constam do plano da obra, como esta:

> "*Questão primeira*. Se na Sagrada Escritura está revelado algum Imperio, que se deve chamar o quinto? – Affirmative.
>
> *Questão segunda*. Se o ditto Imperio he diverso e totalmente distinto do quarto Imperio do mundo, que foy o Romano? – Affirmative
>
> *Questão terceira*. Se o Imperio Romano ha de durar athe a vinda do Antechristo? Problema.
>
> *Questão quarta*. Se no capítulo 7º de Daniel he significado o Imperio do Antechristo na figura do chamardo *cornu parvulum*? – ou do Antechristo ou do Turco.
>
> *Questão quinta*. Se na supposição que o Imperio Romano ha de durar athe o Antechristo, pode haver no mundo outro Imperio que se chame o quinto? – Affirmative." (Besselaar 1976:26)

A formulação dialética do Quinto Império se vale de instrumentos do *Organon* de Aristóteles (*Tópicos* I, Livro I cap.2): o silogismo demonstrativo (quando é constituído e deriva de

[215] "A formulação de uma investigação dialética representa, por sua vez, uma especulação, que se volta para uma preferência e a uma rejeição, ou à verdade e ao conhecimento" (Aristóteles *Tópicos*: 420). Cada uma das proposições dos sete livros vem dividida em uma série de questões que constam do plano para a *História do Futuro*, com a resposta ou com a indicação de um desdobramento da questão.

elementos verdadeiros e primeiros[216]) e o silogismo dialético (que conclui a partir de elementos fundados na opinião[217]). Para sustentar a proposição do Quinto Império como fim da história, Vieira apresenta uma série de questões que devem ser respondidas a partir das fontes da verdade (no caso, a Sagrada Escritura) e das fontes da razão (a lógica do discurso). É uma investigação[218] no sentido da descoberta (*inventio*) das provas lógicas da verdade de seu discurso como revelador da verdade e da razão de dois outros discursos: o discurso das Escrituras Sagradas e o discurso do tempo, lido como figuração. O que ele descobre e, simultaneamente apresenta, é uma *dispositio*: a ordem dos discursos e dos tempos; o que ele examina em cada um deles é a sua materialidade: a figura das palavras e a figura do mundo como duas formas de uma mesma *elocutio*. Entre o *necessário* e o *contingente*, a dialética de Vieira é aristotélica e católica: é construída como demonstração silogística e como exortação à ação. É uma especulação que usa os instrumentos da inteligência e, simultaneamente, os instrumentos do arbítrio: é dialética e retórica ao mesmo tempo[219].

Localizado no futuro, domínio do não verificável, o Quinto Império é proposição que deve ser definida e provada como verdadeira segundo as categorias que distinguem os seus predicáveis[220], e sua instauração deve ser provada como verossímil contra hipóteses concorrentes ou contrárias[221].

---

[216] "Elementos verdadeiros e primeiros" no discurso de Vieira são as verdades de fé afirmadas nas Sagradas Escrituras, por exemplo, quando diz "Já dissemos que os futuros livres ou contingentes (qual é o Império que prometemos) só são manifestos a Deus e a quem os quer revelar. E assim, para fundarmos bem a esperança deste grande futuro, devemos recorrer principalmente aos que a Fé nos ensina que foram verdadeiros profetas, entre os quais, como também deixamos dito, tem o primeiro lugar Daniel, não só pelo espírito de profecia que foi tão superiormente ilustrado, mas porque o fez Deus particular profeta dos reinos e das monarquias. Será pois a primeira pedra deste edifício uma grande profecia de Daniel." (HdF:6)

[217] É o caso da inferência de Bandarra como verdadeiro profeta pela constatação de que parte de suas profecias se teriam cumprido, e, por consequência, as profecias ainda não cumpridas seriam iminentes: o lugar-comum é retirado da *auctoritas* teológica de Santo Agostinho, mas o caso particular (a realização das profecias de Bandarra) contraria a opinião dos inquisidores.

[218] "Por um lado, os discursos surgem das proposições, e por outro, os elementos nos quais vertem os silogismos são a formulação de uma investigação" (*Tópicos* I, cap. 4).

[219] Frei Luis de Granada também não opõe os fins da retórica e da dialética: "*Lo cierto es, que el fin de una y otra ciencia es el mismo; y unas mismas las razones por donde se llegó á este fin. El fin de entrambas es persuadir y hacer creer lo dudoso: para lo qual se valen de diversas razones y argumentos. Pero ambas tienem qüestiones desemejantes, distintos oyentes, y siguen tambien diferente manera de hablar. Porque, como unas qüestiones se* ordenan para *entender, otras para obrar, y por eso aquellas se llaman especulativas, éstas prácticas; la Dialéctica se versa mas en las qüestiones del primer género y nuestra Rhetórica, esto es, la Eclesiástica, de que nos proponemos hablar, trata mas veces de las del segundo. Porque, si bien á primer vista parezca otra cosa, siempre intenta persuadir ó disuadir, quando aparta á sus oyentes de la maldad, ó los excita al amor de la virtud y piedad*. (Granada, *De la Rhetórica Eclesiástica*: 48)

[220] "[Os gêneros dos predicáveis] são dez, e dizem do objeto: o que é, que é uma quantidade, que é uma qualidade, que é em relação a algo, que é um lugar, que é um tempo, que é uma situação, que há, que age, que sofre uma ação.

Como Emanuele Tesauro (*Il Cannocchiale Aristotelico*, 1670) e Matteo Peregrini (*I Fonti dell'Ingegno Ridotti ad Arte*, 1650), Vieira utiliza os gêneros dos predicáveis como fontes da figuração de seu discurso. Seguindo preceitos da arte de conceitos e de composição do ornato dialético ("minas de infinitas metáforas e conceitos engenhosos", como diz Tesauro, ordenados como "*tutt'i caratteri di una grande Stamperia, nelle proprie cellette distintamente ripartiti*", como diz Peregrini), Antônio Vieira lê e representa os eventos da história segundo as ordens de sentido que se encontram em tratados sobre a interpretação da Sagrada Escritura e em tratados seiscentistas da representação.

Em seu *Il Cannochiale Aristotelico* (1670), Tesauro recomenda a busca do sentido literal, que parte das palavras bíblicas e dos nomes de pessoas e coisas; do tropológico, que é o sentido moral de discursos, eventos e ações; do sentido alegórico, que é o dos mistérios da fé escondidos nas Escrituras e nos acontecimentos; e do sentido anagógico, nas imagens "que conduzem ao alto", "guiando a mente dos objetos visíveis aos invisíveis" (Tesauro 1670:61). O modelo de leitura que pressupõe a sobreposição de sentidos é antigo: em sua versão cristã[222], ele vem desde a exegese dos Padres da Igreja, e encontra-se expressamente formulado por Santo Agostinho (*De utilitate credendi*, séc IV), por exemplo, e adaptado didaticamente por representantes de escolástica, como Hugo de São Vitor (*Didascalicon*, séc XII) entre outros:

> "Toda a Escritura sob o título de Velho Testamento tem sido transmitida, a quem deseja conhecê-la de modo diligente, em quatro modos: segundo a história, segundo a etiologia, segundo a analogia, segundo a alegoria (...). Portanto, seu saber é transmitido segundo a história quando se ensina que coisa foi escrita ou feita, já que o escrito, mesmo não sendo um fato, é de qualquer forma uma espécie de fato. Segundo a etiologia, quando se explica o que foi feito ou escrito em relação a sua causa. Segundo a analogia, quando se demonstra que os dois Testamentos, o Velho e o Novo, não se contradizem. Segundo a alegoria, quando

---

O acidente, o gênero, o próprio e a definição são sempre uma destas categorias: todas as proposições constituídas destes elementos significam o que o objeto é, ou que possui uma qualidade, ou uma quantidade, ou uma das demais categorias. Resulta, portanto, das próprias proposições, que quem exprime a essência pode designar uma substância, ou uma quantidade, ou uma qualidade, ou uma das demais categorias." (Aristóteles, *Tópicos*, Livro I cap. 9: 417).

[221] Como a dos inquisidores, ou a do bispo Juan de Palafox e Mendoça "Verdadeyramente estas palavras do dito bispo Palafox – *cum esset pontifex anni illius* – me parecem ditadas por algum espirito e instincto superior, para que, sendo ditas (como as de Caiphas) com tão diverso e contrario intento, fossem verificadas no mesmo principe e no mesmo reyno que elle queria impugnar e destruir, e sua mesma accusação seja hum testemunho publico e muy qualificado da justiça e justificação de nossa causa" (LA:138)

[222] O trabalho ainda não publicado de Marcos Martinho dos Santos demonstra que a leitura alegórica das Sagradas Escrituras – que permitiu a concordância entre os livros do Antigo e do Novo Testamento nos primórdios da religião cristã a partir de seu sentido *figural* – foi a aplicação a um objeto novo de um modo de leitura utilizado pelos retores na interpretação de obras pagãs, especialmente a Odisséia e a Ilíada.

se ensina que algumas coisas que foram escritas não devem ser tomadas literalmente, mas devem ser compreendidas de modo figurado." (Agostinho, *De Utilitate Credendi* III, 5-6)

A sobreposição de leituras na arte de ler as Sagradas Escrituras de Hugo de São Vítor (*Didascalicon*) é mais simples: elas podem ser lidas segundo a história, segundo a alegoria e segundo a tropologia (Livro V, cap II). Vieira demonstra a agudeza do "estilo de Deus" (a que ele se refere inúmeras vezes no *Livro Anteprimeiro* como demonstração da verdade de sua própria interpretação dos acontecimentos) a partir dessas modalidades de leitura, que não se aplicam necessariamente a todas as passagens das Escrituras, e que por isso mesmo exigem o conhecimento de uma *arte do reconhecimento* de sua incidência[223].

Um exemplo dessa sobreposição de leituras e de sentidos em metáforas produzidas a partir das categorias aristotélicas encontra-se no "Livro I, capítulo I" da *História do Futuro*, em que "Mostra-se a Quinta Monarquia com a 1ª profecia de Daniel" (HdF: 6-17). Vieira narra a história bíblica (Daniel 2) em que Daniel decifra o sonho do rei da Babilônia, Nabucodonosor, para depois decifrar, ele mesmo, a interpretação do discurso do sonho a partir do decurso da história – desconhecido para o rei e para o próprio Daniel, mas *re*conhecido por Vieira "no testemunho de todas as histórias, não só as humanas, senão também as sagradas e divinas" (HdF:11):

> "Começaste a cuidar, ó Rei, deitado no teu leito, diz Daniel, o que havia de suceder depois do tempo presente (...). Parecia-te que vias defronte a ti uma estátua grande, de estatura alta e sublime e de aspecto terrível e temeroso. A cabeça desta estátua era de ouro, o peito e os braços de prata, o ventre até os joelhos de bronze, dos joelhos de ferro, os pés de ferro e de barro. Estando assim suspenso no que vias, viste mais que se arrancava uma pedra de um monte, cortada dele sem mãos, e que, dando nos pés da estátua, a derrubava. Então se desfizeram juntamente o barro, o ferro, o bronze, a prata, o ouro, e se converteram em pó e cinza, que foi levada dos ventos, e nem aqueles metais apareceram mais, nem o lugar onde tivessem estado; porém a pedra que tinha derrubado a estátua cresceu, e fazendo-se um grande monte, ocupou e encheu toda a terra.

[223] Santo Agostinho já dá uma advertência sobre os limites imprecisos da compreensão alegórica em sua *Doutrina Cristã*, dizendo que só deve ser entendido alegoricamente aquilo que não é compreensível em seu sentido literal (como o *Apocalipse* de São João) ou que contradiz a doutrina (como passagens sobre o *Livro de Ezequiel* que Vieira examina na *Chave dos Profetas*). Vieira utilizará uma concessão de Santo Agostinho como argumento a favor da novidade de sua *História*: o fato de que certas coisas não são compreensíveis porque não é chegado o tempo de compreendê-las.

Até aqui a relação do sonho, a qual Nabuco de novo ia ouvindo e reconhecendo, lembrando-se outra vez de tudo pela mesma ordem com aquela espécie de memória a que os filósofos chamam reminiscência.

Seguiu-se à história do sonho a interpretação dele, de que nós diremos agora sòmente o que pertencer ao ponto em que estamos, reservando o de mais (que é muito) para seus lugares. Disse pois Daniel que aquela grande estátua significava a sucessão do Império do Mundo, e os diferentes metais de que era composta as mudanças que o mesmo império havia de ter em diferentes tempos e para diferentes nações. A cabeça de ouro significava o Império dos Assírios, em que Nabucodonosor naquele tempo reinava; e porque este império, como deixamos notado, foi o primeiro e o princípio de todos os Impérios, por isso estava representado na cabeça, que é o princípio do corpo, e no ouro, que é o primeiro entre todos os metais.

A prata, que é o segundo metal, significava o Império dos Persas, que foi o segundo depois dos Assírios, a que se seguiu a eles, assim como o peito e os braços se seguem à cabeça.

O bronze, que é o terceiro metal, significava o Império dos Gregos, que foi o terceiro depois dos Persas e se seguiu depois deles, assim como o ventre se segue depois do peito.

O ferro finalmente, que é o quarto metal, significava o Império dos Romanos, que foi e é o quarto Império, que sucedeu aos três primeiros; e assim como as pernas e pés são a última parte do corpo humano, assim este é e há-de ser o último Império dos que naquela estátua se representavam.

Tudo o que até aqui fica dito é de fé, ou se segue imediatamente dela, porque, ainda que Daniel na sua explicação do sonho não nomeou as três nações de Persas, Gregos e Romanos, disse porém expressamente que os três metais significavam três reinos, que sucessivamente se haviam de continuar uns aos outros, sinalando-os nomeadamente por primeiro, segundo e terceiro reino (...) e este é o verdadeiro, certo e indubitável sentido de interpretação de Daniel, recebido, aprovado e seguido por todos os Padres e expositores deste lugar, em que não há discrepância nem dúvida alguma." (HdF:9-12)

A citação é importante porque contém o fundamento primeiro da proposição do Quinto Império – sua verdade de fé – e apresenta a fonte de uma série de figuras que são, por sua vez, fundamento da interpretação da história realizada por Vieira. Ela também ilustra uma ordem hierárquica de revelações: a partir de uma mesma imagem profética – a da estátua do sonho –

surge uma narrativa de sentido oculto (a narrativa do sonho do faraó), uma narrativa de sentido alegórico (a interpretação profética de Daniel) e um sentido figural (a interpretação histórica de Vieira).

A primeira narração é a das imagens de um *sonho*, que se revela profético e político: um sonho que alude ao tempo futuro de modo obscuro, um sonho que figura impérios e sua sucessão no tempo. É este sonho profético de interpretação canônica que serve como prova e fundamento da proposição do Quinto Império de Vieira, que na imagem da pedra do sonho, "ocupou a Terra inteira". A verdade profética dos sonhos é afirmada no discurso de Vieira a partir de uma verdade de fé – a verdade das Sagradas Escrituras – e confirmada nos acontecimentos, que são *lidos* como uma escritura figurada, em que o sentido das palavras e os atributos das coisas figuradas se encontram na analogia teologicamente articulada. Nessa leitura, é Deus o autor das imagens do *sonho* ("só o Deus verdadeiro, a quem ele [Daniel] servia e que fora o autor daquele sonho"), é Deus o autor da *visão* de Daniel, e de *sua interpretação*, é Deus o artífice do discurso da história, no qual a figura dos acontecimentos revela a verdade da figura sonhada no discurso que Vieira *encontra*, e narra. O sentido da forma da estátua, de sua substância e do que a ela acontece – ela é totalmente destruída por uma grande *pedra* vinda do alto – é explicado por Vieira a partir do desmembramento de cada aspecto dessa imagem na figuração de suas partes.

Em sua interpretação do Livro de Daniel, Vieira examina a substância, a forma e o que sucedeu à estátua do sonho de Nabucodonosor. Ele não se detém nos três primeiros materiais – ouro, prata e bronze – e sim no ferro a partir dos joelhos, que nos pés da estátua se junta ao barro. A interpretação profética de Daniel já informa que se trata de uma imagem profética sobre a sucessão do "império do mundo"; a Vieira interessa demonstrar a que impérios correspondem os diferentes materiais que compõem a estátua.

O ferro material da imagem do sonho é, literalmente, duro (*qualidade*): "lima, bate, corta e doma os metais" (*ação*). É *substância* que compõe os joelhos e pés da estátua do sonho (*posição*). É o que é destruído (*paixão*) pela grande pedra que atinge a estátua – atingida nos pés porque estes são, na ordem do *tempo*, o império último (o primeiro império era justamente o dos assírios ou babilônios, o império do rei que sonha):

> "consta que o mesmo Império que primeiro foi dos Assírios, vencidos estes por Ciro, passou aos Persas, e o mesmo Império dos Persas, vencidos por Alexandre, passou aos Gregos, e o

> mesmo Império dos Gregos, vencidos estes por vários capitães de Roma, passou e se encorporou no Império Romano. E este é o verdadeiro, certo e indubitável sentido de interpretação de Daniel, recebido, aprovado e seguido por todos os Padres e expositores deste lugar, em que não há discrepância nem dúvida alguma." (HdF:11-12)

A interpretação da imagem do sonho passa, portanto, da imagem em sentido literal à imagem em sentido alegórico, quando Vieira reconhece no Império Romano os atributos do ferro: ou seja, a estátua do sonho não era apenas imagem onírica, nem apenas metáfora, mas profecia figural reconhecível em seu cumprimento. É a coincidência de predicados (ou mais precisamente das metáforas que ilustram os predicados) que aproxima a figura de seu cumprimento:

> "A razão ou mistério por que o Império Romano se representou no ferro, diz particularmente Daniel que foi porque, assim como o ferro lima, bate, corta e doma os metais, sem haver algum que lhe possa resistir, assim o Império Romano e o poder invencível de suas armas havia de abater, desfazer, sujeitar e dominar todos os outros impérios." (HdF:12)

Vieira explora as semelhanças entre o ferro e o Império Romano pela *qualidade* da *substância* (dureza) e por sua *ação*: aquele "lima, bate, corta e doma os metais", assim como este faria com os outros impérios. A semelhança encontra-se também na *forma*, *posição* e *número*:

> E quadra maravilhosamente no Império Romano a figura das duas pernas e pés da estátua em que foi representado; não só porque, assim como os pés da estátua sustentavam e tinham sobre si o peso e grandeza de toda ela, assim o Império Romano teve sobre si e em si o peso e grandeza de todos os outros impérios que nele se uniram e ajuntaram, mas porque o mesmo peso e grandeza, como acima vimos, foi causa de que o Império Romano se dividisse em dois impérios ou duas partes iguais do mesmo, com a qual divisão, pondo um pé no oriente outro no Ocidente, um em Roma outro em Constantinopla, ficaram verdadeiramente sendo estas duas partes do Império Romano como duas colunas naturais de ferro, sobre as quais toda a máquina daquele portentoso colosso se sustentava." (HdF:12)

Composto por "duas partes" iguais, em *posição* semelhante à dos joelhos e pés da estátua, é na forma metafórica de "duas colunas" que o Império se assemelha ao ferro da estátua do sonho profético. Vieira prossegue com a analogia ao considerar os dedos de barro segundo a *forma* (maiores, menores), *qualidade* (mais fortes, mais fracos), *número* (dez) e *posição* (ponta do pé, fim dos tempos):

"Mas não parava por aqui a propriedade da semelhança. Assim como, na divisão de uma e outra perna da estátua, se representava a divisão do império Romano nos dois impérios, assim os dez dedos, uns maiores outros menores, em que se dividiam, significavam dez reinos, em que a grandeza do mesmo Império Romano, na sua última declinação, se havia de dividir. Para cuja inteligência se deve notar que tudo o que hoje possuem os príncipes cristãos na Europa, e tudo o que na Europa, na África e na Ásia possui o Turco, são umas divisões ou retalhos do Império Romano, e as partes ou membros que aquele vastíssimo corpo na sua maior grandeza e potência se compunha, as quais lhe foram tirando as mesmas nações que ele tinha sujeitado, restituindo-se outra vez a sua primeira liberdade e soberania, como hoje estão, sem reconhecerem sujeição nem obediência alguma ao Império Romano.

Assim se dizia e escrevia [Perério, S. Hierónimo e 'todos os escritores eclesiásticos'] então, e assim o estamos vendo hoje, comprovando-se a verdade desta interpretação com a experiência e confirmando-se ser este o verdadeiro sentido da profecia com o cumprimento dela; porque se bem contarmos os reinos em que hoje está dividido ou despedaçado o que antigamente foi e se chamava Império Romano, acharemos pontualmente que são dez reinos: Portugal, Castela, França, Inglaterra, Suécia, Dinamarca, Moscóvia, Polónia e Estado ou Império Turco, e o mesmo Império Romano, que compreende Alemanha e Italia. E se uns reinos destes são maiores, outros menores, uns mais fortes outros menos, essa mesma é a propriedade dos dedos". (HdF:13-14)

Na consideração sobre a semelhança entre os pés da estátua do sonho e o Império Romano, Vieira procura demonstrar que a *mistura* do ferro e do barro era figura do que era o atual estado do Império Romano, em seus dias:

"diz Daniel que o barro dos pés da estátua significava a debilidade e a fraqueza a que o Império Romano, depois de tanta potência, havia de descair, principalmente em sua última idade e declinação, que é o estado em que o vemos. (...) Mas vindo às partes de barro: estas são (diz Daniel) aquelas províncias e nações que, sendo partes do antigo Império Romano, se desuniram e tiraram de sua sujeição, e formaram novos reinos. (...)

E porque não cuidasse alguém que a união que se perdeu pela separação das coroas se recuperou e supriu pela conjuração do sangue, casando os imperadores nas casas reais dos outros príncipes e os reis na dos imperadores, e sendo estes muitas vezes eleitos das mesmas famílias que do Império se apartaram, acode Daniel a esta objecção, dizendo: ... 'misturar-se-ão e ligar-se-ão no sangue... mas nem por isso se unirão nem ligarão entre si ... bem como o ferro se não pode unir nem ligar com o barro.' (...)

> Que imperador ou que rei houve na Cristandade há muitos anos que, se gota por gota lhe distinguirem o sangue, não tenha cada um dos outros príncipes quase iguais partes nele? E que guerras vimos ou sabemos entre estas coroas, em que o sangue que de uma e outra parte se defende, e ainda o que se derrama, não seja o mesmo? Tão misturado anda o sangue nestas últimas relíquias do Império Romano, mas tão resumido sempre, e por isso o mesmo império tão enfraquecido! (HdF:16-17)

Os impérios desunidos, "ainda que em si poderosos e fortes, e verdadeiramente se possam chamar partes de ferro", seriam as partes de barro da estátua, responsáveis por sua fragilidade: "Se este ferro se unira ao Império contra o Turco, fora ferro, mas, porque desune dele em tal ocasião e se converte contra Portugal, é barro" (HdF:19). Assim Vieira prova por um lado a verdade de sua interpretação da figura da estátua do sonho de Nabucodonosor e, de outro, prova o erro de Castela em insistir na guerra contra Portugal restaurado. A leitura das figuras e dos eventos é, portanto, figural e retórica: prova a verdade do discurso profético e de um modo de interpretação, e prova com o mesmo discurso a verdade de sua argumentação política.

Como prometido no *Livro Anteprimeiro*, Vieira narra em sua *História* não fatos "envoltos em alegorias", mas as alegorias desvendadas nos fatos: cita nomes, pessoas, lugares e acontecimentos, e infere da concordância entre figura e preenchimento o lugar da justa deliberação:

> "Que casa real há no Mundo mais ligada com a do Império, que ramo há que seja mais próprio daquele tronco, e que sangue mais repetidamente unido por multiplicados casamentos que o de Áustria e Castela? E que pessoa real há também em que mais apertadamente estejam atados estes vínculos e mais dobrados todos estes respeitos que na de El-Rei Filipe IV, primo do Imperador, cunhado do Imperador, genro do Imperador? Considere agora o mundo o estado em que o mesmo Imperador se achou no ano passado e em que se acha no presente, com os poderosos exércitos do Turco metidos dentro na Áustria, e quase, batendo às portas de Praga, corte do Império, os campos talados, as cidades destruídas, os homens bàrbaramente mortos a sangue-frio, as mulheres e meninos cativos e transmigrados para a Turquia, os templos e pessoas dedicadas ao templo em abomináveis sacrilégios profanados, e, depois de profanados, abrasados e feitos em cinzas; e neste mesmo tempo em que o ferro de Espanha se havia de unir todo ao ferro do Império, vemo-lo todo infelizmente convertido contra Portugal (...). Barro e barro quebradiço, foi o ano passado e, por mais que se mostre ou ameace ferro, barro há-de ser também no presente.

> Quanto melhor e mais católica acção fora (...) se o sangue espanhol, e tão valoroso, que de uma e outra parte se desperdiça, com lástima e lágrimas da Igreja, no campo de Portugal e Castela, se empregara com glória imortal de ambas as coroas em defesa da Fé, da Cristandade, da Religião, e da mesma cabeça dela, a quem tão de perto ameça este golpe! Mas quando todo o poder de Espanha se havia de achar unido contra o Turco em socorro de Alemanha e Itália, despovoam-se os presídios de Itália, levantam-se os de Alemanha e chamam-se todos a Castela contra Portugal, para que triunfem nas bandeiras otomanas as luas de Mafoma, e se conquistem e sejam vencidas nas portuguesas as chagas de Cristo!" (HdF:18-19)

O sangue misturado pelos casamentos das casas reais é o mesmo sangue enfraquecido e derramado no campo de batalha entre casas reais. Permitindo o avanço do Turco, Castela não pelejaria apenas contra Portugal, mas contra o império do próprio Cristo – que Vieira demonstrará estabelecido em Portugal a partir de outro sonho profético (o de Afonso Henriques) e confirmado por outro sonho profético (o que é narrado nas *Trovas* de Bandarra).

A sobreposição de figuras, de alegorias, de metáforas, de imagens ao mesmo tempo oníricas e proféticas é retoricamente ordenada para provar a iminência do Quinto Império do Mundo e sua instauração sob a "cabeça temporal" do monarca português. É um acúmulo significativo: diz Vieira, ao abrir seu comentário sobre a segunda profecia de Daniel, que "Não é cousa nova em Deus, quando revela cousas grandes, significar por repetidas visões o mesmo mistério e duplicar por diferentes figuras a mesma revelação." (HdF:22). A multiplicação e o acúmulo de figuras são, no discurso de Vieira, imitação do estilo e disposição de Deus, imitado no discurso humano que aspira revelar as verdades divinas escondidas na figuração dos acontecimentos.

Assim, Vieira também multiplica, em seu discurso, a ordem aguda de conceitos: aquela que os encontra na propriedade literal das palavras e discursos, em que se esconde a agudeza tropológica, "e abaixo desta, a alegórica: e mais abaixo ... a anagógica: de modo que em uma palavrinha haverá três conceitos, e em um conceito três metáforas" (Tesauro 1970:61). Essa operação produtora de conceitos é *engenhosa*, porque exige duas capacidades que distinguem o homem discreto: a perspicácia e a versatilidade:

> "A Perspicácia penetra as Circunstâncias menores e mais distantes de cada objeto, como Substância, Matéria, Forma, Acidente, Propriedade, Causas, Efeitos, Fins, Simpatias, o

Semelhante, o Contrário, o Igual, o Superior, o Inferior, os Sinais, os Nomes Próprios e os Equívocos: que se encontram enoveladas e escondidas em qualquer objeto (...) A Versatilidade confronta velozmente todas essas circunstâncias entre si, ou com o objeto: amarra-as ou divide-as, aumenta-as ou diminui, deduz uma da outra; e com maravilhosa destreza coloca uma no lugar da outra, como os jograis com os suas contas. E esta é a Metáfora, mãe das Poesias, dos Símbolos e das Empresas. E é o mais engenhoso aquele que pode conhecer e combinar as circunstâncias mais distantes" (Tesauro 1670:82).

Em sua multiplicação de metáforas, a agudeza resulta em um "*parlar figurato*": para além do estilo que pode ser, por exemplo, humilde ou elevado, ou sublime, neste modo de representação as imagens se constituem como definições e demonstrações figuradas. Desta forma, uma concepção absolutamente lógica do mundo – lógica porque investiga sobre as causas, as definições, sobre o que é próprio e o que é acidente no mundo sensível – se reveste de imagens reveladoras, que demonstram a razão do ser de cada coisa pela razão de sua forma. A lógica é utilizada, portanto como *fonte* de argumentos *figurados*, porque somente a partir de uma forma pode ser compreendido o seu desenho ou desígnio. Esse desenho, ou ordenamento de figuras é a articulação imagética em que a *inventio*, *dispositio* e *elocutio* se sobrepõem no discurso figurado.

Entre as muitas definições de *figura*, e do sentido histórico a ela atribuído desde Tertuliano (Auerbach 1997), a operação retórica de *figuração* na obra de Vieira tem um sentido decididamente amplo. Ela dá conta de uma série de significados, que vão desde a forma plástica, material, até o sentido figurado metafórico, e ao sentido misterioso da alegoria, como visto na interpretação da estátua do sonho de Nabucodonosor. Esta ampla consideração da dimensão figural já se encontra em Quintiliano:

"Há um dissenso considerável entre os autores a propósito de qual seja o significado do termo 'figura', de quantos sejam os seus gêneros, de qual seja a sua natureza, e de quantas sejam as suas espécies. É preciso, portanto, compreender antes de tudo o que se deve entender por figura. Ela é, de fato, definida de dois modos: em um, a figura é uma forma qualquer de pensamento, como acontece, por exemplo, com os corpos, que independentemente de sua composição, têm seguramente uma forma visível; no outro modo – aquele que é adequadamente chamado *schema* – significa uma mudança, no sentido ou na língua, efetuado segundo a razão, em relação ao modo comum e simples de expressão, assim como nós podemos estar sentados, deitados, voltados para trás. Portanto, quando um aluno usa sempre ou muito frequentemente os mesmos casos, os mesmos tempos, os

mesmos ritmos, ou ainda, os mesmos pés, dizemos que ele deve variar as figuras: dizendo isto, falamos como se cada discurso tivesse uma figura. (...) Por este motivo, segundo o sentido comum apresentado, não há nada que não seja figurado. (...) Mas se devem ser chamadas desse modo [figuras] certas formas exteriores e, certos modos de linguagem, será preciso que aqui se compreenda *schema* como aquilo que, partindo de uma maneira simples e comum de falar, sofre uma transformação no sentido poético ou retórico. (...) A figura é, portanto, uma forma de dizer modificada pela arte." (Quintiliano: 267-269)

Em seu discurso, Vieira não faz absolutamente distinção entre o sentido poético e o sentido retórico: a construção dos caracteres como *dramatis personae* de sua *História* (incluindo entre as personagens a si mesmo) visa tanto a revelação quanto a persuasão, em um mesmo sentido. Por exemplo, quando Vieira apresenta a empresa de sua *História* como "frágil barquinha" que avança com a luz de uma candeia, constrói uma metáfora que a aproxima da série de "instrumentos pequenos para grandes empresas" (que inclui Davi que vence o gigante Golias, o exército dos hebreus guiado por Gideão que vence os madianitas, os Portugueses que, semelhantes aos anteriores, venceram em Ourique e vencerão Castela e o Turco). Seu discurso é uma "barca" que conduz a um tempo novo, o tempo do Quinto Império, como a arca de Noé o conduziu ao tempo da Aliança; é uma barca que ultrapassa os horizontes do tempo conhecido, como as naus portuguesas que conquistaram o Novo Mundo, para além do espaço então conhecido. É, portanto, metáfora que se comunica, por seus atributos, com outras barcas "literais" e "figuradas" (e "fingidas", como Argos) ao longo da história. Do mesmo modo, a luz "natural" da razão ilumina como a luz da candeia, a luz "sobrenatural" das profecias e a luz da Graça: e todas elas autorizam um discurso que se diz iluminado, porque assim como a luz física, aquelas luzes metafóricas iluminam melhor os objetos mais próximos; portanto, a *clareza* do discurso sobre um objeto obscuro é qualidade que se comunica com outra circunstância do objeto: sua *situação* de vizinhança. A luz é, pois, o elemento de constituição de uma série de exemplos e figuras:

"Para ver com huma candea não basta só que a candea esteja acesa, he necessario também que a distancia seja proporcionada: *ut luceat omnibus qui in domo sunt*, disse Christo. Com uma candea póde-se ver o que ha em huma casa, mas não se póde ver o que ha em uma cidade. O grande precursor de Christo era *lucerna lucens et ardens*, e ainda que todos os outros profetas annunciárão a Christo, o Baptista mostrou-o melhor, porque era candea de mais perto. (...) As visões e revelações de Deos vèm-se melhor ao perto que ao longe. De longe vio Moysés a visão da çarça, e que disse? *Vadam et videbo visionem hanc magnam*:

> 'Irey e verey esta grande visão'. Estava vendo a visão e disse que a iria ver, porque vay muyta differença de ver as visões de Deos ao longe, ou vellas ao perto. (...) Se estamos mais perto dos futuros com igual luz (ainda que não seja igual vista) porque os não veremos melhor?" (LA:164-165)

São os atributos comuns e "enovelados" das imagens que, ao serem aproximados nas metáforas, acrescentam sentidos novos, às vezes contrários ao sentido literal (na forma do *equívoco*, por exemplo, como na fala de Juan de Palafox, comparado a Caifás no *Livro Anteprimeiro*, porque condena a restauração do reino português com as palavras que "provam" a verdade do *contrário* de seu discurso, na ordem figural[224]). Demonstrada pelo exemplo das Escrituras, e pelo cumprimento de suas figuras no tempo, a agudeza não é afetação, mas demonstração do "estylo de Deus".

A mesma agudeza é utilizada como argumento persuasivo. No capítulo VIII do *Livro Anteprimeiro*, Antônio Vieira se dirige ao rei de Castela, Felipe IV, para dissuadi-lo da guerra que travava contra Portugal. A *História do Futuro* era seu argumento: se o reino de Portugal estava destinado a ser a cabeça do Império de Cristo consumado na Terra, o derramamento de sangue

[224] Emanuele Tesauro apresenta a interpretação equívoca da blasfêmia em relação à disposição humana e em relação à disposição divina, quando "as mesmas vozes soam de modo diverso ao homem que a diz e a Deus que lhes dita. Aliás, de uma blasfêmia compõe uma argúcia santa, e divina. Com ânimo verdadeiramente perverso, o pontífice Caifás, para acalmar o tumulto popular vomitou a sentença parricida contra Cristo inocente: *Expedit ut unus homo moriatur, ne tota gens pereat*. EXPEDIT: assim requer a razão de Estado; UT UNUS HOMO: que um homem plebeu. MORIATUR: seja dado à morte. NE TOTA GENS PEREAT: para que não haja uma carnificina de cidadãos. Mas Deus metaforicamente as traduzia neste outro profético sentimento: EXPEDIT: assim requer a divina justiça. UT UNUS HOMO: que Cristo, que é o único que pode ser chamado de Homem. MORIATUR: seja sacrificado sobre a cruz. NE TOTA GENS PEREAT: para que todo o gênero humano seja salvo da danação. De modo que, a mesma sentença, para Caifás foi literal, para Deus foi simbólica; na boca humana é blasfêmia, no intelecto divino é oráculo. E o sacrílego sacerdote (...) com a mentira dizia a verdade." (Tesauro 1670:62). Vieira compara Juan de Palafox a Caifás por usar as palavras do próprio bispo para contradizer seus argumentos contra a legitimidade da coroa de D. João IV: "Verdadeyramente estas palavras do dito bispo Palafox – *cum esset pontifex anni illius* – me parecem dictadas por algum espirito e instincto superior, para que, sendo ditas (como as de Caiphas) com tão diverso e contrário intento, fossem verificadas no mesmo principe e no mesmo reyno que elle queria impugnar e destruir, e sua mesma accusação seja hum testemunho pulico e muy qualificado da justiça, e justificação de nossa causa. Se Palafox pede profecias, damos a Palafox profecias, e não profecias daquelle dia, como as de Samuel, senão de cento, de trezentos e de quinhentos annos antes, que são as mais qualificadas e livres de suspeyta, e que só podem ser dictadas e inspiradas por aquella Sabedoria Eterna a quem os futuros são presentes. E taes são as que pouco antes allegámos, porqeu as de Bandarra havia cem annos que estavão escritas; as de São Freu Gil, trezentos annos; e as de São Bernardo e delRey Dom Affonso Henriques, mais de quinhentos, e todas estas publicas, authenticas e justificadas com o testemunho universal do mundo, que as tinha visto e lido. Se Palafox pede que a profecia nao seja só huma, senão algumas, como as de Samuel forão tres, não só damos a Palafox tres profecias, senão trinta profecias, e três vezes trinta (...). Finalmente, se Palafox pede que as mesmas profecias sejão provadas e confirmadas com o successo, assim antes como depois de o rey ser eleyto e ungido, no allegado capitulo 60 se veráõ as mesmas profecias declaradas e ajustadas com o successo (...)" (LA: 138-139).

seria inútil. Demonstra com exemplos da história bíblica[225] que não há desonra em ceder diante da vontade de Deus: "Assim como o vassalo nunca póde perder a honra e reputação, senão ganhalla em obedecer ao rey, assim o rey nunca a póde perder em obedecer a Deos, senão ganhalla, asseguralla e accrescentalla muyto" (LA:149)

Perder, na ordem estabelecida pela Providência, é ganhar; o submeter-se é elevar-se: Vieira quer demonstrar que entregando o reino de Portugal, o rei de Castela não perde, mas ganha: "seria grande desgraça perder o Reyno eterno por hum temporal já perdido" (LA:151). Portanto, não é da perspectiva do tempo, mas da perspectiva da eternidade que perder é ganhar, e que a desonra é honra. Os valores são redesenhados pela teologia política, que não deixa de se ocupar dos assuntos tão elevados e dos problemas muito terrenos:

> "Felicidade he levar já abatida das contas, que se hão de dar a Deos, huma partida tão grossa como o Reyno de Portugal e suas conquistas; baste haver-se de dar a mesma conta de Ormus, de Ceylão, de Malaca e do Brasil, perdidos pela desattenção de ministros, ou pela tenção (que será peyor) de politicos. O tratado de huma boa e justa paz podia ser huma bulla de composição geral com que se levassem purgados todos estes encargos. Não queyraes levar sobre vós e deyxar sobre vossos filhos, por cima de tanto sangue derramado, o que ainda se póde derramar" (LA:152)

Desgastando com a guerra e com a intriga política o reino designado por Deus para ser a cabeça temporal de seu Império, ao rei de Castela não restaria que começar a reparar os erros cometidos em vista do necessário fim de sua vida terrena, e em vista do fim – como finalidade – da ação da Providência na história. Como último argumento, Vieira aproxima D. Felipe IV ao próprio Cristo:

> "Lembre-vos, Senhor, o signo debayxo de que nascestes, e seja este o ultimo suspiro do meu affecto: nascestes no dia em que morreo o Rey dos Reys, o Monarcha Supremo do mundo, para dar exemplo de morrer a principes. Ponde os olhos neste soberano Exemplar, e firmay o titulo de Rey com o de Catholico, pois sempre prezastes mais o de Catholico que o de Rey. Seja parte do sacrificio a repartição das vestiduras: leve embora a tunica aquelle a quem cabe em sorte, e faça-se tudo diante de vossos olhos, antes que o fecheis. Se vos parecer amargo este trago, gostay o fel e não o passeis da boca; com esta obra tão consummada podereis

[225] Vieira cita, entre os monarcas e reis que cederam à vontade de Deus, o Faraó, Isboseth e as onze tribos e Roboão: "se o Roboão de Israel se contenta com que lhe tirem dez partes do reyno e lhe deyxem huma, (...) porque se não contentará o Roboão de Hespanha, quando lhe tire o mesmo Dono hum reyno, se lhe deixou dez?(LA:150)

> entregar a alma segura nas mãos do Padre, que he Rey e Senhor, o que só importa. Com huma inclinação da cabeça podeis deyxar pacificado o mundo. Deyxay a paz por herança a vossa esposa; esta será a mayor prenda do vosso amor, este o trofeo mayor de nossas vitorias." (LA:152)

O rei de Castela é rei, semelhante em condição a Cristo, Rei dos Reis: o exemplo de Cristo foi o sacrifício pelo seu reino, o sacrifício de D. Felipe IV seria igualmente sacrifício pelo reino – não só o seu, de Castela, evitando os danos e males de uma guerra empreendida contra a vontade de Deus, mas também o reino de Cristo consumado na Terra. Vieira une os dois reis pelo tempo – o dia do nascimento de um e o dia da morte do outro – como signo do vínculo que os une no acontecimento e no significado de um mesmo gesto: Cristo salvou o mundo quando inclinou sua cabeça e se entregou à morte, e D. Felipe IV, inclinando a cabeça, poderia conceder a Portugal (e ao mundo, como corpo místico) a paz.

No entanto, a analogia só tem sentido se Portugal for reconhecido como reino eleito por Deus como cabeça temporal do Quinto Império de Cristo. E o que Antônio Vieira se propõe a fazer em sua *História do Futuro* é demonstrar que os acontecimentos confirmam essa eleição profetizada em uma sequência de *sonhos*, que se inicia com o sonho de Nabucodonosor, passa pelo sonho de Daniel, e se completa com os sonhos de D. Afonso Henriques e de Bandarra.

Sonho e Reconhecimento

A excelência da sabedoria (como revelação) através do sonho – ou seja, no momento em que se dorme e não se vigia – também não é uma contradição nesta ordem de significação, em que "a sabedoria deste mundo é loucura diante de Deus" (I Cor 3, 18). O sonho como meio privilegiado de revelação é, no discurso de Vieira, uma das instâncias de inversão do sentido do sono e da vigília: "Já que o Evangelho manda vigiar, e Xavier se nos representa sempre dormindo, o sono, e os sonhos de Xavier sejam a prova da sua vigilância." (Sermões XIII: 41). E Vieira, agudo, faz "da difficuldade resolução" também em sua *História do Futuro*.

É com uma sequência de sonhos que Vieira prova a verdade de sua *História*: os sonhos bíblicos de Nabucodonosor e Daniel, o sonho histórico de Afonso Henriques, o sonho poético de Bandarra – sonhos proféticos que aguardariam a plena confirmação de sua verdade nos

acontecimentos e sua demonstração nas palavras de um intérprete, que é o próprio Vieira[226]. O argumento que utiliza é o fato de tais profecias estarem já cumpridas em parte e, para prová-lo, Vieira utiliza em relação às figuras dos sonhos o mesmo modo de interpretação que aplica às figuras das Escrituras e da história. É o tempo, portanto, que demonstra o valor profético das imagens oníricas.

Segundo o estudo de Luís Filipe Silvério Lima (2005), os sonhos proféticos contaram com grande prestígio durante o século XVII em Portugal, provavelmente por corroborarem o projeto de construção da identidade nacional. Não se trataria de um fenômeno isolado[227], mas de um fenômeno que, segundo o autor, "assumiu um papel central nas formulações político-providencialistas que organizaram e justificaram a ideia de reino e nação portuguesa" e que se transformou "em um dos fundamentos para explicar e justificar a especificidade portuguesa diante das nações cristãs". A *História do Futuro* de Antônio Vieira é exemplo de representação em que os sonhos ocupam um lugar central, em seu papel profético e político: o principal argumento da eleição do reino de Portugal como cabeça temporal do Quinto Império é justamente uma sequência de sonhos proféticos, narrados no capítulo IV do *Livro Anteprimeiro*:

> "Antes do nascimento de Portugal, appareceo o mesmo Christo a ElRey (que ainda não o era) Dom Affonso Henriques, e lhe revelou como era servido de o fazer rey e a Portugal reyno; a vitoria que lhe avia de dar em batalha tão duvidosa, e as armas de tantas glorias com que o queria singularizar entre todos os reynos do mundo. E o embayxador e interprete deste e de outros futuros, que depois se víram cumpridos, foy aquelle velho desconhecido e retirado do mundo, o Ermitão do campo de Ourique; para que conhecesse e não pudesse negar Portugal que devia a Deos a vitoria e a coroa, e que era todo seu desde seu nascimento.
>
> Antes de sua resurreyção, que todos vimos tambem, foy revelado o sucesso della com todas suas circunstancias, não havendo quem ignorasse ou quem não tivesse lido que no anno de quarenta se havia de levantar em Portugal hum rey novo e que se havia de chamar João. E o

[226] "Os futuros portentosos do mundo e Portugal, de que ha de tratar a nossa Historia, muytos annos ha que estão sonhados, como os de Faraó, e escritos como os de Balthazar; mas não houve até agora nem Joseph que interpretasse os sonhos, nem Daniel que construisse as escrituras; e isto he o que eu começo a fazer, com a graça daquelle Senhor que sempre se serve de instrumentos pequenos em cousas grandes, para que conheça o mundo e Portugal, com os olhos sempre no Ceo e em Deos, que tudo são effeytos do seu poder e conselhos da sua Providencia." (LA:91)

[227] "Na Inglaterra revolucionária e puritana, tem-se o exemplo dos 'Homens da Quinta Monarquia" e suas ideias de uma nova igreja, a partir da interpretação da visão do sonho das bestas de Daniel. Na Holanda, o rabino de Amsterdã, Menasseh Ben Israel, interpretou o sonho da estátua de Nabucodonosor e previu a vinda do messias e a instalação da Quinta Monarquia para 1666. Na França, Luís XIV (como Nabucodonosor e o faraó de José) anunciou em uma gazeta que recompensaria quem lhe interpretasse um sonho." (Lima 2010: 16-17).

interprete deste futuro, que parecia tão impossivel, e de tantos outros que logo se cumpríram e vão cumprindo, foy outro sugeyto humilde, também retirado do mundo, posto que cá entre nós muyto conhecido nelle: aquelle official de Trancoso, que sem saber ler nem escrever, fez escritos prodigiosos destas maravilhas; para que conhecesse outra vez Portugal que a Deos, e não a outrem, devia a restitiuição da coroa, que havia sessenta annos lhe cahíra da cabeça, ou lhe fora arrancada della.

Antes das glorias de Portugal, que he o tempo futuro, e muytos centos e ainda milhares de annos antes (como depois mostraremos), também está revelado este terceyro e mais felice estado do nosso Reyno, e revelados juntamente tambem os meyos e instrumentos prodigiosos por onde ha de subir e ser levantado ao cume mais alto e sublime de toda a felicidade humana. E o interprete deste ultimo e glorioso estado de Portugal, já tenho dito quem he e quam indigno de o ser, e por isso muy proporcionado (segundo o estylo de Deos) para tão grande e difficultosa empreza; para que até por esta cincunstancia conheção os Portuguezes que a mesma mão omnipotente que ha vinte e quatro annos conserva e defende tão constante e vitoriosamente o Reyno de Portugal, he a que o ha de levantar e sublimar (poderá ser que em muyto menos annos) ao estado felicissimo e glorioso que lhe está prometido." (LA:91-92)

Vieira utiliza a tópica da desproporção entre a grandeza das obras e a dos instrumentos, a desproporção entre as ações e seus agentes, e a tópica do possível e impossível para evidenciar a ação prodigiosa da Providência com o discurso do tempo: são os *acontecimentos no tempo* as provas da verdade daquelas profecias oníricas. A fragmentação do Império Romano prova, para Vieira, a verdade do sonho de Nabucodonosor; a vitória em Ourique e a expansão do império marítimo português provam a verdade do sonho de Afonso Henriques; a Restauração em 1640 por D. João IV prova a verdade dos "sonhos" das *Trovas* de Bandarra[228].

A eleição de Portugal no sonho de Dom Afonso Henriques e os sonhos de Bandarra são interpretados nos modos literal e figural no capítulo VIII do *Livro Anteprimeiro*. O capítulo é longo,

[228] Vieira apresenta apenas alguns trechos das *Trovas* nos *Livro Anteprimeiro*, e inclui o que fala do "rei levantado" nos anos quarenta: "Já se cerrão os quarenta, /que se emmenta /por hum Doutor já passado. /O Rey novo he levantado, já assoma sua bandeyra /contra a Gripha parideyra, / que taes prados tem gastado" (LA:142) Na carta "Esperanças de Portugal" Vieira faz uma leitura das trovas no sentido de demonstrar que D. João IV (e não D. Sebastião) é o Encoberto que cumprirá as profecias de Bandarra; na Representação Primeira ele procurará provar que teve razões suficientes para crer no dom profético de Bandarra. No tratado Clavis Prophetarum não se encontram referências a Bandarra, mas é preciso lembrar que se trata de um texto posterior às censuras do Santo Ofício, e que, de qualquer forma, a "cabeça" do império temporal de Cristo na Terra não passa a outro reino ou rei: a questão "em que pessoa" foi retirada, censurada ou não escrita.

e nele Vieira confronta o discurso divino – literalmente, a promessa de Cristo ao rei – com o "discurso humano" (no sentido de razão humana), e prova a verdade do primeiro com o discurso do tempo (o decurso dos acontecimentos) apresentado no capítulo anterior. Vieira reproduz a promessa de Cristo, e a traduz: "Eu sou o fundador e destruidor dos reynos e dos imperios; e quero em ti e em teus descendentes fundar hum Imperio para mim, pelo qual meu nome seja levado ás nações estranhas." (LA:146) [229]. O império fundado era o Português, logo, nele ficaria também estabelecido o Império de Cristo:

> "Se Deos he o monarcha supremo e universal, que funda e desfaz os reynos e os imperios e, com tão especial solemnidade, fundou por sua propria pessoa nos Reys Portuguezes o de Portugal, quem haverá – que não seja o proprio Deos – que possa desfazer e dissipar? Ponderem-se muyto aquellas tres clausulas: *in te –; mihi –; stabilire*. Se Deos o fundou em nós (*in te*), quem o póde arrancar de nós? Se Deos o quiz para si (*mihi*), como póde ser de outrem? E se Deos prometteo de o estabelecer (*stabilire*), como o podem os homens arruinar? Acabem de conhecer os que se prezão de conhecer a Deos que são homens, e tenhão-se só por homens, por racionaes e por conselheyros os que seguirem os dictames deste conhecimento." (LA:146)

Este argumento responde à questão "em que reino" se instauraria o Quinto Império profetizado no sonho de Nabucodonosor. A vitória e o reino profetizados já se tinham cumprido, a missão ainda estava por cumprir-se: levar o nome de Cristo às nações estranhas e estender por todo o mundo o Império de Cristo, a pedra do sonho bíblico. Vieira anunciava o seu tempo como o tempo do *cumprimento* dessas profecias e do *reconhecimento* de sua verdade. Ou seja: Vieira procura demonstrar que os sonhos que cita não são sonhos quaisquer, mas sonhos proféticos, e que o cumprimento daquelas profecias era o seu próprio tempo.

Colocando Deus como adversário de Castela na guerra da Restauração, Vieira enumera episódios históricos em que a inesperada vitória dos portugueses seria a demonstração do quão prodigiosa era a intervenção providencial de Deus nos acontecimentos:

> Porque pudérão os Portuguezes romper os claustros impenetráveis do Oceano, e conquistárão nas outras tres partes do mundo (sendo hum reyno tão pequeno) tantas, tão

[229] Em lugar algum Vieira contesta a credibilidade da versão alcobacense da narrativa do Campo de Ourique. Segundo a pesquisa de Ana Paula Torres Megiani (2003: 87-108), a vitória no campo de batalha tem diversos testemunhos, mas o sonho e a aparição de Cristo só passam a integrar a crônica a partir dos testemunhos do século XV em diante, confirmada e repetida na iconografia do episódio produzida a partir de então (Cf. a iconografia do milagre de Ourique em Lima 2010).

> novas e tão poderosas nações, senão porque estava escrito? Porque, estando sugeytos a Castella e debayxo de seus presidios, sacudírão tão feliz e animosamente o jugo, e em hum dia restaurárão sua liberdade em Portugal, na Africa, na Asia e na America, senão porque estava escrito? Porque hontem, na memoravel batalha do Cano, com partido tão desigual, rompèrão hum tão luzido e poderoso exercito, formado mais de capitães que de soldados, e escalárão com tanta facilidade aquellas montanhas ou muralhas da natureza, a que seu general chamava "Castellos de Milão", senão porque estava escrito? Pois se a conservação, a liberdade, a perpetuidade, as vitorias e outros mayores triunfos estão também escritos – e escritos com as mesmas letras e dictados pelo mesmo Espírito –, que esperança ou que desesperação he pertender conquistar Portugal? Oh, acabe de entender Castella quem defende Portugal e contra quem peleja. Com muy desigual inimigo se toma quem quer guerrear contra Deos." (LA:144)

Se a vitória fosse a de um reino forte, ela seria a consequência lógica e esperada dos acontecimentos; sendo Portugal um reino pequeno e mais fraco, somente com a ajuda providencial de Deus a vitória poderia ser assegurada – assim como aconteceu com o exército de D. Afonso Henriques contra os mouros, assim como aconteceu na vitória do exército de Gedeão contra os madianitas, assim como foi a vitória de Davi contra Golias, assim como foi a libertação do povo de Israel do Egito. Semelhantes porque mais fracos, semelhantes porque mais fortes com a "firmeza da palavra de Deos" (LA:143):

> "Dizem as fabulas (com significação não fabulosa, senão verdadeyra) que, quando Páris houve de ferir mortalmente o impenetrável corpo de Achilles, unio o deos Apollo a mão de Páris com a sua, e ambas juntas disparárão a setta fatal. Comparado o braço de Páris com o de Aquilles – mão por mão, e braço por braço –, mais forte he o de Achilles; mas comparado o de Achilles com o de Páris, acompanhado do de Apollo, mais forte he o de Páris" (LA:144)

É a Providência divina que torna proporcionado o desproporcional, e que dá sentido a um discurso que, "humana ou gentilicamente considerado, e não entrando na conta desta arithmetica o poder e a assistencia de Deos, tinha muy forçosa consequencia e, antes da experiencia, muy difficultosa solução" (LA:124). Assim Portugal, "reyno menor e dividido em todas as partes do mundo", teve forças para resistir à Holanda, o que "as forças juntas de ambas as coroas [Portugal e Castela] não puderam fazer (LA:121):

> "Aquelle fatal Pernambuco, sobre que tantas armadas se perdèrão e se perdèrão tantos generaes, por não quererem aceytar a empreza sem competente exercito, que discurso

podia imaginar que, sem exercito e sem armada, se restaurasse? E só com a vista fantastica de huma frota mercantil se rendeo Pernambuco em cinco dias, tendo-se conquistado pelos Holandezes com tanto sangue em dez annos, e conservando-se vinte e quatro. Menos esperava o discurso que se conquistasse Angola com tão desigual poder enviado a tão differente fim, e conquistou-se com tudo aquella tão importante parte da Africa contra todo o discurso e antes de toda a esperança. (...) Quem nestes dous successos não reconhecer a força do braço de Deos, duvidar-se póde se o conhece. Assim assiste a Portugal, dentro e fóra, ao perto e ao longe aquelle Supremo Senhor que está em toda a parte e que em todas as do mundo o plantou e quer conservar." (LA:122)

Vieira opõe a esperança do discurso humano (como razão humana) à esperança do discurso divino, como razão misteriosa, "porque os homens discorrem com a razão, e Deos obra sobre ella" (LA: 121). Tudo o que necessariamente deve acontecer "está escrito" – nas Escrituras e na eternidade – para que, ao suceder, seja reconhecido como obra de Deus, e não do acaso ou obra da "humana industria". No discurso de Vieira, é essa misteriosa escritura que revela necessário o que parece contingente, que revela possível o que parece impossível. E o que é figurado como antítese no discurso humano é harmônico e belo no discurso divino, como diz Santo Agostinho[230]. É dessa perspectiva prodigiosa que ressurreição de D. João IV pode ser verossímil, provada na carta "Esperanças de Portugal" com o discurso da profecia e dos acontecimentos, ou a instauração do Quinto Império sob a regência temporal de um monarca considerado incapaz. Vieira diz que "He natureza isto, e não milagre, da palavra e promessas divinas" (LA:121) porque a própria natureza é obra divina, e é racional a obra do Verbo que nela inscreve a imagem de sua própria razão[231].

No *Livro Anteprimeiro* e nos capítulos redigidos da *História do Futuro* Vieira não deixa claro o nome do imperador temporal profetizado. Tudo quadrava perfeitamente até a morte de D. João

[230] "*Sicut ergo ista contraria contrariis opposita sermonis pulchritudinem reddunt: ita quadam on verborum, sed rerum eloquentia contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur*." (Santo Agostinho, *De Civ. Dei* 1,18).

[231] No Sermão do Santíssimo Sacramento de 1645 Antônio Vieira diz que "Milagres feitos devagar são obras da natureza: obras da natureza feitas depressa são milagres" (Sermões I:165). O milagre não é compreendido, portanto, como suspensão de uma ordem racional, mas como revelação de uma ordem racional superior que não é plenamente conhecida. Não há oposição entre razão e fé, mas uma relação de necessidade: sem a fé não se chega à razão plena. A razão perfeita é a razão de Deus, "Criador do Céu e da Terra", que "com perpétua razão" governa o mundo, como diz o canto de Boécio na *Consolação da Filosofia*, citado por Vieira na *Chave dos Profetas* (Livro I, p. 383). A razão humana, de qualquer forma, é compreendida como efeito da razão de Deus, como o diz São Tomás de Aquino: "essa luz da razão, pela qual os princípios vêm a ser conhecidos, foi colocada dentro de nós por Deus, cuja luz resulta ser, em nós, como uma certa semelhança da verdade incriada. Por isso, dado que todo ensinamento humano pode ser eficaz apenas em virtude daquela luz, é evidente que só Deus é aquele que ensina interiormente e principalmente." (Aquino, *De Veritate*: 879)

IV, porque as *Trovas* de Bandarra o diziam: "Saya, saya esse Infante/ bem andante! / O seu nome he Dom João." (LA:134). Esse era um dos argumentos mais fortes em relação ao cumprimento das promessas de Bandarra: ao restaurar o reino de Portugal em dezembro, quando "se cerrão os quarenta", por ser um rei "levantado" chamado João – "as profecias o disserão, e os olhos o vírão" (LA: 134). No *Livro Anteprimeiro* Vieira diz que deixará as provas da verdade do caráter profético das *Trovas* – "circunstancias miudas e particulares" – para o capítulo 60 do mesmo livro, que não chega a ser escrito. São as *Trovas* que confirmariam as circunstâncias históricas do cumprimento das profecias: a revelação do lugar (Portugal), do tempo (década de 1660) da pessoa (o rei português) e das circunstâncias em que o Império profetizado encontraria seu preenchimento ou cumprimento. Foi justamente a interpretação dessas trovas como verdadeira profecia o motivo formal pelo qual Vieira foi levado ao Tribunal da Inquisição[232].

Em sua leitura das *Trovas*, Antônio Vieira utiliza o mesmo modo de interpretação dos textos sagrados – a interpretação literal e a interpretação figural –, tomando das mesmas *Trovas* a sua justificativa. Cita um trecho delas em que um velho pergunta a Bandarra se ele acreditava no Deus Uno:

> "Eu quisera-lhe responder
> E tocar-lhe com a Lei,
> Porém nisto acordei
> E tomei grande prazer.
> E depois de acordado
> Fui ver as Escrituras,
> e achei muitas pinturas,
> E o sonho afigurado;
> Em Esdras o vi pintado,
> E também em Isaías.
> Que nos mostra nestes dias
> Sair o povo cerrado;
> O qual logo fui buscar
> Gog, Magog e Ezequiel,

[232] "Foi-lhe dito [no 2º Exame] que sendo o papel acima confrontado, e lido, que ele declarante mandou do Maranhão ao Bispo do Japão, visto e qualificado por pessoas doutas e de são consciência, e que para isso tinham legítima, e superior jurisdição, o censuraram não só por temerário, escandaloso, injurioso, e sacrílego, mas também por ofensivo *piarum aurium*, errôneo, e sapiente a heresia" (*Autos*: 78).

As edomas de Daniel

e comecei de as olhar." (*Autos*:53-54)

O sonho de Bandarra, cantado nas *Trovas*, é confrontado com o texto da Bíblia: assim como Afonso Henriques antevê sua vitória na vitória de Gideão, Bandarra antevê o Quinto Império em Isaías e Daniel. Vieira traça um fio que amarra os dois sonhos – o de Afonso Henriques e o de Bandarra – ao sonho de Daniel: as figuras dos sonhos seriam todas proféticas, *pinturas* dos acontecimentos futuros.

Mais uma vez, a metáfora é motivada: os sonhos são *pinturas* como o é a "impossível pintura" da *História do Futuro*: antes dos originais, "retrata as cópias": narra o que *é* em potência para que venha a ser em ato, elencando as prefigurações como provas da verdade daquela narrativa. São figuras retoricamente e teologicamente ordenadas a partir dos princípios de analogia, semelhança e proporção, que revelam ao juízo a imagem da razão de Deus impressa no mundo desde a Criação. Desta perspectiva escolástica, não é possível conhecer Deus, mas é possível *re*conhecer sua presença no ordenamento de sua obra[233]. Esse ordenamento é reconhecível porque é anunciado na *forma* da profecia e *encontrado* na *forma* dos acontecimentos, de modo que, como já disse João Adolfo Hansen,

> "toda a história é figura incluída no tempo definido como ente criado por analogia com Deus. Nele, os eventos da história assemelham-se e opõem-se diferencialmente segundo as duas operações analógicas complementares referidas: *distribuição* e *hierarquização*. Por uma delas, todas as diferenças temporais dos eventos narrados nos Testamentos (...) são remetidas à Identidade do conceito Indeterminado de Deus posto como sua determinação substancial, primeira e lógica. Pela outra operação, a única Coisa que se repete sempre idêntica a Si mesma no tempo é Deus, sendo sempre figurado como Ser exterior a todo o tempo, a todo o conceito e a toda a figuração. No discurso, é irrepresentável e, sendo efetuado como o termo lógico da relação de analogia, a sua Identidade é o termo sempre proporcionado a acontecimentos formalmente diferentes. (...) Assim, todos os tempos prefiguram o Eterno, como tipo ou sombra, e, em todos eles, o eterno é atual, como Luz e protótipo." (Hansen 2013: 46-47)

[233] Diz Santo Agostinho na *Cidade de Deus* que a *recta eruditio* do Povo de Deus, assim como aquela do homem singular, progrediu através dos tempos, como no passar da idade, de modo que das coisas temporais se reconhecessem as eternas, e das coisas visíveis se conhecessem as invisíveis (*De Civ. Dei* 10, 14). Do mesmo modo, São Tomás de Aquino diz que "'As coisas invisíveis de Deus se vêem através do conhecimento intelectivo das coisas que foram feitas', como está dito no capítulo 1 da Carta aos Romanos" (Aquino, *Sulla Verità*, 795).

Nesta modalidade de leitura (trata-se de uma leitura porque os seres no tempo são tomados como *signos*, *imagens* ou *figuras* de um discurso), a *forma* material não coincide com a *essência* da coisa, mas é seu princípio como forma inteligível, o meio que conduz ao reconhecimento da essência supra-sensível não-apreensível materialmente nas coisas. Escolasticamente, conhecer não é apreender as formas do mundo, mas reconhecer seu princípio:

> "dos sinais sensíveis que são recebidos pela potência sensitiva, o intelecto assume os significados inteligíveis, de que se serve para produzir em si mesmo a ciência: de fato, a causa eficiente próxima não são os sinais, mas a razão que vai dos princípos às conclusões." (Aquino, *Sulla Verità*, 879)

Portanto, o conhecimento dos significados inteligíveis parte das coisas, palavras e acontecimentos, mas não corresponde à sua presença particular na mente, e sim à sua *imagem*, que permite que coisas, palavras e acontecimentos sejam considerados em seus princípios e fins, de modo semelhante àquele pelo qual Deus conhece tudo: não enquanto uma existência no tempo, mas enquanto ideias em seu Intelecto[234]. Logo, todo o conhecimento é transcendente: está além das coisas, que têm um sentido superior à sua sucessão no tempo. Segundo a Bíblia, o princípio de todo o universo criado é o Verbo, e seu fim é o mesmo Verbo. Assim, também o conhecimento da história não está no conhecimento da série dos acontecimentos, mas no reconhecimento de seu *sentido*, ou o fim para que foram ordenados no tempo. Para Vieira, como para Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino, o ordenamento do universo é providencial, como ordem para um fim, e a Providência que governa o mundo

> "assemelha-se à providência econômica com a qual alguém governa a própria família ou à providência política, pela qual alguém governa uma cidade ou um reino, mediante a qual um ordena os outros para uma finalidade" (Aquino, *Sulla Verità*, 417)

É pela forma que as figuras se aproximam, e o que revelam é a *sombra* do termo lógico que as articula – Deus, o *Logos*. Revelam um ordenamento para um fim: são retóricas, teológicas e

[234] Diz Santo Agostinho que Deus não conhece passando o pensamento de um objeto a outro, mas conhece sem mudança o que já é na eternidade; "não conhece de uma maneira com a vista e de outra com a inteligência porque não é formado de corpo e alma, e não conhece de modo diverso antes, no presente e mais tarde. O seu conhecimento dos três tempos, ou seja, presente, passado e futuro, não se dá, como a nossa, em uma multiplicidade, porque Nele não há nem o devir nem sombra de sucessão no tempo. O Seu conhecimento não passa de pensamento em pensamento, porque em sua intuição imaterial são presentes, juntos, todos os objetos que conhece." (Agostinho, De Civ. Dei 11, 21). Vieira diz o mesmo no Livro Anteprimeiro: "Como Deos por natureza seja eterno, he excellencia gloriosa, não tanto de sua sabedoria quanto de sua eternidade, que todos os futuros lhe sejão presentes. O homem, filho do tempo, reparte com o mesmo tempo ou o seu saber, ou a sua ignorancia: do presente sabe pouco, do passado menos, do futuro nada" (LA: 67).

teleológicas. E sendo o ordenamento do poder temporal também uma figura do ordenamento segundo a proporcionalidade e a hierarquia desde a Criação do mundo, quando Deus criou o mundo e submeteu-o à dominação do homem, criado à sua "imagem e semelhança", as figuras do tempo são também de ordem política, porque dizem respeito à legitimidade do ordenamento do poder. A perfeição do corpo místico é, já para Santo Agostinho, a perfeita coincidência entre a Cidade Terrena (o ordenamento da vida humana "segundo a carne", em dimensão humana) e a Cidade de Deus (o ordenamento da vida humana "segundo o Espírito", conforme a razão de Deus).[235] A busca *cristã* da verdade é, portanto, especulativa e prática, dialética e retórica: é a busca da verdade e a *reforma* da própria vida. A reta eleição é, para Santo Inácio de Loyola, a adequação da vontade do homem à vontade de Deus: dar à vida a forma do Bem, "como o barro nas mãos do oleiro". O mesmo propósito é enunciado no Livro Anteprimeiro, quando Vieira diz que se dispõe a escrever

[235] *De Civ. Dei* 14, 4. Na concepção teológica de Igreja como corpo místico de Cristo, é no tempo que esse corpo deve "crescer" e buscar a perfeição de seu Exemplar. A perfeição do reino como corpo místico é aquela em que cada parte cumpre o fim para que foi criada; como as diferentes partes do corpo são distintas e ordenadas organicamente e hierarquicamente para um fim: a cabeça governa, a mão trabalha. Portanto, a diferença hierárquica entre nobreza, clero, povo, e entre homens livres e escravos é teologicamente justificada. A hierarquia dos estados do reino como partes de um corpo, como Vieira lê nos pés da estátua do sonho de Nabucodonosor é a mesma representada no Sermão de Santo Antônio, de 1642, em que Vieira compara os três estados que formam o Reino ao "sal da terra", definindo sua hierarquia substancial: "Não é necessária filosofia para saber que um indivíduo não pode ter duas essências. Pois, se os apóstolos eram homens, se eram indivíduos da natureza humana, como lhes diz Cristo que são sal: *Vos estis sal*? Alta doutrina de estado. Quis nos ensinar Cristo, Senhor nosso, que pelas conveniências do bem comum se hão de transformar os homens, e que hão de deixar de ser o que são por natureza, para serem o que devem ser por obrigação. Por isso, tendo Cristo constituído aos apóstolos ministros da redenção e conservadores do mundo, não os considera sal por semelhança, senão sal por realidade: *Vos estis sal* – por que o ofício há-se de transformar em natureza, a obrigação há-se de converter em essência, e devem os homens deixar de ser o que são, para chegarem a ser o que devem. (...) A mesma formação do sal nos porá em prática esta doutrina. Aristóteles e Plínio reconhecem na composição do sal o elemento da água e do fogo: Sal est igneae et aqueae naturae, continens duo elementa, ignem et aquam - diz Plínio. - A glosa ordinária, e S. Cromácio, acrescentam o terceiro elemento do ar - prova seja a grande umidade deste misto - e diz assim S. Cromácio: *Natura salis per aquam, per calorem solis, per flatum venti constat, et ex eo quod fuit, in alteram speciem commutatur*: A matéria, ou natureza do sal, são três elementos transformados, os quais, tendo sido fogo, ar e água, se uniram em uma diferente espécie, e se converteram em sal. - Grande exemplo da nossa doutrina! Assim como o sal é uma junta de três elementos, fogo, ar e água, assim a república é uma união de três estados, eclesiástico, nobreza e povo, O elemento do fogo representa o estado eclesiástico, elemento mais levantado que todos, mais chegado ao céu e apartado da terra; elemento a quem todos os outros sustentam, isento ele de sustentar a ninguém. O elemento do ar representa o estado da nobreza, não por ser a esfera da vaidade, mas por ser o elemento da respiração, porque os fidalgos de Portugal foram o instrumento felicíssimo por que respiramos, devendo este reino eternamente à resolução de sua nobreza os alentos com que vive, os espíritos com que se sustenta.
Finalmente, o elemento da água representa o estado do povo: - Aquae sunt populi - diz um texto do Apocalipse - e não como dizem os críticos, por ser elemento inquieto e indômito, que à variedade de qualquer vento se muda, mas por servir o mar de muitos e mui proveitosos usos à terra, conservando os comércios, enriquecendo as cidades, sendo o melhor vizinho que a natureza deu às que amou mais. Estes são os elementos de que se compõe a república." (Sermões VII: 161-163)

> "todos aquelles fins que sabemos teve a Providencia divina em diversos tempos, lugares e nações... para que estes secretos do seu occulto juizo e conselho se descubrissem e publicassem ao mundo, e em todo ele produzissem proporcionadamente os effeytos de mudança, melhoria e reformação, a que são encaminhados e dirigidos." (LA:89).

O percurso do conhecimento (e do reconhecimento) na representação de Vieira passa por uma concepção de *forma* como princípio da essência das coisas e via para o conhecimento de sua verdade[236], como ordem providencial para um fim. Essa concepção de conhecimento e de forma conduz a uma série de consequências que justificam o lugar dos sonhos dentro da retórica providencialista de Vieira. A primeira é a semelhança entre instrumentos: os sonhos proféticos não são pensamentos, como atos humanos e voluntários, mas concebidos como efeitos de um ordenamento divino das imagens na alma[237]. Recorrente na história da Salvação, a ocorrência de um sonho profético inscreve o momento histórico do sonho no longo discurso da Revelação[238]. Por isso Vieira diz que a *História do Futuro* pode ser chamada de "livro santo".

A segunda consequência é que o uso político dos sonhos proféticos é em tudo coerente com a dimensão política que eles tiveram na mesma história da Salvação: o sonho de José anunciava o poder que ele alcançaria no Egito depois de ser vendido por seus irmãos, os sonhos de Nabucodonosor e Daniel anunciavam a sucessão de impérios do mundo; assim os sonhos de Afonso Henriques e de Bandarra. Na diferença histórica dos eventos que não se repetem, encontra-se a semelhança formal e lógica de um mesmo princípio: o princípio da Revelação.

A terceira consequência dessa concepção de forma como meio para o conhecimento da verdade (pelo *re*conhecimento de seu princípio) conduz a uma concepção de imagem fudamental

---

[236] Vieira segue a hierarquia tomista dos seres, em que a forma precede a matéria, e por essa razão pode ser considerada como forma espiritual (ou, nas palavras de Zuccari, *disegno interno*): "Ora, a definição, ao enunciar o que uma coisa é, significa aquilo pelo qual uma coisa se estabelece no seu gênero ou espécie própria. De onde o termo "essência" ter sido substituído pelos filósofos pelo de 'quididade'. É o que o Filósofo frequentemente denomina '*quod quid erat esse*', que quer dizer, o que faz com que uma coisa seja aquilo que é. Também se lhe chama 'forma', pelo facto de que pela forma se significa a verdade de cada coisa, conforme diz Avicena no II livro da sua *Metafísica*." (Aquino, *O ente e a essência*: 71-72)

[237] Como diz Daniel na narrativa que Vieira reproduz na *História do Futuro*, "só o Deus verdadeiro, a quem ele servia e que fora o autor daquele sonho, o podia revelar e a significação dele" (HdF: 8).

[238] Utilizo aqui o conceito de Revelação na acepção que Joseph Ratzinger encontra na obra de São Boaventura: não como um objeto de conhecimento (materialmente, as Sagradas Escrituras), mas como uma ação: "o termo define o ato pelo qual Deus se mostra, não o resultado objetivo desse ato. Por essa razão, do conceito de Revelação participa sempre aquele que a recebe: onde a Revelação não é percebida, não ocorre nenhuma revelação" (Ratzinger 1997: 72-74). É nesse sentido que ela não é "*sola Scriptura*", como "um meteorito precipitado sobre a Terra, que jaz em algum lugar como uma massa rochosa da qual se podem retirar amostras e analisá-las [com o método histórico-crítico]". O lugar da Revelação, portanto, não estaria no que é reconhecido ou no sujeito que reconhece, mas no próprio ato de ver e reconhecer. Vieira insiste neste aspecto para justificar a sua visão do futuro como obra da Graça.

para a compreensão da representação de Vieira (que pode talvez ser estendida às práticas de representação jesuíticas de seu tempo, de um modo geral): a concepção de imagem – espiritual, verbal, visual – como lugar privilegiado do reconhecimento. Nela, o visível é linguagem, signo do invisível. [239]

A existência das coisas na alma como conceitos (que são a imagem das coisas que se reconhecem pela semelhança) conduz a uma equivalência do saber daquilo que é passado, do que é presente e do que é futuro na mente humana, em que tudo se conhece a partir de sua *imagem* e *semelhança*. A distensão agostiniana da alma em memória, atenção e esperança é a definição do lugar de existência do que é inteligível. Se a verdade do que é conhecido corresponde à adequação da coisa a dois intelectos (o intelecto humano e o intelecto divino), o conhecimento da verdade de uma coisa ou acontecimento é o reconhecimento de seu princípio (ideia, forma) e de seu fim. Escolasticamente, a ideia no Intelecto divino já contém o seu desígnio – o fim para que cada coisa foi criada –, que para o intelecto humano é revelado apenas no tempo. Esse é o olhar que Vieira lança sobre o tempo: ele não se detém na sucessão dos acontecimentos, mas procura compreender seu ordenamento a partir do princípio da semelhança: na diferença dos tempos, Vieira examina a semelhança das figuras, e representa, em seu discurso também figurado, o artifício de uma história que contém seu fim inscrito em sua forma, desde o seu princípio no Verbo criador.

Dessa perspectiva, torna-se compreensível o confronto de figuras poéticas, oníricas e históricas numa mesma ordem de representação: sendo providencial a Escritura Sagrada e a escritura do mundo, compreender o sentido dos acontecimentos significa, para Vieira, compreender a origem e principalmente o fim da história: seu *desenho*, e seu desígnio.

[239] São Tomás de Aquino explica, no entanto, que a forma intelectual não corresponde à essência da coisa, mas à semelhança dela: "não é necessário que a forma, a qual é o princípio do ser da coisa, seja [também] princípio do conhecimento da coisa segundo sua essência, mas o é apenas segundo a sua semelhança. De fato, na alma não há a forma, pela qual a pedra existe, mas a sua semelhança" (Aquino, *Sulla Verità*, 665). A forma pela qual a pedra (e tudo) existe é a idéia presente no Intelecto divino.

Desenho e desígnio

Tratados sobre a representação pictórica e plástica como o de Zuccari (*L'Idea de' Pittori, Scultori ed Architetti del Cavalier Federigo Zuccaro*, impressa em Turim em 1607) apresentam uma concepção de imagem de fundamento teológico, semelhante ao fundamento da representação de Vieira. Segundo ela, Deus, que é causa suprema de todas as coisas,

> "conhece todas as coisas já feitas, que faz, que fará e que pode fazer com um só olhar, e este conceito, no qual tudo entende, é a mesma substância sua, pois que n'Ele não há e não pode haver acidente, sendo ato puríssimo; por sua bondade, e para mostrar em um retrato miniatura a excelência de sua arte divina, tendo criado o homem à sua imagem e semelhança, quanto à alma, dando-lhe substância imaterial, incorruptível, e as potências do intelecto, e da vontade, com as quais superasse, e se assenhorasse de todas as demais criaturas no Mundo, exceto o Anjo, e fosse quase um segundo Deus, quis ainda dar-lhe a faculdade de formar em si mesmo um Desenho interno intelectivo, de modo que por meio dele conhecesse todas as criaturas, e formasse em si mesmo um novo Mundo (...); Mas o homem, ao formar este Desenho interno é muito diferente de Deus, porque onde Deus tem um só Desenho, completíssimo em sua substância, que compreende todas as coisas, o qual não difere d'Ele, o homem em si mesmo forma vários desenhos, conforme são distintas as coisas que ele compreende. (...)
>
> Este *Disegno umano* interno se chama objeto atual, e imaterial, de uma ou mais formas expressas da coisa designada; donde por conselho dos mais doutos, chamei-o no livro da Academia de Roma, *Centelha Divina*, porque o homem, ao formar este *Desenho interno*, assemelha-se a Deus que produz em si mesmo o seu conceito inteno (...). Chamei-o também *Luz do Intelecto*, e causa da inteligência e das operações humanas." (Zuccari 1768: 18-19)

O desenho é definido por Zuccari como uma *forma espiritual* que representa a própria coisa: "não é matéria, não é corpo, não é acidente, mas é forma, ideia, ordem, regra, termo, ou objeto do intelecto, no qual são expressas as coisas entendidas". O reconhecimento da forma é, assim, o modo de conhecimento da coisa[240]. Zuccari define adiante o *juízo* como *espírito formativo*: o desenho externo (forma das representações) é seu efeito, e a verdade da

[240] Zuccari parece propor em termos de representação pictórica e plástica conceitos escolásticos como o de *forma* e de *luz divina* como princípio da razão humana. São Tomás de Aquino afirma que "uma tal luz da razão, mediante a qual tais princípios são percebidos por nós, foi colocada em nós por Deus, cuja luz resulta ser em nós algo como uma certa semelhança da verdade incriada." (Aquino, *De Veritate*: 879)

representação está na correspondência de sua forma ao *disegno interno umano* e ao intelecto divino, seu princípio e modelo[241].

Antônio Vieira se refere várias vezes ao "pincel" de sua *História*, e utiliza a mesma concepção teológica de *ideia* para justificar a consumação do Reino de Cristo não só como reino espiritual como também reino temporal, na Terra[242]:

> "Porventura ofende a Deus, em quanto Deus, o ser senhor e criador de todas as cousas corporais, e o ter em sua própria essência eminentemente as ideias de todas elas?" (HdF: 64)

> "A Adão deu Deus o império universal do Mundo com sujeição e obediência a todas as criaturas dele, só por ser feito a sua imagem e semelhança (...). Como negaria logo Deus este mesmo poder, não digo já aquele segundo Adão que veio restaurar as ruínas do primeiro, senão àquele que é imagem e retrato perfeitíssimo de sua substância: *Ipse est enim imago Patris et figura substantiae ejus*?" (HdF: 142-143)

É, portanto, a partir de conceitos teológicos que Antônio Vieira organiza toda a figuração de seu discurso como *disegno esterno*, "pintura" da obra da Criação como revelação de seu ordenamento, provando "demonstrativamente a causa pelos efeitos, a potência pelos actos, a jurisdição pelo exercício, e o direito (do modo que pode ser) pela posse" (HdF:147). Dessa especulação sobre a causa, sobre a potência, sobre o "exercício" e o "direito" resulta uma teologia política na qual os acontecimentos mais terrenos se encontram com as profecias mais elevadas. Assim, a pregação do Deus único e do Evangelho por toda a Terra, profetizados no Antigo e Novo Testamentos, encontra seu cumprimento em instrumentos conduzidos providencialmente – ainda que pelo vício ou humana inclinação:

> "Desta inclinação [cobiça e amor às riquezas] dos Judeus se serviu a Providência divina para os levar suavemente às terras e regiões mais remotas, e os introduzir e misturar com todas as nações, metendo-lhes em casa, sem uns nem outros o pretenderem, as drogas do Céu

[241] "Há três formas de *Desenho externo* ... um se chama *Desenho natural* exemplar, produzido pela Natureza, e depois imitado pela arte ... outro se chama *Desenho artificial* exemplar do artifício humano, com o qual formamos várias invenções, e conceitos históricos, e poéticos. O terceiro será chamado de *Desenho artificial*, mas fantástico." (Zuccari 1768: 72).

[242] Vieira defende a tese de que o Reino de Cristo será espiritual e temporal conjuntamente, sendo o domínio temporal o "domínio soberano e supremo sobre todos os homens, sobre todos os reis, sobre todas as cousas criadas, com poder de dispor delas a seu arbítrio, dando e tirando reinos, fazendo e desfazendo leis, castigando e premiando, com jurisdição tão própria e directa sobre todo o Mundo como a que os reis particulares têm sobre seus vassalos e reinos, antes com muito maior, mais perfeito e mais excelente domínio, não dependente como eles das criaturas, mas absoluto soberano, sublime e independente de todos". (HdF: 64-65)

entre as mercadorias da Terra. Cuidava Benjamin que só levava trigo no seu saco, e levava nele o trigo e mais o cálix de José." (HdF:102)

"Quando os deuses de Tróia passaram a Itália, Anquises levava os deuses na mão, e Eneias levava às costas a Anquises. Os pregadores levam a Fé aos reinos estranhos, e o comércio leva às costas os pregadores". (HdF:103)

No *Livro Anteprimeiro*, Vieira comenta o cântico de Habacuc (cap. 3) como visão profética do Império de Cristo, que "triunfou, em hum dia, da morte, do Demonio e do peccado, e depois, em varios tempos, foy triunfando da idolatria e gentilidade conforme a dispensação da sua Providencia" (LA: 239). Segundo ele, a "parte maritima" de tal triunfo pertence aos portugueses, "por meyo de cuja navegação e prégação sugeytou Christo á obediencia de seu Imperio tantas gentes de ambos os mundos" (LA:240) A imagem poética da profecia é então confrontada com a narração figurada dos feitos dos portugueses:

"Os Portuguezes forão aquelles cavalleyros a quem Christo abrio o primeyro caminho pelo mar: *viam fecisti in mari equis tuis*; os Portuguezes aquelles cavalleyros que pizárão as ondas do mar, como os cavallos pizão o lodo da terra: *in luto aquarum multarum*; e as náos dos Portuguezes aquellas carroças que levárão pelo mar a Fé e a salvação: *et quadrigae tuae salvatio*. E a primeyra empreza e vitoria desta cavallaria de Christo foy a sugeyção do mesmo mar bravo, soberbo, furioso e indomito que ou Christo lhe sugeytou a elles, ou elles o sugeytárão tambem a Christo, para que o reconhecesse e adorasse. (...) Esta foy a primeyra vitoria de Christo, e este da sua cavallaria o primeyro triunfo.

(...) Dizer o profeta que Christo havia de abrir caminho no mar á sua Cavallaria e que a empreza desta Cavallaria havia de ser a salvação das almas, não só tem a fermosura da metafora, senão a propriedade do caso e a verdade da historia e cumprimento da profecia; pois verdadeyramente esta admiravel empreza não foy obra de outro principe senão de hum que era propriamente administrador e governador da Ordem da Cavallaria de Christo [o Infante Dom Henrique], e feyta não com outras despezas senão com as rendas e thesouros da mesma Cavallaria, e serviços e merecimentos proprios della.

E porque o mayor ministro do Euangelho que se embarcou nas carroças desta Cavallaria para levar a salvação ás terras e gentes que ella descubrio e conquistou, foy o grande Apostolo da India, São Francisco Xavier (cujos primeyros trabalhos forão os da navegação da costa de Africa e prégação da fé em Moçambique), he cousa memoravel e muyto digna de se referir neste lugar que também elle foy Cavalleyro da mesma ordem." (LA: 240-241)

As razões humanas são confrontadas com a razão profética por meio das metáforas: a cavalaria poética do cântico é a cavalaria histórica instituída por D. Dinis na luta contra os infiéis, os cavalos cavalgam o mar como o fazem as naus da mesma cavalaria, levam o apóstolo das Índias para sujeitar gentios e infiéis. Adiante Vieira diz a razão de sua representação: "para confirmação de tudo isto e para que os Portuguezes conheção quanto devem a Deos pelos escolher para instrumentos de obras tão admiráveis". (LA: 242)

A *História do Futuro* é, como seu texto diz, um retrato: retrato de "morte-cor", construído a partir de camadas de significação que, em seu acúmulo, compõem o retrato dos portugueses, para que se reconheçam como povo eleito; o retrato do mundo, para que ele se reconheça como obra de Deus; o retrato do próprio Vieira, para que sua história seja digna de fé. A construção, como visto, é figural: o lugar de cada coisa e cada pessoa no mundo, e de cada acontecimento no tempo, é revelado a partir do reconhecimento de uma semelhança entre as Escrituras e os acontecimentos; é uma ordem e um desígnio o que a *História do Futuro* representa, e seu fim é justamente fazer com que a obra de Deus alcance a perfeição com a adesão das vontades. O retrato que Vieira constrói é, portanto, meio artístico de persuasão. É nesse sentido que a retórica de Vieira não pode absolutamente ser dissociada da metafísica cristã: ela é o código organizador de uma forma de *compreender* o mundo, visando não a superficialidade das coisas e acontecimentos, mas seu sentido superior em um ordenamento. Compreender o mundo significa compreender, sobretudo, o lugar de cada coisa, cada pessoa – e cada reino – num ordenamento que revela a Razão eterna inscrita em seu princípio e em seu fim.

Capítulo 5

Memória, entendimento, vontade: história, razão, retórica

Construída como representação de um ordenamento divino de figuras no tempo, a *História do Futuro* de Vieira apresenta-se como *retrato*, no qual a história narrada compõe o que o autor propõe como a "figura do mundo"[243]. A preocupação daquela *História* não é a de recompor o passado, mas de encontrar nele os sinais deixados pela Providência para compreender o *sentido* do presente, do passado e do futuro como distensão do universo criado: como diz Vieira em um dos sermões da Primeira Dominga do Advento (*Sermões* I: 107), não existe o "passado" da perspectiva da escatologia católica, porque são os pecados ou boas obras permanentemente presentes no momento do juízo, e o futuro é inscrito em cada ser a partir de suas obras, boas ou más. No discurso de Vieira, a ordem temporal é diversa da ordem da eternidade:

> "*Caelum et terra transibunt*; e sobre a conta que depois promete há-de tomar a todo o gênero humano, cai a segunda: *Verba autem mea non transibunt*. Estes são os dois maiores portentos, que no theatro universal do Juízo verão n'aquele dia homens e anjos. Ali se verá o princípio do mundo junto com o fim, e o fim junto com o princípio, em tudo o que não há-de passar. (...) Se olharmos para todas as coisas quantas houve, há e há-de haver no mundo, então se verá, que todas passaram, *transibunt*. Mas se olharmos para essas mesmas coisas, as quaes como resuscitadas com o genero humano hão-de ser citadas com ele para aparecer em Juízo; então se verá também e com maior assombro, que nenhuma d'elas passou, *non transibunt*." (Sermões I:108)

Neste aspecto Vieira reafirma Santo Agostinho, tanto no que diz respeito à sua concepção de tempo quanto no que diz respeito ao livre-arbítrio. Santo Agostinho afirma que Deus conhece todas as coisas – as presentes, as passadas e as futuras – como presentes em sua sabedoria (*De Trinitate* 15,7,13). Comparando a sabedoria humana à divina, Santo Agostinho faz uma consideração importante no que diz respeito a esta concepção teológica de tempo:

> "Quando prevemos alguns pensamentos futuros com maior clareza e certeza, como próximos à sua realização, isto devemos à ação da memória (quando somos capazes de fazê-lo na medida de nossa capacidade), memória que parece dizer respeito às coisas passadas, e

[243] "Por isso a essas mesmas coisas não lhes chamou o Oraculo do terceiro céo [São Paulo] coisas, senão apparencias, e ao mundo não lhe chamou mundo, senão figura do mundo: *Praeterit enim figura hujus mundi*." (Sermões I: 110)

não àquelas futuras. É fácil fazermos uma tal experiência nos discursos ou cantos, dos quais podemos recitar de memória a sequência de frases. De fato, se não víssemos antecipadamente com o pensamento aquilo que segue, certamente não diríamos nada; todavia, o que faz com que vejamos antecipadamente não é a previsão, mas a memória. Pois até que não se acabe de falar ou cantar, não dizemos nada que não tenha sido previsto e considerado antes." (Agostinho, *De Trinitate*: 15,7,13)

A *História do Futuro* pode ser considerada como essa memória, da perspectiva da eternidade: a de um discurso que é proferido no tempo, e que revela, de modo enigmático, seu Criador. Não é um discurso qualquer, nem um tempo qualquer: é o tempo que corresponde à "duração do mundo" (Vieira, *Sermões* I:81), e é o mesmo mundo um *espelho* pelo qual é possível chegar-se ao conhecimento do Criador (Agostinho, *De Trinitate*: 15,1 e 8). Também não se trata de um espelho qualquer: é um espelho pelo qual não se vêem as coisas, mas *imagens em enigma:*

"O Apóstolo diz: *Videmus nunc per speculum in aenigmate* [I Cor 13,12] Portanto, parece-me que se com a palavra *espelho* o Apóstolo quis dizer *imagem*, com a palavra *enigma*, embora tenha significado de *semelhança*, ele quis dizer também uma semelhança osbcura e difícil de atingir." (*De Trinitate* 15, 9, 15)

Como diz Santo Agostinho, se as imagens fossem claras, bastaria vê-las[244]; mas a sabedoria é imaterial, "uma luz na qual se vê aquilo que não se vê com os olhos da carne." Portanto, não basta haver coisas: é preciso haver luz, para que haja entendimento. E o entendimento verdadeiro, segundo esta doutrina, é alcançado somente quando o homem se assemelha a Deus, passando "de uma forma obscura a uma forma luminosa" (*De Trinitate* 15,8). É essa transformação do homem – iluminado pela luz da Graça – o fim para que ele foi criado: assemelhar-se, "de forma em forma", "de glória em glória", ao seu Criador.

Quanto ao caráter *enigmático* das imagens, este diz respeito, segundo Santo Agostinho, a toda exegese das Escrituras e da própria história dos acontecimentos (*De Trinitate* 15,9). É por isso que quem não conhece as "letras" e os "modos de elocução que os gregos chamam de *tropos*" não poderia chegar à compreensão dessa "visão" em *enigma*, definido como um tipo particular de *alegoria*:

[244] Antônio Vieira também comenta esse caráter enigmático das Escrituras no Sermão de Quarta Feira de Cinza de 1673: "A lingua de Deus não a entendem bem os homens, porque póde ter muitos sentidos. E que importa que tenha eu palavra de Deus, e que a palavra de Deus seja certa, se o sentido da mesma palavra de Deus póde ser incerto, como aqui foi?" (Sermões II: 208).

> "De fato, falamos mais frequentemente de *schemata* que de *figuras*, e mais de *tropos* que de *modos de elocução*. (...) Alguns de nossos intérpretes, para evitarem a palavra grega, traduzem a passagem na qual o Apóstolo diz: *Quae sunt in alegoria* ['Estas coisas são ditas alegoricamente'], com esta circunlocução: *Quae sunt aliud ex alio significantia* ['Estas coisas significam uma coisa a partir de outra']. Ora, este tropo, ou seja, a alegoria, constitui-se de muitas espécies, entre as quais encontramos aquela que se chama enigma. Por isto, como todo cavalo é animal, mas nem todo animal é cavalo, assim todo enigma é alegoria, mas nem toda alegoria é enigma. (...) Para explicá-lo em poucas palavras, o enigma é uma alegoria obscura, como esta: 'A sanguessuga tem três filhas' [Prov 30,15], e outras deste gênero. Todavia, quando o Apóstolo fala de alegoria, ele não a localiza nas palavras, mas em um fato, no fato no qual mostra que os dois filhos de Abraão, um da escrava, o outro da mulher livre [Gal 4,22-24] (não se tratava de palavras, mas também de um fato) devem significar os dois Testamentos [*duo Testamenta intellegenda monstravit*]; este fato, antes da explicação, permaneceu obscuro." (*De Trinitate* 15, 9, 15)

É esta concepção de tempo e de decurso histórico como *discurso* que orientam a *História do Futuro* de Vieira, e que fazem dela um artefato literário no qual a retórica – das palavras e das imagens – é teologicamente articulada. Nela encontram-se duas ordens discursivas que se revelam mutuamente como *allegoria in verbis* e *allegoria in factis*[245], pelas quais as Escrituras são confirmadas nos acontecimentos e os acontecimentos são reconhecidos como uma *forma* da Revelação. O conhecimento é, portanto, não a constatação do sensível, mas a *interpretação* do sensível iluminado pela centelha divina presente no ser humano. É assim que o "homem interior" compreende quem é Deus, por meio dos sentidos: Deus é invisível, mas compreensível a partir do universo criado. É por um confronto, portanto, que o conhecimento da Verdade é atingível: o confronto entre as coisas criadas ("voz recebida do exterior") com a verdade que se encontra em seu interior (Agostinho, *Confessioni*, X, p.266).

Esse confronto – de coisas, de discursos e de imagens – é levado às últimas consequências na espiritualidade e nas representações jesuíticas do século XVII[246], e nisto a *História do Futuro* se mostra discurso jesuítico por antonomásia: não um "monstro", mas literal aplicação da concepção católica de *ser*, de *tempo* e de *arbítrio*. Como retrato que antecede no tempo o seu 'original', a

[245] Para um aprofundamento da concepção escolástica do *signo* e da *alegoria*, cf. os artigos de Armand Strubel, "*Allegoria in factis* et *allegoria in verbis*" (1975) e Johan Chydenius "La théorie du symbolisme médiéval" (1975) in *Poetique* 23 (1975).

[246] Embora este trabalho seja monográfico, é importante notar que as principais doutrinas de representação artística e política produzidas na Europa caólica no século XVII tiveram autores ou jesuítas, ou de formação jesuítica.

História de Vieira pretende figurar o estado de perfeição para que o mundo foi criado, e seu sentido retórico é o da persuasão: persuadir o mundo a preencher aquela figura.

Vê-se que o livre-arbítrio e a hierarquia escolástica de seres e causas tem peso decisivo nesta concepção de tempo: o devir do mundo não é apenas necessidade, mas também contingência: tudo tem como causa primeira Deus, mas Deus não é a causa imediata de tudo, como se lê no *De Veritate* de São Tomás de Aquino:

> "a vontade divina não impõe a necessidade a todas as coisas. A razão disso é atribuída por alguns ao fato de que, sendo a vontade a causa primeira de todas as coisas, ela produz alguns efeitos por meio de causas segundas, que são contingentes e podem faltar. Portanto, o efeito é consequência da contingência da causa próxima, mas não da necessidade da causa primeira. (...) Não se diz que alguns efeitos divinos sejam contingentes apenas pela contingência das causas segundas, mas sim pela disposição da vontade divina, que provê às coisas sua ordem"." (Aquino, *Sulla Verità*: 1555)

Da importância atribuída às causas segundas nesta concepção teológica dos seres e de seu ordenamento no mundo segundo uma disposição de princípio metafísico, a doutrina jesuítica (acho que é possível particularizá-la neste aspecto *ativo* e *temporal*) ensina que é preciso *reconhecer* a vontade de Deus por meio dos sinais deixados pela Providência, e conformar-se a ela *agindo* segundo o seu desígnio. A conversão da vontade no sentido desse desígnio é, jesuíticamente, um ato *controlado* de vontade.

Portanto, o esforço empreendido na conversão individual é o de compreender o desígnio divino e conformar-se a ele, como concordância entre desígnio e criatura (assitida pela Providência)[247]. A luz da Graça que aconselha o intelecto a escolher o Bem opõe-se às paixões "desordenadas" (aquelas que se voltam para o bem temporal): a Cidade de Deus segue leis diferentes daquelas da Cidade Terrena. A instauração da Cidade de Deus *na* Cidade Terrena é, para Santo Agostinho e para a Igreja católica, o fim para que o mundo foi criado – convicção que por séculos foi utilizada para justificar guerras, invasões e sujeição de povos não-católicos. A Companhia de Jesus tem origem nesse movimento de expansão do catolicismo e dos impérios católicos, e Antônio Vieira é agente desse movimento como missionário, pregador e diplomata. É

[247] Inácio de Loyola abre seus *Exercícios Espirituais* declarando justamente o fim para que o homem e o mundo foram criados: "O homem é criado para louvar, reverenciar e servir a Deus nosso Senhor, e assim salvar a sua alma, e as outras coisas sobre a face da Terra são criadas para o homem, e para que o ajudem a alcançar o fim para que foi criado" (Loyola, EE: 23).

no espírito expansionista da Companhia de Jesus que seu discurso é construído: como instrumento de conversão das almas e ação deliberada nos negócios terrenos.

Não cabe aqui comentar a ação jesuítica na construção dos impérios ultramarinos e na política das cortes européias; o que pretendo é examinar o modo jesuítico de conceber a memória, o entendimento e a vontade, e demonstrar que a *História do Futuro* pode ser lida como instrumento daquela construção e daquela política expansionista a partir de um modo de compreensão do mundo e dos acontecimentos que se tornou praticamente ilegível a partir de fins do século XVIII. É o próprio Inácio de Loyola (1491-1556), fundador da Companhia de Jesus, que apresenta em suas cartas e nos *Exercícios Espirituais* os princípios desse modo de ver e interferir no mundo.

Ordem e sujeição, teologia e política

Os exercícios espirituais são uma prática iniciatória, regular e não-exclusiva dos padres da Companhia de Jesus, regulada por uma espécie de modelo-manual: a própria experiência espiritual de Inácio de Loyola, fundador da ordem. Os *Ejercicios Espirituales* foram difundidos como as anotações dessa experiência particular de meditação sobre passagens da Bíblia unidas a exercícios de imaginação e experiências afetivas, que teriam conduzido Loyola à conversão e à fundação da ordem dos jesuítas.

No livro dos *Exercícios Espirituais*, logo depois da oração "*Anima Christi*", Inácio de Loyola deixou instruções gerais para a prática dos exercícios – as "Anotações". A partir delas é possível compreender o que seu autor entendia por "operações espirituais": o exame de consciência, a meditação e a contemplação (ambas consistem de exercícios de imaginação), a oração. Os exercícios espirituais tinham como finalidade atingir dois efeitos: o primeiro é a *disposição dos afetos* na alma do praticante de modo ordenado, para buscar a vontade divina em relação à segunda finalidade: *a disposição da própria vida* "para a saúde da alma e para sua salvação". Tratam-se de dois modos de disposição: um em relação à vida interior, que compreende os afetos e a inteligência do praticante, o outro em relação à vida exterior, que compreende suas ações. Dos exercícios deveriam resultar, portanto, um modo de compreender o lugar e a finalidade de cada coisa no mundo, e um modo de agir para conformar o mundo àquilo que se compreendia como a vontade do próprio Cristo.

Loyola apresenta seus *Exercícios* como uma técnica, que não determinaria um ponto de chegada (embora os exercícios visem a total adesão à doutrina cristã), mas que teria o objetivo de dar instruções de como atingir esse ponto de chegada. Eles constituem uma coleção de lugares imaginários, percorríveis espiritualmente por qualquer pessoa, aplicáveis a diferentes situações particulares e adaptáveis a condições e exigências particulares. É uma sequência de "atos do intelecto que raciocina" e "atos da vontade que movem os afetos" (EE:54). Como exercício de *reconhecimento* da vontade divina no tempo, os exercícios dariam conta das três faculdades da alma: a memória, o entendimento e a vontade, como meditação sobre o passado, meditação sobre o presente, e deliberação sobre o futuro. O ápice – e o fim – dos exercícios espirituais é a *eleição*: o momento de escolha deliberada do Bem como um projeto de vida. É nesse sentido que os exercícios terminam na vida, quando esta representa o cumprimento de seu desígnio.

É a fé numa ordem divina para cada vida e para cada coisa, e a convicção de que essa ordem pode ser *conhecida* e *escolhida* que regem a prática dos exercícios espirituais. O princípio dos exercícios é, em termos afetivos, a indiferença e a sujeição: indiferença em relação aos afetos desordenados (que conduziriam a ação humana para um fim diferente daquele para que cada pessoa foi criada por Deus) e sujeição à vontade não própria, mas de Deus[248]. A sujeição não é compreendida como derrota ou renúncia à vida, mas como uma *concordância* da própria vontade com a vontade divina, que estabelece um lugar e um papel para cada ser humano no mundo[249].

Na carta "Aos irmãos de Portugal", com data de 26 de março de 1553, Inácio de Loyola expõe o princípio da obediência como sujeição ao Bem:

> "Por isso, desejaria que todos vos exercitásseis em reconhecer em qualquer Superior a Cristo Senhor nosso, e reverenciar nele sua divina Majestade, com toda a devoção. Isto vos parecerá menos novo, se considerardes que S. Paulo, mesmo aos superiores temporais e gentios, manda obedecer como a Cristo, de quem desce todo o poder ordenado, como escreve aos Efésios: *Obedecei aos vossos senhores temporais com temor e tremor e com singelo coração, como a Cristo, não os servindo só na sua presença, como quem quer*

[248] Logo depois das "Anotações", lê-se com destaque a finalidade dos exercícios: "EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS para vencer a si mesmo e ordenar a própria vida, sem se determinar por qualquer afeto que seja desordenado." (Loyola EE:21)

[249] Segundo esta lógica, o jesuíta não deve renunciar à vida temporal, mas descobrir o melhor modo de usá-la para atingir seu fim, como diz Inácio de Loyola em carta aos irmãos de Coimbra: "Embora seja o alvo de todos os nossos institutos de vida religiosa, contudo Deus chamou-nos a este, onde, não por meio de uma direcção geral, mas pondo nisso todos os exercícios da vossa vida, haveis de fazer de vós mesmos um contínuo sacrifício à glória de Deus e à salvação dos próximos, cooperando nela, não só com o exemplo, orações e desejos, mas também com outros meios exteriores com que a divina Providência ordenou nos ajudássemos uns aos outros." (Loyola 2006: 123)

comprazer a homens; antes, como servos de Cristo, que fazem nisso a vontade de Deus de coração e com boa vontade, como quem serve ao Senhor e não aos homens (Ef 6,5)". (Loyola, Cartas: 203)

Na mesma carta, Inácio de Loyola exorta à sujeição hierárquica como ordenamento determinado pelo próprio Cristo, ordenamento que em sua elaboração jurídica é traduzido no pacto de sujeição (pelo qual o rei, que é a cabeça do reino, deve ser por sua vez sujeito a Cristo). Giovanni Botero, em seu tratado que teve grande difusão nas cortes católicas no século XVII (*Della Ragion di Stato*, 1589) já destacava o lugar da religião nos governos, sem a qual "qualquer outro fundamento do Estado vacila":

> "entre todas as leis, não há nenhuma mais favorável aos Príncipes que a Cristã, porque ela submete a estes não só os corpos e os bens dos súbditos, como convém, mas também as almas e as consciências; e vincula não só as mãos, mas também os sentimentos e os pensamentos; e quer que se obedeça a Príncipes imoderados assim como a moderados e que se suporte seja o que for para não perturbar a paz. E não há coisa alguma que possa desobrigar o súbdito da obediência devida ao Príncipe, a não ser o que for contra a lei da natureza e de Deus" (Botero 1992:70)

É a partir de conceitos teológicos como o de *Providência* que até a imoderação do rei poderia ser justificada (como no caso exposto por Vieira no tratado *Clavis Prophetarum*, em que as amantes estrangeiras do rei Salomão prefiguravam os povos da gentilidade que seriam trazidos à fé cristã[250]) e que a lógica humana poderia ser desenganada. É esse tipo de razão que orienta, no

[250] "Finalmente, temos representado o Reino de Cristo no reino de Salomão, o qual, pelo nome, sabedoria, vasto poder, construção do templo e majestade e opulência régias, de tal modo foi uma clara e patente figura de Cristo que muitos, contra os quais escreveram Justino, no *Diálogo contra Trifão*, e Santo Ambrósio (*Apologia 1 de David*) e Santo Agostinho (*lib 7 de Civitate, cap. 8*), deslumbrados diante de tamanho esplendor, acreditaram que fosse o próprio Messias. Mas que melhor defesa contra estes adoradores de Salomão do que o próprio Salomão, o qual, desfigurado com tão numerosas infâmias, não apenas obscureceu o prestígio e majestade do nome, mas perdeu a consciência, corrompeu a natureza e quase extinguiu em si a própria figura humana? Todavia, é mister advertir e prestar suma atenção (para de uma vez me prevenir em relação ao que se dirá depois) a que por este motivo não deve pensar-se que Salomão deixou de ser figura de Cristo. E até no seu caso, quanto mais se apartou do protótipo, tanto mais se aproximou do tipo, porquanto, quando perdeu [10] a semelhança moral, aumentou a semelhança de tipo. Diz a Sagrada Escritura: "O rei Salomão muito amou inúmeras mulheres estrangeiras" (3 Rs 11), mas, pelo facto de ter amado perdidamente e em excesso mulheres estrangeiras, prefigurou a imensidão do amor divino, abrasado no qual Cristo uniu a Si, através da fé e da caridade, para núpcias imortais, povos estranhos à fé. Razão pela qual Santo Agostinho escreveu: "Não me ocorre tão-pouco um bem de que possa ser símbolo, ao menos alegoricamente, esta deplorável submersão de Salomão no vício. A menos que alguém diga que as mulheres estrangeiras, em cujo amor se abrasara, são símbolos das igrejas eleitas dos pagãos" [nota: Livro 22, c. 88*, contra Fausto*]. Estas as palavras de Santo Agostinho, que, como é seu costume, comedidamente duvida, ao tempo que vai afirmando. O mesmo santo reiterou isto no capítulo 8 do Livro 17 da *Cidade de Deus*, ao escrever: "Salomão através da sombra prenunciava, mas não mostrava, o Cristo que havia de vir". Ou seja, não O mostrava nas obras, porque eram torpes, mas prenunciava-O na

Livro Anteprimeiro, a exortação que Vieira faz ao rei de Castela, Felipe IV, para que desista da reconquista de Portugal, utilizando um argumento teológico-político: se a vontade de Deus é expressa nos acontecimentos que cumprem as profecias do Império de Cristo consumado na Terra, lutar contra Potugal é o mesmo que lutar contra o próprio Cristo (LA, cap. VIII). É a sujeição à vontade divina o argumento usado por Vieira para justificar o que segundo o "discurso humano" seria uma derrota militar e política de Castela:

> "Não duvido (nem alguem póde duvidar) da fé, religião e piedade Hespanhola que, se o seu catholico principe e seus mayores conselhos se acabassem de persuadir que Deos tinha decretado a conservação e perpetuidade de Portugal, obedecerião logo com humilde sugeyção e adorariao com summa reverencia os divinos decretos e abaterião a Deos, ainda que tremolassem vitoriosas, suas catholicas bandeyras; tocarião a recolher seus capitães e exercitos, e confessarião, na mais levantada fortuna, a desigualdade de sua mayor potencia contra os acenos da divina.
>
> Isto he pois o que eu agora lhes quero persuadir e admoestar, e hum dos fins principaes por que escrevo esta Historia, para que, pelo conhecimento dos nossos futuros, possão emendar o engano de suas esperanças presentes. (LA:129)"

O exercício da obediência, em termos jesuíticos, engloba toda forma de sujeição: aquela do escravo ao seu senhor, a do jesuíta ao superior, a do súdito ao rei, a do rei a Deus. Ela é o princípio da hierarquia como ordem de natureza metafísica, portanto incontestável, na qual cada um deve reconhecer o próprio lugar no ordenamento do mundo – seja este um lugar elevado ou baixo, de rei, de senhor ou de escravo.

---

sombra, que era idêntica." (Chave III: 161-162). Vieira utiliza o mesmo tipo de interpretação alegórica para explicar, por exemplo, a razão de uma desproporção física: "E como as obras de Deus, não só em si mesmas, senão em suas significações, são maravilhosas, ajuda não pouco a propriedade desta combinação sabermos, por advertência muito notada de todos os Historiadores antigos, principalmente eclesiásticos, que aquele rei Artaxerses (a cujo zelo, como refere Neemias, se deve a restauração do templo e reformação do culto divino entre os Judeus) foi chamado vulgarmente Longímano, porque naceu com uma mão e um braço mais comprido que o outro, em sinal de que com este braço havia de abraçar o Povo Judaico e lhe havia de fazer o maior de todos os favores, que era restituí-lo ao exercício da religião e culto do verdadeiro Deus. Este foi, em el Rei Artaxerses, o misterio daquela sua monstruosidade, a qual, no nosso Rei Dom Manuel, não só foi a mesma, mas duplicada, porque escrevem todos os autores de sua vida que tinha este Príncipe as mãos e os braços com tanto excesso estendidos fora da proporção ordinária de todos os homens que, estando em pé e sem inclinação do corpo, chegava com uma e outra mão a ambos os joelhos. E se Artaxerses Longímano teve este excesso em um só braço, porque só havia de abraçar e restituir o Povo Judaico ao culto divino, sendo o nosso Rei dobradamente longímano e tendo o mesmo excesso em ambos os braços, podemos também dizer que se dobrou nele este prognóstico, porque não só havia de abraçar um dos dous povos, senão ambos, como verdadeiramente fez, abraçando com o esquerdo o Povo Judaico, nos judeus que admitiu da Europa, e com o direito o Gentílico, nos Gentios que recebeu das outras partes do mundo, dando princípio por este modo, em seu reino e baxo de seu império, à conversão e união universal de ambos os povos, que por meio do mesmo reino e seu Rei se há-de aperfeiçoar e consumar no consumado Império de Cristo." (*Representação* II:456)

Ainda na carta aos Irmãos de Portugal, Loyola distingue três níveis de obediência: o menos perfeito é o da ação, o superior é o da vontade, e o nível perfeito é o do entendimento:

> "Portanto, Irmãos caríssimos, procurai tornar completa a resignação das vossas vontades, oferecendo liberalmente a vosso Criador e Senhor em seus ministros a liberdade que Ele vos deu. E não vos pareça ser pequeno fruto do vosso arbítrio podê-lo inteiramente restituir na obediência Àquele que vo-lo deu, pois nisto não o perdeis, antes o aperfeiçoais, conformando inteiramente as vossas vontades com a regra certíssima de toda a ordem, que é a divina vontade, da qual é intérprete o Superior que vos governa em seu lugar. (...)
>
> Mas quem pretende fazer perfeita e inteira oblação de si mesmo, além da vontade, é necessário que ofereça o entendimento, e este é outro grau e supremo da obediência, não tendo somente um querer, mas também um mesmo sentir com o seu Superior, sujeitando o próprio juízo ao dele, enquanto a vontade fervorosa pode inclinar o entendimento.
>
> Porque, embora este não tenha a liberdade que tem a vontade, e naturalmente aprove o que se lhe representa como verdadeiro, todavia, em muitas coisas em que não o força a evidência da verdade conhecida, pode com a vontade inclinar-se mais a uma parte que à outra, e nelas todo o obediente verdadeiro deve inclinar-se a sentir o que o Superior sente.
>
> Com efeito, a obediência é um holocausto, no qual o homem todo, sem excluir nada de si, se oferece no fogo da caridade a seu Criador e Senhor por mão dos seus ministros. E visto ser uma resignação inteira de si mesmo, pela qual se desapossa de si todo, para ser possuído e governado da divina Providência por meio do Superior, não se pode negar que a obediência compreende não somente a execução para efectuar e a vontade para se contentar, mas também o juízo para sentir o que o Superior ordena, enquanto, como se disse, por vigor da vontade se pode inclinar." (Loyola, *Cartas*: 205-206)

Como perfeito ordenamento de vontades e ações, o exercício da obediência já era um exercício de imaginação, em que os jesuítas são exortados a ver no Superior o próprio Cristo a quem obedecem. Esse exercício de imaginação é proposto também nos *Exercícios Espirituais*, como "Primeiro ponto" após a primeira "composição de lugar" da segunda semana de exercícios:

> "92. O primeiro ponto é colocar diante dos olhos um rei humano, eleito pela mão de Deus nosso Senhor, ao qual fazem reverência e obedecem todos os príncipes e todos os homens cristãos.

93. O segundo: observar como este rei fala a todos os seus, dizendo: É minha vontade conquistar toda a Terra dos infiéis; portanto, quem quiser vir comigo deve acontentar-se de comer como eu, e assim beber e vestir-se, para que assim tenha parte comigo na vitória como a teve nos trabalhos (...)

95. A segunda parte deste exercício consiste em aplicar o exemplo do rei temporal acima a Cristo nosso Senhor" (EE:153-154)

É notável a semelhança destes "pontos" com a imaginação da *História do Futuro* de Vieira, que apresenta a partir da concordância entre profecias e acontecimentos a eleição do rei português como imperador temporal do Quinto Império, o de Cristo, consumado na Terra. Mesmo o apelo poético ao rei de Castela – comparado a Cristo no momento de sua morte[251] – dramatiza um dos colóquios da primeira semana dos exercícios:

"53. Colóquio. Imaginando-me diante de Cristo nosso Senhor preso à cruz, faço um colóquio, perguntando-lhe como de Criador veio a fazer-se homem, e da vida eterna veio à morte temporal, e a morrer dessa forma pelos meus pecados. Olhando a mim mesmo, pergunto-me o que fiz por Cristo, o que faço por Cristo; o que devo fazer por Cristo; e assim vendo-o, vencido na cruz, passo aos sentimentos que se oferecerem a mim.

54. O colóquio se dá propriamente falando assim como um amigo fala a um outro amigo, ou um servo ao seu senhor, ora pedindo uma graça, ora culpando-se por coisas mal feitas (...)" (EE:96)

O apelo afetivo ao rei de Castela – que pacifique o mundo inclinando sua cabeça, em gesto de sujeição à vontade de Cristo, seu modelo – vem após um colóquio teatralizado entre Vieira e o próprio rei, como servo que fala ao seu senhor pedindo uma graça:

"Oh, poderosíssimo monarcha Felippe o Quarto, oh Grande Rey! Day licença, para que tenhão entrada a vossos ouvidos os ecos destas ultimas clausulas, não de meu discurso,

[251] "Lembre-vos, Senhor, o signo debayxo de que nascestes, e seja este o último suspiro do meu affecto: nascestes no dia em que morreo o Rey dos Reys, o Monarcha Supremo do mundo, para dar exemplo de morrer a principes. Ponde os olhos neste soberano Exemplar, e firmay o titulo de Rey com o de Catholico, pois sempre prezastes mais o de Chatholico que o de Rey. Seja parte do sacrifício a repartição das vestiduras: leve embora a tunica aquelle a quem cabe em sorte, e faça-se tudo diante de vossos olhos, antes que os fecheis. Se vos parecer amargo este trago, gostay o fel e não o passeis da boca; com esta obra tão consummada podereis entregar a alma segura nas mãos do Padre, que he Rey e Senhor, o que só importa." (LA:152). A passagem tem um forte apelo sensorial, como a imaginação do lugar da Paixão de Cristo, e com o sabor do fel. O mesmo tipo de apelo de imaginação sensorial encontra-se, por exemplo, na "meditação sobre o inferno", e nas instruções da segunda semana (121), para "aplicar os cinco sentidos sobre a primeira e a segunda contemplação" (EE: 161).

senão de meu desejo (...) que se não derrame sangue christão e, sobre christão, Hespanhol; pois he aquelle de que mais puramente se alimenta a Santa Madre Igreja e de que a cabeça della recebe os espiritos com que vivifica e anima seus mais distantes membros. Ouvi a voz de hum estangeyro desinteressado, vassallo que foy já vosso por sugeyção, e hoje he tambem vosso (posto que não vassallo) por affecto. Ouvi a voz de um homem que nem das felicidades de Portugal espera nem das vossas teme, porque vive fóra da jurisdição da fortuna: por estado, muyto abayxo da sua roda; e por coração, muyto acima della. Com todo este desinteresse me atrevo, Senhor, a vos dizer de longe o que póde ser não tenhaes ouvido de mais perto." (LA: 150-151)

O estado perfeito da obediência é o juízo: o governo da vontade para conformar cada ação ao seu desígnio, *encontrado* com a perspicácia iluminada pela luz da Graça. A prática dos exercícios espirituais tem, neste sentido, uma estrutura retórica – uma retórica produtora de imagens, na qual a *inventio* é a procura, em *lugares* imaginados, do fim para que cada ser é criado.

Os *Exercícios Espirituais* são organizados ao longo do dia e ao longo do mês em diferentes momentos: oração e louvor, súplica, composição de lugar e meditação, contemplação e eleição. As composições de lugar são a parte dos exercícios em que o praticante imagina uma cena a partir das instruções de Inácio de Loyola (uma passagem da Bíblia, a hora da morte, o Juízo Final) e se coloca nela, "saboreando" na imaginação os estados afetivos provocados por ela. Essa experiência é depois trazida à memória pela *razão*: as reações, as tentações, os sentimentos suscitados são anotados e narrados a quem dá os exercícios. Constituem o percurso de construção mental de um *ethos* – o do praticante – através de experiências afetivas artificiais, como contruções de *pathos*. Assim é a composição que Vieira realiza quando exorta o rei de Castela a "imaginar" Cristo na hora da morte e sujeição à vontade do Pai, e a imaginar o momento de sua própria morte tendo presente o sacrifício que fez em vida "ao inclinar a cabeça" e renunciar à guerra contra Portugal; assim é a composição do caráter do povo português na *História do Futuro*, na evocação de sua bravura, de sua fé, e de sua condição de reino 'eleito'. Vieira racionaliza os sentimentos suscitados a partir de uma imagem totalmente imaginária e racionalmente construída: seu discurso é uma exortação porque pretende colocar diante dos olhos 'o que Deus quer' para que seja levado a ato.

A *disposição,* nos *Exercícios Espirituais* não diz respeito apenas aos afetos e pensamentos, mas também às ações. À ordem dos afetos resulta uma ordem da ação como "disposição da própria vida para a saúde da alma" (Loyola EE: 53). Inácio de Loyola propõe, nos *Exercícios*, a

continuação de uma história: a história do presente do praticante, que é *inventada* a partir de *lugares* da História Sagrada. O praticante dos exercícios constrói na imaginação a cena narrada nas Escrituras, situa-se nela, reage afetivamente aos acontecimentos imaginados, medita sobre seu lugar como "personagem dramática", e procura no presente a situação em que os afetos suscitados e as decisões tomadas se transformem em *ação* – não imaginária, mas atual. Retoricamente, cada passagem da Escritura funciona como lugar no qual o praticante constrói a narrativa de sua própria história como *quaestio finita*.

A *História do Futuro* não esconde uma ambição semelhante: pretende figurar a disposição do mundo que corresponderia ao estado de perfeição inscrito desde sempre em sua história, como vontade de Deus, seu criador. Assim, na representação de Vieira, encontra-se uma *dispositio* que pode ser considerada uma ação de múltiplas dimensões: espiritual, hierárquica, retórica e histórica. Ela pretende ir além do discurso da *História do Futuro* para formar outro discurso: o próprio decurso histórico, teologicamente concebido. Isto, na fé de que o tempo estabelecido por Deus para a instauração de seu reino na Terra, também prometida nas Escrituras, era chegado ou muito próximo.

A perspectiva do fim

No pressuposto jesuítico da importância do livre-arbítrio para a consumação do projeto de Deus – para cada homem e para a humanidade –, Vieira assume a tarefa de interferir no livre-arbítrio dos portugueses (e castelhanos) para a promoção do Império de Cristo, que se estenderia pela totalidade do mundo e seria submetido ao monarca português. No *Livro Anteprimeiro* Vieira enumera, em várias passagens, as razões providenciais que revelam a eleição de Portugal como reino escolhido: a fundação de Portugal no Campo de Ourique como reino católico, o fato de Portugal ter empreendido a descoberta do "segundo hemisfério" do mundo com as navegações, a evangelização dos *gentios* empreendida nas colônias portuguesas, a leitura profética das trovas de Bandarra. Elaborando a leitura dos eventos e profecias das Escrituras como *figura* e da história recente de Portugal como *preenchimento*, Vieira reconhece, em seu tempo, a iminência de um estado prodigioso e universal da Igreja de Cristo, que ele formula em sua *História do Futuro* em termos teológico-políticos como Quinto Império do Mundo:

> "Grandes prodígios se referem de perto e de longe. De Melgaço vi carta de um notável meteoro que, correndo da parte de Valença do Minho, e durando por muito espaço, se desfez sobre Galiza em raios e coriscos: era de figura de uma espada de cor verde e amarela, que saía de duas nuvens, uma branca e outra vermelha, e com a mesma figura foi visto em outras partes. No Colégio dos Tomaristas desta cidade se viu depois de meia-noite um globo de fogo, que nascia na parte do sueste, e subia por espaço de duas ou três horas até se desfazer, e continuou algumas noites. Em Guimarães vomitou um homem enfermo um dragão com duas asas, de comprimento quase de um côvado; da cabeça até o meio largo de dois dedos, vermelho e escuro; do meio para a cauda mais delgado e de cor parda. De Roma se escreve houve três dias de névoas tão espessas e escuras, que se não viam os homens nem os edifícios, e que as trevas eram palpáveis como as do Egito. Tudo são sinais e prodígios que solenizam as vésperas do ano fatal, por cujas maravilhas nenhum há já tão incrédulo que não espere". (4.5.1665. *Cartas* II:118).

A escatologia de Vieira pressupõe o fim de um estado imperfeito do tempo, que dará lugar a um estado "mais perfeito" da Igreja e do mundo. Na proposição do Quinto Império, esse estado mais perfeito correspondia à perfeição do reino do próprio Cristo, alcançada *antes* do Juízo Final. Uma das principais características dessa proposição é seu caráter universalizante, e neste sentido ela é literalmente católica: ela é elaborada como centro de convergência da verdadeira história, da verdadeira profecia e da verdadeira fé, é convergência em que tudo concorre para a realização das promessas divinas – até mesmo o pecado e o erro judaico. É na realização do Quinto Império que as esperanças cristãs e judaicas se encontrariam na conversão universal do mundo, na qual os judeus e os gentios seriam conduzidos à conversão – com a concorrência da Graça, dos pregadores e dos príncipes católicos – e os infiéis turcos derrotados por um imperador temporal.

A *História do Futuro* é escrita justamente como instrumento de edificação desse novo estado da história. É a história de um futuro contingente que aspira a perfeição, mas que depende da concorrência da vontade humana. Isto é a prática da teologia jesuítica: a conversão da vontade humana em vontade divina. Nesse sentido, a palavra persuasiva – como forma retórica – caracteriza-se como *ancilla teologiae* (Hansen 2002). A retórica é, enquanto instrumento de uma representação teologicamente articulada da história, a busca da perfeição de um discurso *em curso* no mundo. Daí a urgência na realização do livro, precipitada pela vizinhança da suposta época de consumação das profecias. Os cálculos e a expectativa aparecem em vários escritos,

como no início da *História do Futuro*, no *Livro Anteprimeiro*, no sermão da Primeira Dominga do Advento de 1652, e em diversas cartas:

> "Estamos em notável era, e desejando todos os bens desta e da outra vida a V.S.ª, só quisera de presente que Deus a conserve a V. S.ª e ao Sr. Marquês; porque quem viver terá tudo o que pode desejar, em todo o gênero de felicidades. (...) para tudo haverá tempo, se Deus me emprestar a vida por mais alguns dias, e senão espero em Sua divina misericórdia que verei do Céu o muito que haverá que ver na Terra" (24/12/1663, a D. Rodrigo de Meneses. *Cartas* II:27-7)

> "Já disse a V. S.ª que é dobrada mortificação para mim ver correr o tempo, e temer que se antecipem os sucessos à esperança, e ao gosto de os ver primeiro escritos. (11/8/1664, a D. Rodrigo de Meneses. *Cartas II*:63)

> "Por agora sómente digo que me não atrevèra eu a prometter esperanças, se nao forão esperanças breves." (...) "Vivey, vivey, Portuguezes, vós os que merecestes nascer neste venturoso seculo; esperai no author de tão estranhas esperanças, que quem vos deu as esperanças, vos mostrará o cumprimento dellas."(*LA*:79-80)

> "O primeyro motivo e muy principal por que Deos costuma revelar as cousas futuras (...) muyto tempo antes de succederem, he para que conheção clara e firmemente os homens que todas vem dispensadas por sua mão." (*LA*:89)

> "Considerem agora os Portuguezes (...) que, se alguma cousa lhe poderia retardar o cumprimento destas promessas, seria só o esquecimento ou desconhecimento do soberano Author dellas". (*LA*:92)

Mais que "momento oportuno", para Vieira os anos em torno de 1666 representavam o momento decisivo em que a humanidade encontraria a consumação do Reino anunciado de Cristo, antes do fim dos tempos:

> "Ninguem ignora que as profecias do Apocalypse (e mais as que ainda estão por cumprir) são proprias do tempo que hoje corre e hão de parar no fim do mundo. Assim o dizem os Padres e Expositores, e nós o mostraremos em seu proprio lugar. Mas a que fim, pergunto, ordenou a Providencia Divina que São João tivesse aquellas revelações e escrevesse aquellas profecias? He pergunta esta de que foy respondida Santa Brizida, como se lè no livro sexto de suas Revelações; e querendo Christo, por particular favor, que a Santa ouvisse a resposta por boca do mesmo profeta, appareceo alli São João e disse desta maneira: (...) 'Vós, Senhor, me

revelastes aquelles mysterios, e eu escrevi as profecias delle para a consolação dos vindouros, e para que os vossos fieis com os casos futuros não se perturbem'" (*LA*:102-103)

Vieira não estava só em seu pensamento escatológico, segundo Raymond Cantel (1960) que o insere no pensamento messiânico do século XVII, em que o fim do mundo e uma intervenção divina decisiva

> "permanecem uma preocupação nos espíritos da Europa dos séculos XVI e XVII. O neo-joaquimismo não havia desaparecido do meio do clero. As profecias circulavam no meio do povo. Há aquelas de Nostradamus na França, aquelas atribuídas a Isidoro de Sevilha e a Jean de Roquetaillade na Espanha. Em Portugal, uma verdadeira febre messiânica tomou o país. Em nenhuma outra parte o movimento se revestiu de uma amplitude semelhante, nem teve consequências políticas tão graves. As circunstâncias históricas lhe conferiram uma tal importância que a nação em parte lhe atribuiu a reconquista da independência em 1640. Vieira é, ele mesmo, uma boa testemunha: 'Finalmente, esta última resolução que no ano de quarenta assombrou o Mundo, posto que muito a devamos à ousadia do nosso valor, muito mais a devemos à confiança de nossos vaticínios' [HdF:68]" (Cantel 1960:22-23)

Vieira se refere à duração do Quinto Império de modo impreciso, como "muitos anos" e mesmo "séculos", provavelmente para afastar-se das proposições milenaristas já censuradas pela Inquisição e que foram usadas durante o processo inquisitorial para acusá-lo de judaísmo. Mas os cálculos que apresenta no tratado *Clavis Prophetarum* sugerem uma grande vizinhança com esse movimento de expectativa de um período de "muitos anos" de felicidades. Segundo Norman Cohn, o milenarismo cristão, em suas diferentes manifestações particulares,

> "foi simplesmente uma variante da escatologia cristã; relacionava-se com a crença de alguns cristãos, fundada na autoridade do Apocalipse (20, 4-6), de que, depois da segunda vinda, Cristo estabeleceria na Terra um reino messiânico, onde reinaria durante mil anos até o Juízo Final. Segundo o Apocalipse, os cidadãos desse reino serão os mártires cristãos, que para tal haverão de ressuscitar com mil anos de antecedência relativamente à ressureição geral dos mortos" (Cohn, 2004:11).

Jean Delumeau, no livro *Mil anos de felicidades* (1997), mostra que algumas das formas particulares de milenarismo[252] compreendiam a espera de um "imperador dos últimos dias" e um

[252] Reproduzo aqui uma passagem muito útil do livro de Jean Delumeau, em que ele apresenta a vizinhança do pensamento messiânico e milenarista como espera escatológica, que "afirma um sentido para a história" e "apela ao agir humano", sem confundi-los: "A despeito dessas ligações e dessas aproximações, o milenarismo e o messianismo

"papa angélico", tomada dos chamados oráculos sibilinos[253]. Da transmissão de várias versões desses oráculos, havia uma que se referia a um "poderoso imperador que acreditavam morto" (Delumeau 1997: 34)[254].

Em Portugal, a forma de pensamento que Raymond Cantel define como "messianismo português"[255] e que Ana Paula Torres Megiani (2003) definiu mais recentemente como "messianismo régio" foi provavelmente um dos mais importantes instrumentos no esforço de manter viva a idéia um cartáter nacional português sob a dominação castelhana.[256] O estudo de Delumeau indica que o uso político dessas expectativas escatológicas não foi exclusividade portuguesa, pois a aspiração por um império universal sob um imperador temporal que venceria os turcos e um papa angélico que reuniria toda a cristandade "sob um só redil" circulou nos reinos católicos nos séculos XV, XVI e XVII, principalmente na França, em que as mesmas esperanças se depositaram no rei francês. Comentários sobre as profecias de Nostradamus e Bandarra, especulações sebastianistas, joaquimitas, cabalísticas e milenaristas contemporâneas de Vieira e a polêmica surgida em torno da carta "Esperanças de Portugal" (Besselaar 2002) atestam que o tema era corrente, e que recebia considerável atenção de teólogos, "gente de letras" e da gente

---

não são conceitos intercambiáveis e é um erro confundi-los. Pois é possível esperar um messias sem determinar a duração dessa espera e a de seu reino, e sobretudo sem acreditar que ele já se manifestou: é o que acontece no judaísmo. Inversamente, milenarismos podem não estar voltados para a esperança de um messias. Na verdade, tratando se da história cristã – a única que nos interessa aqui –, o milenarismo pode se distinguir do messianismo sob dois aspectos. De um lado, ele repousa sobre a crença no advento de um 'reino' concebido como uma reatualização das condições que existiram antes do primeiro pecado. De outro, afirma que o Salvador já se manifestou e que a espera se concentra no momento de seu retorno." (Delumeau 1997: 18)

[253] Vieira faz referência a eles em seus cálculos sobre a duração do mundo na *História do Futuro*.

[254] "A profecia do Pseudo-Metódio foi traduzida em latim e conhecida no Ocidente. Quando, em 1241, os tártaros invadiram a Europa, alguns acreditaram reconhecer neles os ismaelitas cujo retorno fora predito. A profecia foi impressa na Basiléia em 1498, traduzida para o alemão e várias vezes editada nos séculos XVI XVII." (Delumeau 1997: 35). As fontes da tradição sibilina (que inclui as profecias atribuídas a Metódio) eram o livro de Daniel, a Segunda epístola aos Tessalonicenses e o Apocalipse de São João. Segundo o autor, "A *Tiburtina* e o Pseudo-Metódio contribuíram assim para difundir a convicção de que as últimas sequências da história veriam suceder-se uma nova idade de ouro, depois o reinado terrível do Anticristo e, enfim, o Juízo Final. Ao mesmo tempo, desenharam a silhueta do imperador dos últimos dias, o *Rex justus*, que no Ocidente foi sucessivamente reconhecido em Godofredo de Bulhão, no Rei Artur, em Frederico Barba-Ruiva e depois em vários outros soberanos. As dinastias da França e da Alemanha não deixaram de explorar em seu proveito, de forma mais ou menos sincera, esses oráculos das sibilinas cristãs. Frederico II Hohenstaufen, estigmatizado por alguns como o Anticristo, encorajou em sentido contrário uma propaganda que o apresentava como o imperador dos últimos dias" (Delumeau 1997: 36).

[255] "Le messianisme portugais résulte de la fusion de trois courants qui convergent de façon étonnante. Il y a deux courants religieux, l'un juif et l'autre chrétien. Il y a aussi un courant politique. Tous les trois se pénètrent et finissent par se mélanger d'une façon presque inextricable." (Cantel 1960:24).

[256] O *messianismo régio*, como explica a autora, é resultado de uma série de fatores históricos e sociais que resultaram em interpretações diversas da espera escatológica de matriz cristã. A idéia de um rei "desejado" e de um rei "encoberto" em Portugal teriam origem nesse tipo de pensamento, muito anterior à perda da autonomia política durante a União Ibérica (1580-1640). D. Sebastião não seria, portanto, a origem desse tipo de pensamento, e sim uma figura emblemática desse tipo de pensamento (Megiani 2003:111).

comum. Isaac Newton, por exemplo, escreveu em 1672 um tratado sobre o Apocalipse e comentários teológicos que foram praticamente ignorados pela posteridade, que forjou em torno de seu nome um campo 'científico' despojado de uma dimensão metafísica (Mamiani 2011). A leitura do tratado surpreende: como no *Livro Anteprimeiro*, encontra-se nele a exposição do método de interpretação das profecias e a motivação de sua investigação, além da interpretação propriamente dita das profecias do Livro de Daniel em confronto com as profecias do Apocalipse de São João:

> "devemos reconhecer que [as profecias ainda não cumpridas] foram escritas e se demonstrarão úteis para o tempo presente e futuro. (...) Por esta razão os homens devem ficar atentos para não distorcerem ou estorvarem o uso destas Escrituras, para que não se encontrem em luta contra Deus. Considerando, pois, a grande importância destas escrituras e o perigo de erro em sua interpretação, é nosso interesse proceder com toda circunspecção. E para tal fim farei uso deste método.
>
> Primeiro, estabelecerei certas regras gerais de interpretação, cuja consideração pode preparar o juízo do leitor, consentindo-lhe reconhecer se uma interpretação é genuína e qual é a melhor entre duas interpretações. Em segundo lugar, prepararei o leitor também para a compreensão da linguagem profética, fazendo uma breve descrição dela, mostrando como se pode alcançá-la pela comparação entre um reino e o universo ou um animal: de modo que, pela semelhança entre as partes de cada um, o significado das palavras e expressões figuradas nestas profecias possa ser compreendido à primeira vista e limitado pelo contexto. Com estes meios a linguagem dos profetas se tornará certa e a liberdade de forçá-la em uma imaginação particular será excluída. Chamo de definições os pontos a que reduzo estas palavras. Em terceiro lugar, admitidas estas coisas, comparo as partes do Apocalipse umas com as outras, resumindo-as em ordem, por meio dos caracteres internos que o Espírito Santo imprimiu nelas para este fim. E faço-o estendendo a substância da profecia em proposições, e juntando as razões da verdade de cada proposição". (Newton: 2011: 19)

Tanto o valor da linguagem profética e do princípio de semelhança que a ordena, quanto a relação observável entre as Escrituras e os acontecimentos no tempo presente – relação compreensível apenas por meio daquela linguagem – eram preocupações que em meados do século XVII tomaram a forma de debates, papéis, cartas e tratados. Num tempo em que a Igreja já

havia determinado em concílio os limites canônicos das profecias e de sua interpretação[257], Vieira apresenta inicialmente sua *História do Futuro* como uma *história*, enquanto interpretação dos eventos históricos a partir das profecias bíblicas. No entanto, cria um equívoco ao propor sua *História* também como "livro santo" – não como profecia – definindo o gênero por meio do método: seu trabalho é, em suas palavras, o de "escolher entre todas as profecias as que pertencem a nossos tempos, e de as ajuntar, ordenar e tirar á luz para o beneficio publico" (*LA*:103). Desta forma, Vieira apresenta o *juízo e a perspicácia*, que o constitui, como categorias retórico-teológicas: a perspicácia permite ver além do sentido literal das palavras e do sentido histórico dos acontecimentos; e o juízo rege a escolha adequada dessas profecias e acontecimentos como na *inuentio*, permitindo a combinação reveladora de sentidos ocultos em lugares providencialmente determinados, como *dispositio*. Justificando também sua diligência neste trabalho de seleção e ordenamento, Vieira continua:

> "E porque o fruto deste beneficio se póde colher nas novidades que promette este mesmo anno em que somos entrados, applicando o remedio á ferida ou aos ameaços della, digo assim com o profeta Amós: (...) Está o Leão bramindo? Sim, está; pois agora he o tempo de se ouvirem as profecias, e de se saber e publicar o que Deos tem dito (...). Fallem todos nas profecias, entendão-nas todos, pratiquem-nas todos, que agora he o tempo." (LA:103)

Esta expectativa escatológica confere ao tempo um caráter singular, definitivo: é o momento em que se veria claramente o que antes se conhecia por enigma: "Se estamos mais perto dos futuros com igual luz (ainda que não seja com igual vista), porque os não veremos melhor? (...) Um pigmeu sobre hum gigante póde ver mais que elle" (*LA*:165). É preciso levar em conta o momento de fragilidade que atravessava o reino de Portugal: a regência de um monarca incapaz e a ofensiva de Castela pareciam ameaçar aquela Restauração estabelecida quase como prodígio[258]. As metáforas e comparações de Vieira evocam justamente este caráter prodigioso:

---

[257] Nos decretos da Sessão III do Concílio de Trento, com data de 4 de fevereiro de 1546, foi estabelecida a lista de livros canônicos da Bíblia e eleita a *Vulgata* como tradução autorizada. O decreto assim continua: "*Inoltre, per reprimere gli ingegni troppo saccenti, dichiara che nessuno, basandosi sulla propria saggezza, negli argomenti di fede e di costumi, che riguardano la dottrina cristiana, piegando la sacra Scrittura secondo i propri modi di vedere, osi interpretarla contro il senso che ha (sempre) ritenuto e ritiene la Santa Madre Chiesa, alla quale spetta di giudicare del vero senso e dell'interpretazione delle sacre scritture o anche contro l'unanime consenso dei padri, anche se queste interpretazioni non dovessero esser mai pubblicate. Chi contravvenisse sia denunciato dagli ordinari e punito secondo il diritto.*"

[258] A Restauração como prodígio e disposição divina já era tópica da *Restauração de Portugal Prodigiosa* (Almeida 1643). Quanto ao sentido de encorajamento, este se encontra em várias passagens do *Livro Anteprimeiro*: "Leráõ os Portuguezes e todos os que lhe quizerem ser companheyros, este prodigioso livro do futuro, e com elle embraçado em huma mão e a espada outra, posta toda a confiança em Deos e em sua palavra, que conquista haverá que não

Portugal é Davi que vence o gigante (*LA*:128), Gideão que vence os Madianitas (*LA*:145), é como Cristo que ressuscita para a glória (*LA*:145). Sua *História* deveria encorajar a ação dos portugueses naquele momento difícil, para que não se rendessem pelo medo e não impedissem o cumprimento histórico do desígnio divino.

Este vínculo entre as palavras da Bíblia e os eventos do presente não era estranho nem a Vieira nem a qualquer praticante dos exercícios espirituais, como não o era essa perspectiva do fim. Como já mencionado neste trabalho, durante os exercícios espirituais o praticante é convidado a meditar sobre a Palavra colocando-se mentalmente na situação narrada e experimentando afetivamente o narrado como experiência sua. O fim de tal exercício não era um alheamento do mundo, mas seu contrário: o mergulho espiritual visava o discernimento para as decisões na vida. Os longos períodos de exercícios espirituais culminavam justamente com uma 'eleição' – a decisão sobre como agir no presente. E uma das disposições para o momento da eleição era a 'visão' antecipada do momento da morte e do juízo na Segunda Semana dos *Exercícios*, no qual o praticante deveria:

> *"considerar como si estuviese en el artículo de la muerte la forma y medida que entonces querría haber tenido en el modo de la presente eleccion: y reglándome por aquella, haga en todo la mi determinacion. (...) Mirando y considerando como me hallaré el dia del juicio, pensar como entonces querría haber deliberado á cerca la cosa presente; y la regla que entonces querría haber tenido, tomarla agora, porque entonces me halle con entero placer y gozo*. (*EE*:83-84)

Na espiritualidade inaciana a morte é o momento em que se revela a imagem da própria vida em seu termo com um sentido determinado por Deus. Por isso a morte não é necessariamente, em si, motivo de terror: o único terror é o de não ter realizado na vida o desígnio divino, e o modo de corresponder a esse desígnio é sistemático: descobri-lo na meditação e segui-lo na vida. A obediência "do cadáver" tem, portanto, o pressuposto de que *há* um desígnio divino, e o pressuposto de que *é possível* descobrir esse desígnio com o auxílio da Providência para que ele seja cumprido. Não há indiferença em relação à vida temporal, mas uma indiferença à

---

emprendão? Que difficuldades que não desprezem? Que perigos que não pizem? Que impossiveis que não venção? Ao conhecimento antecedente dos futuros chamou discretamente São Gregorio 'escudo fortissimo da presciencia', em que todas as adversidades e golpes do mundo se sustentão, se reparão e se rebatem" (*LA*:114)

própria vontade, hierarquicamente ordenada para corresponder a uma vontade superior (do superior, do Geral da Companhia, do Papa) e finalmente à vontade Deus[259].

A morte dos *Exercícios* era uma morte diversa daquela das representações macabras do século XV[260], e do abandono da vida e do mundo da *Imitação de Cristo*.[261] A perspectiva jesuítica da morte é diferente, e não pode ser tratada genericamente como "tema da morte"[262]: ela não é uma morte para o mundo, mas uma vida orientada para o momento da morte. Assim, no Sermão da Quarta-Feira de Cinza de 1672, como em sua *História*, Vieira coloca o fim diante do presente: "Comecemos de hoje em diante a viver, como quereriamos ter vivido na hora da morte. Vive assim como quizeras ter vivido quando morras" (Sermões II:194). Os negócios do mundo são os *meios* para a Salvação, e por isso não devem ser desprezados (ou, como no Evangelho, enterrados como os talentos do homem insensato), mas colocados a serviço de Deus: *ordenados* para o seu fim. Esse era o sentido primeiro da *eleição* nos *Exercícios*:

---

[259] Em relação à indiferença à própria vontade e à obediência, além da carta de Inácio de Loyola aos Padres e Irmãos de Portugal (Roma, 26.3.1553) cf. o Sermão da Exaltação da Santa Cruz, pregado em Lisboa em 1645, em que Vieira retoma a questão da obediência com os mesmos argumentos: "O maior tyranno que ha no mundo, é a vontade de cada um de nós. (...) Digo que o Religioso está livre de toda a vontade humana: da propria, porque a sua vontade é a do Prelado: da alheia, porque a vontade do Prelado, é a de Deus. Assim que, o Religioso não está sujeito á vontade humana, senão á Divina. E de estar o Religioso sujeito só à vontade de Deus, que se segue? Segue-se que em premio de despir-se de sua vontade, a estará sempre fazendo. Não é paradoxo, senão verdade clara. Que remedio para fazer um homem sempre sua vontade? O remedio é querer o que Deus quer; porque em tudo se faz a vontade de Deus; e se eu quero o que Deus quer, sempre faço minha vontade." (*Sermões* VIII:273-4).

[260] O macabro é motivo que aparece nas imagens do Inferno da 1ª semana dos *Exercícios Espirituais*, mas não é vinculado à morte física, e sim aos tormentos infinitos da condenação eterna.

[261] Livro de devoção de autoria atribuída a Thomás de Kempis, de grande circulação desde o século XV. Em seu capítulo XXIII, "Da Meditação da morte", encontram-se vários trechos que sugerem o dezprezo da vida: "De tal modo te deves haver em todas as tuas obras, e pensamentos, como se hoje houvesses de morrer" (1801:76). "Aprende agora a morrer para o mundo. Aprende agora a despresar tudo, para que entaõ possas ir livremente para Christo" (1801:80). "Considera-te como hospede, e peregrino sobre a terra, ao qual nada devem de importar os negocios do mundo. Conserva o teu coraçaõ livre, e levantado a Deos, porque naõ tens aqui Cidade permanente" (1801:82). Limito-me a examinar a perspectiva *jesuítica* da morte, que não é única no século XVII, mas não deixa de ocupar um lugar fundamental nas representações produzidas nessa época. Oponho-a à perspectiva da morte no século XV porque os estudos consultados, embora façam referência à "morte na Idade Média" (refiro-me aqui aos estudos reunidos e editados por Braet e Verbeke (1992) e aos trabalhos anteriores de Johan Huizinga (2010 [1919]) e Philippe Ariès (2003) utilizam exemplos sobretudo do século XV. Não tendo possibilidade de expandir esta pesquisa a séculos anteriores (até para verificar se um conceito como o de "morte medieval" é realmente possível), utilizo o confronto com uma atitude diante da morte que se tornou imagem corrente – a da morte macabra do século XV – para particularizar a atitude católica contrareformada diante da morte.

[262] Este é um tema que mereceria um estudo específico em relação ao século XVII. Uma série de estudos em torno da morte – seus rituais, seus discursos, sua dimensão social e histórica – surgiram a partir dos anos 70 do século XX, como os de Michel Vovelle, Pierre Chaunu e Philippe Ariès. No entanto, a hipótese de uma "morte barroca" (Vovelle 1996:25) é indício de que o tema exige aprofundamento, de resto sugerido pelo próprio Vovelle, que reconhece "uma rede de traços coordenados em que se refrata, de modo às vezes indireto e muito profundo, o clima social de uma época e (...) sua "visão do mundo". Penso que o "mundo desprovido de Graça" (Benjamin 1924) não pode ser o mesmo mundo da Graça *gratis data* tridentina, e que portanto a morte não pode ser pensada como experiência singular no século XVII europeu pela coincidência de alguns elementos nas suas representações.

"[170] Preâmbulo para fazer a boa eleição. 1º ponto. Em toda boa eleição, no que depende de nós, o olho de nossa intenção deve ser simples, olhando apenas aquilo para que sou criado, a saber, para a adoração de Deus Nosso Senhor e salvação de minha alma; assim, qualquer coisa que eu eleja, deve ser para que me ajude a atingir o fim para que sou criado, não ordenando nem trazendo o fim ao meio, mas o meio ao fim; assim como acontece que muitos elegem primeiro casar-se, o que é meio, e secundário servir a Deus Nosso Senhor no casamento, sendo servir a Deus o fim. Do mesmo modo, há outros que primeiro querem ter benefícios e depois servir a Deus com eles. De modo que estes não se dirigem a Deus, mas querem que Deus se dirija para seus afetos desordenados e, por conseguinte, fazem do fim o meio e do meio o fim. (...) Nada me deve mover a tomar os meios ou a privar-me deles, senão unicamente o serviço e adoração de Deus nosso Senhor e a saúde eterna de minha alma." (EE:175)

Deste modo, a ação de Vieira não se confunde com a máxima maquiavélica de que os fins justificam os meios[263], porque sua dimensão metafísica a orienta para uma *disposição* de tudo – inclusive do poder – como instrumento teológico-político, e não para o poder como fim em si mesmo. A *ordem* teologicamente concebida era, na espiritualidade jesuítica, o indício da perfeição: a ordem dos afetos, das palavras, das ações temporais; a ordem social, a ordem política e, no caso da *História* de Vieira, a ordem dos tempos. As recomendações anotadas nos *Exercícios Espirituais* colocam a ordem como pedido fundamental na primeira semana: "45. A oração preparatória é pedir a Deus Nosso Senhor para que todas as minhas intenções, ações e operações sejam ordenadas puramente para o serviço e adoração de sua Divina Magestade" (EE:93). A ordem, tanto nos *Exercícios* como no *Livro Anteprimeiro*, é compreendida como disposição divina para o verdadeiro fim de cada coisa criada: a realização do desígnio para o qual cada ser foi criado por Deus. E a descoberta desse fim é o itinerário dos *Exercícios*, e da *História do Futuro*:

"digo (leytor christão) que todos aquelles fins que sabemos teve a Providencia Divina em diversos tempos, lugares e nações para lhes revelar antecedentemente o sucesso das cousas que estavão por vir, concorrem com particular influxo nesta Historia e se achão juntos nella. E esta he não só a principal razão, mas a unica e total, por que nos sugeytamos ao trabalho de tão molesto genero de escritura, esperando que será grato e aceyto a Deos, a quem só pertendemos servir, e entendendo que forão vontade, inspiração e ainda força suave da

[263] No capítulo XVII do tratado *Il Principe*, de Maquiavel, lê-se: "Facci dunque uno principe di vincere e mantenere lo stato: e' mezzi saranno sempre iudicati onorevoli, e da ciascuno laudati". (1987:82). As recomendações do tratado de Maquiavel são em tudo diferentes da instrução aos "príncipes da cristandade" contidas no *Livro Anteprimeiro*, de fundamento teológico-político.

mesma Providencia os impulsos que a isto (não sem alguma violencia) nos levárão, para que estes secretos do seu occulto juizo e conselho se descubrissem e publicassem ao mundo, e em todo ele produzissem proporcionadamente os effeytos de mudança, melhoria e reformação, a que são encaminhados e dirigidos" (*LA*:89)

Os "efeitos de melhoria e reformação" na *História* de Vieira eram não só visados, mas temporalmente calculados na relação entre perfeição e tempo. A prática não era incomum: nos *Exercícios Espirituais* a perfeição é cronometrada no exame periódico de consciência, repetido nos vários momentos de oração diária. Momento de memória do dia e revisão das ações, os exames são o elemento de controle que visa ocupar todas as horas do dia na prática da virtude, sem deixar ocasião para o pecado[264]. Essa 'escansão' do tempo é a métrica da arte jesuítica de orar, que fraciona o dia em segmentos controláveis que são vividos como ocasiões de perfeição. Nesse fracionamento, o agora é revestido de um valor sobrenatural e decisivo, porque é a ocasião do cumprimento da vontade divina e porque há um termo para esse cumprimento: a própria duração incógnita de cada vida. Daí o valor inestimável do tempo, elevado à sua potência teológica: o agora é o momento de tornar *ato* o que é *potência*, segundo o conselho da luz da Graça. Fica claro o lugar fundamental do arbítrio humano nessa equação: sem ele, a perfeição não se consuma.

Vieira pretende, em sua *História*, revelar justamente para que é chamada a *humanidade*; por essa razão não a coloca diante do fim da vida – a morte –, mas diante do fim de um estado particular dos tempos, que ele chama de "estado imperfeito da Igreja"[265]. Como nos *Exercícios*

---

[264] Inácio de Loyola propõe três tempos e dois exames para o "examen particular y cotidiano": "*El primer tiempo es, que a la mañana, luego en levantándose, debe el hombre proponer de guardarse con diligencia de aquel pecado particular o defecto, que se quiere corregir y enmendar. [25] El segundo, después de comer, pedir a Dios nuestro Señor lo que hombre quiere, es a saber, gracia para acordarse quántas veces a caído en aquel pecado particular o defecto, y para se enmendar adelante; y consequenter haga el primer examen, demandando cuenta a su ánima de aquella cosa propósita y particular, de la qual se quiere corregir y enmendar, discurriendo de hora en hora o de tiempo en tiempo, comenzando desde la hora que se levantó hasta la hora y puncto del examen presente*" (EE:17-18); Inácio continua recomendando a anotação de quantas vezes se incorreu no pecado particular naquele intervalo de tempo, "después proponga de nuevo de enmendarse hasta el segundo examen que hará", sendo o segundo exame antes de dormir, em que se deve assinalar as ocorrências num linha paralela, de modo a criar uma anotação cotidiana das incursões no pecado.

[265] No tratado *Clavis Prophetarum* (Livro II capítulo III) Vieira examina a proposição dos três estados do reino de Cristo: "distingo em toda a evolução da Igreja somente três estados principais, em conformidade com as mais importantes mudanças ou (o que vale o mesmo) os mais notáveis aumentos da fé e da própria [466] Igreja. Ao primeiro estado chamo Reino de Cristo iniciado; ao segundo estado, Reino de Cristo incompleto ou em crescimento; ao terceiro estado, Reino de Cristo concluido e consumado. Começo o iniciado a partir da pregação de Cristo até Constantino; o incompleto, de Constantino até a época atual e depois; o consumado, desde o tempo em que o Evangelho for pregado e recebido no mundo inteiro, até a consumação do tempo." É a mesma divisão encontrada na *Representação Primeira*: "(...) o Império de Cristo, abraçando todos os tempos de sua duração, se resume e devide em três estados: O 1º de seus princípios, que é o antigo, a que podemos chamar Império de Cristo incoado; o 2º de seus progressos, que

Espirituais, a memória das Escrituras e seu confronto com a história deveriam conduzir o povo português ao reconhecimento de sua vocação de povo eleito, e de sua missão. Por essa razão, o *Livro Anteprimeiro* e a *História do Futuro* fazem memória dos eventos e das palavras das Escrituras e os espelha na memória dos eventos e palavras da história de Portugal (narrada em crônicas e histórias, ou prometida em vaticínios como as *Trovas* do Bandarra). Vieira não escreve, portanto, sobre o futuro apenas: sua perspectiva é a da eternidade, em que a concordância de eventos distantes no tempo e no espaço, acontecidos e por acontecer, encontram-se e revelam-se como efeitos de sua Causa primeira. A partir da *concordância* entre figuras do passado e seu preenchimento no presente (porque Vieira inicia uma exegese do seu próprio tempo), ele *descobre*, seguindo o mesmo procedimento da hermenêutica escolástica, o futuro profetizado para a humanidade: o estabelecimento do Quinto Império do Mundo, ou Reino de Cristo Consumado na Terra. Seja nas composições de lugar do passado, seja na antevisão do futuro, o ponto de convergência dessas imagens é o próprio presente, em que os homens são chamados a *cumprir* sua vocação na Terra.

A passagem da dimensão humana do percurso espiritual dos exercícios espirituais e da pregação para a dimensão universal da *História* funda-se na compreensão do homem como um *microcosmo* e do mundo como *corpo*, visão postulada em várias passagens do *Livro Anteprimeiro* e formulada de modo direto, posteriormente, No tratado *Clavis Prophetarum*:

> "Ora, quem dirá que devem ser acusados os que, a partir da doença ou da velhice, formulam um juízo sério sobre a proximidade da morte, e muito menos os peritos na arte médica, que de modo preciso anunciam antecipadamente o dia e até a hora da mesma? E se alguém não estiver de acordo com esta comparação, uma vez que as próprias palavras e a opinião são totalmente iguais, e considere que não pode tirar-se uma consequencia aceitável que se aplique ao mundo grande a partir do mundo pequeno, isto é, do homem para o mundo, escute os mestres mais santos e sábios do mundo discorrerem, não de modo diferente, sobre as enfermidades e velhice do mesmo mundo e até acerca do fim do mesmo" (*Chave* III:360)

Vieira busca descobrir a verdadeira "idade" e o verdadeiro desígnio para o mundo. Constrói uma imagem dos tempos últimos a partir de todos os sinais deixados pela Providência: as Escrituras e suas profecias, o tempo, o mundo criado. Tudo fala através da linguagem que perpassa coisas e palavras, e converte tudo em signo de um discurso único, voz do Verbo divino no

---

é o presente, a que podemos chamar Império de Cristo incompleto; o 3º de seu último aumento e perfeição, que logo veremos se será futuro, a que podemos chamar Império de Cristo completo e consumado." (*Representação* II: 65).

tempo. A arte de sua história é uma arte combinatória, uma arte que supõe uma totalidade do tempo passível de ser revelada e orientada para o fim determinado, desde o princípio, por Deus.

História, retórica e poética: lugares comuns

Se a Providência é escolasticamente (e jesuiticamente) concebida como "ordem para um fim" (Aquino, *Sulla verità*: 417), o discurso do tempo é orientado para uma Causa Final – que, sempre escolasticamente, coincide com sua Causa Primeira, Deus. O mundo é, dessa perspectiva, a obra que espelha, de modo enigmático, a perfeição de seu Artífice, e a arte do Verbo criador é exemplo para todas as artes. Assim compreendiam a origem das formas artísticas tratadistas e artistas do século XVII, que muitas vezes fizeram da representação dentro da representação, do discurso dentro do discurso (o teatro dentro do teatro, a pintura dentro da pintura) e do teatro do mundo *lugares-comuns*, como fez Vieira em sua *História do Futuro*.

Do *substancialismo* da linguagem (e é possível dizer, neste ponto, das linguagens) implícito nesta concepção de mundo como *obra* resulta uma concepção igualmente teológica de representação. A relação substancial entre signos – sejam eles palavras, imagens, coisas, ações –, fundada na doutrina escolástica das essências e das formas, serviu como princípio para um conceito de *razão* e de *inventio* como método de acesso ao conhecimento do particular a partir de princípios universais[266]. São Tomás de Aquino segue Aristóteles para explicar o que ele chama de "razão seminal", que na *História do Futuro* de Vieira pode ser reconhecida na razão dos futuros contingentes, e na diferença entre o reino 'incoado' e 'consumado':

> "As formas naturais certamente preexistem na matéria, não em ato, (...) mas apenas em potência, da qual são levadas ao ato por obra do agente externo próximo e não apenas por obra do agente primeiro. (...) Analogamente, ainda segundo o pensamento do mesmo Aristóteles, expresso no livro *VI da Ética*, os hábitos das virtudes, antes de seu último aperfeiçoamento, preexistem dentro de nós em algumas inclinações naturais, que são como espécies de virtudes incoadas, mas que depois, por meio do exercício dos atos, chegam à devida consumação. A mesma coisa deve ser dita em relação à aquisição da ciência:

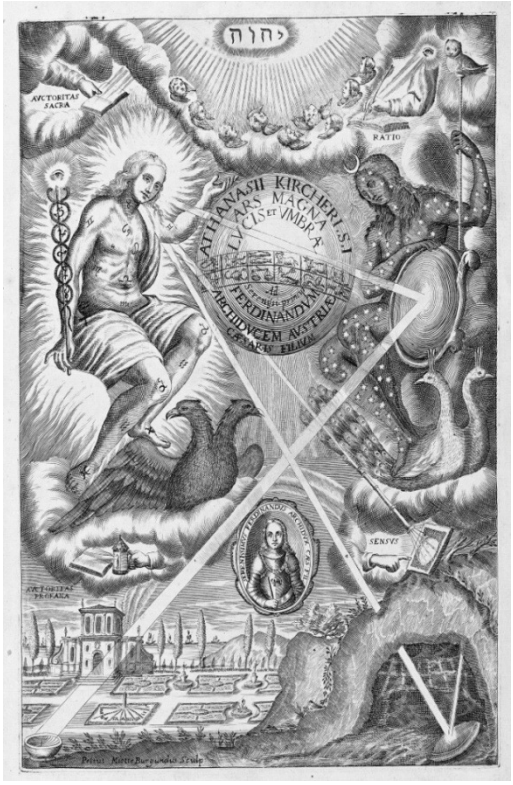
[266] São Tomás de Aquino define o conhecimento como aplicação de uma forma de *inventio*: "o processo da razão, pelo qual se chega ao conhecimento daquilo que não se conhece por meio da descoberta [*inveniendo*], efetua-se aplicando os princípios universais conhecidos a determinadas matérias e, a partir daí, procedendo para conclusões particulares, e destas para outras." (Aquino, *Sulla verità*: 877).

> preexistem em nós algumas sementes das ciências, ou seja, as primeiras noções do intelecto, as quais, com a luz do intelecto agente, são imediatamente conhecidas por meio das espécies as abstrações das coisas sensíveis [*cognoscuntur per species sensibilibus abstractas*] (...). Quando a mente, a partir deste conhecimento universal, é levada a conhecer em ato o particular, que antes era conhecido como universal e como em potência, então diz-se que se adquiriu ciência" (Aquino, Sulla verità: 877)

Este é o sentido da "ciência dos futuros" de Vieira: o conhecimento do que já era em *potência*, e que ao tornar-se *ciência*, pode tornar-se *ato*[267]. Este modo de conhecimento segue uma razão que é também retórica, quando considerada na forma de lugares-comuns aplicáveis aos casos particulares, como espécies de um gênero. Trata-se do princípio da *inventio*, parte da retórica em que se *encontram* os argumentos em lugares-comuns particularizados em cada discurso.

Os lugares-comuns, nessa retórica de Vieira, não são compreendidos como um conjunto de fórmulas repetíveis como clichês (como sugere o uso positivista atual do termo), mas de princípios universais aplicáveis a casos particulares. Vieira segue a lógica exemplar da criação, de modo que as Sagradas Escrituras – cujo Autor é Deus, que 'escreve' pelas mãos dos autores inspirados, é compreendida como modelo e figura de toda a história humana.

[267] "De maneira que o Império de Cristo, abraçando todos os tempos de sua duração, se resume e devide em três estados: O 1º de seus princípios, que é o antigo, a que podemos chamar Império de Cristo incoado; o 2º de seus progressos, que é o presente, a que podemos chamar Império de Cristo incompleto; o 3º de seu último aumento e perfeição, que logo veremos se será futuro, a que podemos chamar Império de Cristo completo e consumado." (*Representação* II: 65).



São Jerônimo (tradutor da Vulgata), Moisés e os evangelistas são geralmente representados como iluminados pelo 'pai dos lumes' durante o ato de escrever nas iluminuras medievais e renascentistas. No frotispício da edição de 1670 do Cannocchiale Aristotelico de Emanuele Tesauro, a agudeza também é representada como iluminação. Muitas vezes é uma luz que passa pelos olhos do 'iluminado' e atinge os objetos, que se tornam, por meio dela, 'visíveis'. Em ilustrações do século XVII, esse lugar-comum imagético da 'iluminação' é utilizado tanto para representar a iluminação divina quanto a natureza da agudeza do intelecto, como no frontispício de *Ars magna lucis et umbrae*, de Athanasius Kircher (Roma, tipografia Ludovici Grignani, 1646).

Junto àqueles lugares-comuns que já faziam parte do costume oratório há séculos (os lugares-comuns segundo os gêneros judiciário, demonstrativo e deliberativo), Vieira apresenta a História Sagrada como fonte de figuras reconhecíveis nos casos particulares da história de seu tempo. Sua invenção é, portanto, uma *concordantia*, reveladora da verdade discursiva do tempo do mesmo modo que o Antigo Testamento foi utilizado como anúncio da verdade revelada no Novo Testamento.

No *Livro Anteprimeiro* encontram-se esses lugares em grande número, enquanto Vieira constrói a imagem agradável da mudança para um estado de felicidades[268]. São os lugares em que Vieira não só constrói os caracteres de sua *História*, como também proporciona o reconhecimento dos mesmos como *figuras*. Vieira aplica antigos *topoi* em sua retórica figural de modo que lugares-comuns de elogio, por exemplo, quando Vieira representa o povo português como *corajoso* ao enfrentar exércitos mais fortes e mares desconhecidos, demonstram ao mesmo tempo, naquela bravura, a razão providencial que indica com o prodígio que se trata de um povo eleito, porque semelhante ao *tipo* do povo eleito (que vence sendo o mais fraco, como Davi que vence Golias), na desproporção entre o agente e a ação. O desengano é outro desses lugares-comuns: é a situação em que a aparência e a experiência conduzem a uma razão diferente daquela que Vieira apresenta como razão providencial. A defesa do dom profético de um sapateiro ignorante, a fé na vitória política e militar de um reino há pouco restaurado e governado por um rei considerado incapaz, a defesa de uma disposição providencial dos erros e vícios judaicos, e todo o discurso do capítulo VIII do *Livro Anteprimeiro* (em que Vieira apresenta as razões pelas quais o rei de Castela deveria desistir de lutar contra Portugal) são exemplos do *desengano* como casos nos quais a Providência divina se faz reconhecer. Neles encontram-se, simultaneamente, lugares-comuns de elogio do costume retórico, como a narração de ações que têm por recompensa a honra, e a narração das ações justas, o declarado desinteresse pelo bem pessoal em favor do bem comum, e ao mesmo tempo a disposição deles segundo uma razão figural.

Situada na própria linguagem, essa lógica alegórica organizava de modo mais ou menos explícito diferentes formas de representação. Sob a generalidade de um 'imperativo retórico' das representações do século XVII [269]— não de uma retórica como instituição singular, mas de *retóricas* em concorrência e a serviço de instituições políticas cuja dimensão metafísica era o respaldo de sua legitimidade – tempo e linguagem se articulavam não apenas na oratória sacra, mas também nas várias representações de caráter teológico-político, como fundamento e ordenamento.

Ultrapassando o domínio que hoje é comumente chamado de literário ou artístico, representações de vários gêneros se entrecruzavam como trama e urdidura de um tecido

[268] Em sua Retórica, entre os lugares-comuns para produção do deleite, Aristóteles diz que "Agradável é a mudança, o aprender e o admirar, fazer o bem e recebê-lo, completar o que está incompleto" (Aristóteles, Retórica: 137).
[269] O que chamo de 'imperativo retórico' não é a imposição de uma retórica determinada, e sim a exigência social de técnicas retóricas da instituição retórica na composição de qualquer discurso.

ideológico[270] que aspirava recobrir – porque em concorrência com outros – cada aspecto da vida. Compreendem-se nesse conjunto não só as práticas letradas, mas também a pintura, a escultura, a arquitetura, as cerimônias, o próprio ordenamento social como representação de um corpo místico. Enfim, o grande "teatro do mundo" é o lugar-comum e palco em que se representa a história como "comédia de Deos". A vida espiritual, a vida social, as instituições, as artes e ciências são compreendidas como efeitos de uma mesma Causa, o que permitia supor a possibilidade de um ordenamento universal e de um entrecruzamento revelador de elementos muito disparatados e diferentes na sua semelhança com sua Causa: coisas, palavras, representações, acontecimentos, imagens mentais[271].

E entre as imagens mentais, para os jesuítas, encontrava-se o passado, como memória, e o futuro, como expectativa: imagens mentais que seriam efeito do mesmo Verbo. No discurso de Vieira, o centro de convergência dessas imagens é o presente, como na distensão da alma de Santo Agostinho: presente do passado nas imagens da memória, presente do presente nas imagens da visão, presente do futuro nas imagens da expectativa[272]. Justamente o presente, fração misteriosa e sem extensão, é o lugar do *ser* e da *ação*, e é sobre ele que Vieira reflete, prega e age. O esforço de Santo Inácio com seus *Exercícios Espirituais* e dos jesuítas, como pregadores, era promover o conhecimento da vontade de Deus e o empenho das vontades humanas para torná-la *ato*.

---

[270] Dada a polissemia e os usos 'ideológicos' do próprio termo "ideologia" (no sentido marxista que Leandro Konder (2002:40) a definiu como "expressão da incapacidade de cotejar as idéias com o uso histórico delas, com a sua inserção prática no movimento da sociedade"), esclareço que o termo *ideológico*, aqui, não tem absolutamente um sentido negativo ou pejorativo. Não o uso como expressão de juízo e sim como um pressuposto: o de que há um sistema de organização mental que, sendo constitutivo de suas representações materiais e sociais e confirmado nelas, é percebido como 'natural'. De tal sistema fazem parte os modos de pensar e crer de cada grupo social em uma dada época, o que o torna, necessariamente, histórico e particular. É claro que, a partir deste pressuposto, qualquer representação, em qualquer tempo, é necessariamente ideológica. Daí a neutralidade do termo neste uso, que se opõe, portanto, à hipótese de que uma qualquer 'coisa em si' possa ser apreendida enquanto tal, já que o próprio processo de apreensão e inteligência de qualquer coisa é articulado por um sistema de organização mental, seja ele qual for. Não é distorção de uma forma, mas uma *formação* historicamente determinada. Por outro lado, este pressuposto não deve 'neutralizar' as *práticas* que o confirmam: estas constituem os lugares em que *as proposições* de cada sistema ideológico se fazem claras, permitindo sua avaliação como verdadeiras ou falsas, como justas ou injustas, morais ou imorais etc.

[271] Esta interpretação contraria, em parte, a de Hernani Cidade, que atribui a uma característica pessoal de Vieira a variedade de temas e imagens de seus discursos: "E as pinturas e as imagens, alegorias e metáforas com que aviva de novo brilho e veste de inesperada formosura o seu estilo, procura-as na Bíblia como na ciência, na natureza como nas actividades técnicas, porque a tudo se estende a curiosidade dos seus olhos" (A obra, o homem p.243). A generalidade dessa "semântica de coisas" pode ser constatada em vários tratados como *Il Cannocchiale Aristotelico*, de Emanuele Tesauro e *Agudeza Y Arte de Ingenio*, de Gracián, além do citado *Miroir* de Joseph Filère.

[272] *Confessioni*, Livro 11, 20.26.

Se os *Exercícios Espirituais* mobilizam imagens genéricas que se particularizam na prática dos exercícios (e esta é uma característica dos lugares-comuns da retórica), a *História do Futuro* pode ser lida como uma narrativa de particularização histórica dos tipos profetizados. Ela toma a história dos acontecimentos como grande reservatório de imagens para a *inventio* de um modo de representação que Alcir Pécora bem definiu como *modo sacramental*: uma ordem teológica de representação, na qual o invisível – o Verbo – faz-se *reconhecer* (mas não *ver*) nas espécies visíveis. É uma representação que não mostra o já visto, mas demonstra[273], na ordem do já visto, o desconhecido. Por isso a História de Vieira é "nova" sem apresentar "nada de novo": ela demonstra o *princípio* na ordem de uma realidade que é lida como *signo*[274].

Os lugares a que se refere Antônio Vieira no *Livro Anteprimeiro* e na *História do Futuro* são as passagens da Bíblia e os lugares de sua própria *História*, como lugares de um *discurso*. É por esta razão que os lugares-comuns da *História* de Vieira (os instrumentos pequenos para grandes obras, o caráter de reino eleito por Deus, a correspondência entre o descobrimento do tempo e o descobrimento do espaço, o teatro do mundo etc.) devem ser pensados tanto retoricamente quanto substancialmente: lugares-comuns em que imagens da história são reconhecidas como signo providencial, quer na forma da profecia, quer na forma do acontecimento. Simultaneamente, as imagens são articuladas como *lugares de memória*, pois passando por elas o discurso não descreve apenas as imagens que tem diante de si, mas *re*compõe, na representação, o discurso que se encontraria alegoricamente revelado na ordem do universo Criado. Enfim, Vieira não retrata a história dos homens, mas a sabedoria divina que se revela nela, concebida como obra simultaneamente finita e perfectível no tempo.

A faculdade da memória nos *Exercícios Espirituais* não é precisamente a memória do passado, mas uma memória construída de modo retoricamente ordenado para a produção de afetos e ações, como bem observou Pierre-Antoine Fabre em Em *Le lieu de l'image* (1992). Nesse trabalho o autor examina a questão da composição de lugar nas práticas espirituais e artísticas dos jesuítas do século XVII (particularmente nas obras de Jérôme Nadal), e mostra como os exercícios de memória praticados durante os exercícios espirituais, em que o praticante traz à memória as contemplações e as situações imaginárias construídas a partir das indicações de Inácio de Loyola

[273] No sentido escolástico, a demonstração é "um silogismo que permite conhecer" (Aquino, *Sulla verità*: 887).
[274] Aqui é útil lembrar que, escolasticamente, "é o conhecimento dos princípios, e não o conhecimento dos signos, que produz em nós a ciência das conclusões" (Aquino, *Sulla verità*: 879).

para as *composições de lugar*, realizam uma fusão da memória com atos controlados de imaginação (Fabre 1992:75-76).

Esta elaboração mental também é discurso: na pintura como na poesia, nas imagens como nas palavras, na imaginação como na realidade, são as imagens do Verbo que dizem, por meio da semelhança, a verdade do mesmo Verbo. Esta correspondência poética e factual encontra fundamento no conceito agostiniano e tomista de *alma*:

> "Uma coisa é a palavra, outra a visão; mas internamente, quando pensamos, as duas são uma só coisa. Assim como o ato de ver e de ouvir são coisas distintas nos sentidos do corpo, enquanto, na alma, ver e ouvir não são coisas diversas". (Aquino, *Lo specchio dell'anima*: 204)

A alma é o lugar em que o *ut pictura poesis* de Horácio adquire um significado metafísico: na alma, palavras e imagens constituem um só discurso. Mais que isso, é na alma que o tempo se assemelha à eternidade, em que a *figura* de uma vida – como imagem 'condensada' de seu passado, seu presente e seu futuro – pode ser encontrada, assim como nos eventos da história Vieira buscava a *figura* do mundo.

Se, neste aspecto, a faculdade da memória mobilizada nos exercícios espirituais se aproxima muito mais da memória artificial (como técnica mnemônica) que da memória natural (como reminiscência, sobretudo involuntária), por outro ela mobiliza imagens de memória que podem ser aproximadas, sim, do conceito platônico de memória como *reminiscência*. Isto porque as imagens mentalmente produzidas não visam o passado, mas o desígnio divino inscrito no ser do praticante, que não pode ser diretamente nem perfeitamente conhecido, mas *re*conhecido, justamente, através da semelhança com seu modelo – o próprio Cristo –, e pela meditação sobre as sensações – os afetos – provocados pelas imagens evocadas. É, portanto, uma operação artística, afetiva e racional: *artística* como de produção de imagens mentais, *afetiva* como experiência delas – e os afetos têm um alto valor nesse processo de reconhecimento, sendo, portanto, parte do processo cognitivo da alma –, *racional* como compreensão e ordenamento dessa experiência para a deliberação iluminada, no momento de memória e meditação.

Sendo a alma concebida como "extensão do espírito", ela é lugar de eternidade, capaz de conter todo o passado como memória, e o futuro como potência: a alma *age* para que o futuro se torne passado (Agostinho, *Confessioni:* X, 28,37). É, portanto, na alma que o conhecimento

humano se assemelha ao conhecimento divino, e é o movimento dela que transforma a *Vontade* do Autor em *ato* do ator[275]. Neste sentido, a imagem do "teatro do mundo" pode ser interpretada como *alegoria in factis*, e o ordenamento das paixões no sentido da Vontade divina pode ser considerado uma arte imitativa.

A memória nos *Exercícios Espirituais* é, portanto, um exercício orientado para um fim: o reconhecimento da vontade de Deus e do *lugar* do praticante na ordem da Criação. Nisto é possível encontrar pontos de contato entre a memória e a *História* de Antônio Vieira: nos lugares e passagens que a compõem, encontra-se o esforço de *conversão das vontades* para que o desígnio *descoberto* possa ser cumprido[276].

Lugares de memória, *topoi* discursivos

A semelhança entre a disposição reveladora dos *lugares* bíblicos no *Livro Anteprimeiro* e dos lugares bíblicos imaginados nos *Exercícios Espirituais* permite supor uma imaginação que recolhe e ordena imagens para produzir o conhecimento – no caso dos *Exercícios*, o conhecimento de si e do próprio lugar no mundo, no caso da *História do Futuro*, o conhecimento de si de uma perspectiva coletiva e universalizante: o lugar de cada coisa e pessoa no mundo[277].

Como já comentado, cada passagem da Escritura utilizada como lugar de meditação nos *Exercícios* funciona como *lugar* no qual o praticante constrói a narrativa de sua própria história como *quaestio finita*. Nessa construção, as imagens ocupam um lugar fundamental: elas são constituídas, simultaneamente, como lugares de memória (das Escrituras), lugares de reconhecimento (do desígnio) e lugares de deliberação (para a ação particular).

---

[275] Em sua leitura das *Confissões* de Santo Agostinho, Paul Ricoeur aproxima, a partir do conceito de "distensão da alma", o "Autor" dos "atores" (Ricoeur 1983: 39).

[276] Como já dito anteriormente, Antônio Vieira deixa clara a finalidade de seu trabalho no *Livro Anteprimeiro*: "Hão-se de ler nesta Historia, para exaltação da Fé, para triunfo da Igreja, para gloria de Christo, para felicidade universal e paz no mundo, altos conselhos, animosas resoluções, religiosas emprezas, heroicas façanhas, miracurlosas vitorias, portentosas conquistas, estranhas e espantosas mudanças de estados, de tempos, de gentes, de costumes, de governos e de leys (...) confiança nos fica para esperar que não parecerá ingrato aos leytores este nosso trabalho, e que será tão deleytosa ao gosto e ao juizo a Historia do Futuro quanto he estranho ao papel o assumpto e nome della". Segue, portanto, a instrução de Santo Agostinho que se encontra na *Doutrina Cristã*, em relação à finalidade da oratória sacra: "instruir, agradar e converter" (Agostinho, *Doutrina Cristã*: 247)

[277] "Nelle [livro da História do Futuro] veráõ os capitães de Portugal sem conselho o que hão de conquistar. Sobre tudo se verão nelle a si mesmos e suas valorosas acções, como em espelho, para que, com estas copias de morte-cor diante dos olhos, retratem por ellas vivamente os originaes, antevendo o que hão de obrar para que o obrem, e o que hão de ser para que o sejão." (LA: 116)

São lugares semelhantes aqueles construídos por Vieira em sua *História do Futuro*: nas inúmeras passagens bíblicas que cita, e nas figuras que decifra, ele estabelece um lugar de inteligibilidade para os acontecimentos de seu presente, apresentados como *imagens semelhantes* às figuras de que eles mesmos são o cumprimento. O que a *História* de Vieira mostra não é, portanto, uma sequência arbitrária de imagens ou de episódios, mas as *conexões*[278] reconhecidas entre imagens (as figuras) e episódios de seu tempo: é neste sentido que ela se aproximaria menos da mnemotécnica dos tratados retóricos latinos e mais de uma *Ars Magna* (como a de Ramon Llull, contemporâneo de Tomás de Aquino[279]), na qual o conhecimento é organizado como *re*conhecimento de uma *ordem* universal.

Frances A. Yates, em seu estudo *A Arte da Memória*, de 1966, apresentou um quadro amplo e detalhado de diversas artes da memória, desde suas formulações nas retóricas latinas como mnemotécnica até as formulações renascentistas como parte de uma *clavis universalis*. A autora define a memória artificial, em linhas gerais, como sistema mnemônico de *lugares* e *imagens*[280], utilizado na retórica como técnica de memorização de qualquer discurso, e na *Ars Magna*, como sistema de coleção e combinação de todo o saber possível. Ambos são organizados a partir de lugares e imagens: o primeiro, como construção mental de imagens, o segundo, como construção mental ou mesmo material do "teatro da memória".

Na *Retórica a Herênio*, atribuída durante muito tempo a Cícero, encontram-se instruções sobre a memória artificial que se assemelham tanto às composições de lugar dos *Exercícios Espirituais* quanto ao modo de representação da *História do Futuro*. A *Arte retórica* de Cipriano Soares, muito utilizada no século XVII, repete de modo abreviado as mesmas recomendações (ausentes nos seis livros *De La Rhetórica Eclesiástica* de Luiz de Granada):

---

[278] A *História* de Vieira é, neste sentido, menos uma imitação de eventos que imitação de seu modo de conexão; algo que se aproxima do conceito de *muthos* ("conexão de fatos") explorado por Paul Ricoeur em seu *Temps et Récit* (1983). A *História do Futuro* não é imitação de ações particulares, mas imitação de um modo de conexão entre as ações particulares como alegorias de um discurso 'escrito' no tempo.

[279] "Em um de seus aspectos a Arte de Llull é uma arte da memória. Os atributos divinos, que são sua base, estruturam-se de forma trinitária e, assim, segundo ele, ela se torna um reflexo da Trindade. Acreditava que sua Arte podia ser usada por aquelas três faculdades da alma que Agostinho definiu como o reflexo da Trindade no homem. Como *intellectus*, era uma arte que permitia conhecer ou encontrar a verdade; como *voluntas*, era uma arte para treinar a vontade pelo amor da verdade; como *memoria*, era uma arte da memória para rememoração da verdade. (Yates 2007: 220)

[280] O sistema teria origem na narrativa do poeta Simônides de Ceos, na qual ele descobre a *ordem* como chave da memória. (Cícero, *Do Orador*: 259-260).

> "A memória artificial é baseada, portanto, em lugares e imagens. Chamamos lugares aqueles que foram formados de modo delimitado, completo e relevante pela natureza ou pela mão humana, onde podemos facilmente compreendê-los e abarcá-los: como casa, colunata, canto, forno e coisas semelhantes. As imagens são certas figuras e signos e semelhanças da coisa que desejamos recordar [*Imagines sunt formae quaedam et notae et simulacra eius rei*]: do gênero cavalos, leões, águias; se quisermos reter a memória da sua imagem, será preciso colocá-los em lugares definidos. (*Ad Herennium*: 706)

A memória artificial é, portanto, um código de imagens articulado pela semelhança e ordenado a partir de lugares imaginados. É um discurso imagético que codifica um outro discurso – e neste aspecto ele é alegórico como o é um discurso lido segundo a interpretação figural – seja a alegoria situada nas palavras, seja aquela situada nas coisas. As imagens da memória são, portanto, um discurso em código que imprime na mente, como uma escrita, um outro discurso que deve tornar-se *ato* de enunciação.

Além disso, a *Retórica a Herênio* faz referência à construção mental dos lugares e das imagens que neles devem ser colocadas. Fala da semelhança entre a imagem escolhida e a coisa significada, fala da concentração de significados e "todo um fato" em uma mesma imagem[281], e fala do apelo sensorial das imagens fortes e incomuns (*Ad Herennium*: 713). Nos *Exercícios Espirituais*, a meditação sobre o inferno é uma composição de lugar de meditação e de memória que faz igualmente um forte apelo à imaginação sensorial:

> "[65] O quinto exercício é a meditação sobre o Inferno; contém em si, depois da oração preparatória e dos preâmbulos, cinco pontos e um colóquio. Oração. A oração preparatória será a usual.
>
> 1º Preâmbulo: o primeiro preâmbulo ou composição de lugar é ver aqui com a vista da imaginação a grandeza, largura e profundidade do inferno.
>
> 2º Preâmbulo: o segundo, perguntar o que quero: aqui será pedir o sentimento interno da pena que padecem os danados, para que se eu me esquecer do amor do Senhor eterno por minhas faltas, ao menos o temor das penas me ajude a não cair em pecado.

[281] As alegorias renascentistas e *imprese* poderiam ter origem nesse princípio mnemônico. Yates cita um sistema de memória artificial a partir de alegorias figuradas como pessoas (Yates 2007: 143), e a relação das *imprese* e emblemas com a condensação de pensamentos em imagens realizada nos 'teatros da memória' (Yates 2007: 216).

[66] 1º Ponto: o primeiro ponto será ver com a vista da imaginação as grandes chamas, e as almas como em corpos em fogo.

[67] 2º Ponto: o segundo ponto é ouvir com os ouvidos prantos, gritos, clamores, blasfêmias contra Cristo nosso Senhor, e contra todos os seus santos.

[68] 3º Ponto: o terceiro ponto é sentir com o olfato a fumaça, o enxofre, o fedor e coisas pútridas.

[69] 4º Ponto: o quarto ponto é sentir com o paladar o gosto de coisas amargas, como lágrimas, tristeza e o verme da consciência.

[70] 5º Ponto. O quinto ponto é tocar com o tato, como o fogo envolve e queima as almas.

[71] Colóquio. Fazendo um colóquio com Cristo nosso Senhor, trazer à memória as almas que estão no inferno, umas porque não creram na advertência, outras porque, crendo, não obraram segundo seus mandamentos." (Loyola, EE:102)

O exercício é seguido de momentos em que os pontos devem ser trazidos repetidas vezes à memória, "à meia noite", "ao acordar, antes de ser tomado por qualquer outro pensamento", e em diversos momentos do dia:

"propondo-me exemplos, como o de um cavalSeiro que se encontrasse diante de seu rei e toda a sua corte, cheio de vergonha e confuso por tê-lo muito ofendido, depois de ter recebido dele muitos dons e favores (...) e com estes pensamentos vestir-me, ou com outros, segundo a matéria proposta" (Loyola, EE: 102)

A mesma *Retórica a Herênio* também diz que é necessário o *exercício* da memória para que o que foi impresso na mente não se apague. Enfim, é possível pensar que para praticantes de exercícios de memória artificial, este tipo de adestramento da mente não fosse absolutamente estranho. Por outro lado, a recorrência de "pensamentos vestidos de outras imagens" recorda a recorrência e acúmulo de figuras da própria *História do Futuro*, em que as mesmas profecias são evocadas nos diferentes acontecimentos no tempo. Não creio que se trate nem de coincidência nem de determinação, mas da elaboração de uma concepção geral de memória pressupondo um conceito teológico de conhecimento e arbítrio, que tem um caráter prático (na construção de figuras de elocução e de interpretação[282], por exemplo, ou na prática dos exercícios como controle

[282] Yates lembra que nos Tópicos, Aristóteles "adverte que se deveria confiar à memória os argumentos sobre questões recorrentes: 'Assim como em uma pessoa de memória treinada a memória das coisas em si é suscitada pela

de pensamentos e vontades) e um fundamento metafísico, que passa pelo conceito cristianizado de alma.

Neste aspecto, a memória construída na *História do Futuro* se aproxima do modelo proposto por Platão no *Fedro*, em que a memória não é uma parte da retórica, mas o fundamento do todo, uma vez que sua retórica não visaria a disputa de uma causa, mas o *re*-conhecimento da verdade como rememoração das Ideias. Vieira não rememora Ideias, mas re-visita com sua *História* os lugares da Revelação, seguindo o mesmo princípio: o da analogia do mundo com Deus e a semelhança de todos os seres e eventos decorrentes dela.

Essa concepção de memória como conhecimento não exclui a concepção de memória como técnica de ordenamento, como demonstra o 'mapa' traçado por Frances Yates:

> "Dentro dos parâmetros da arte da memória, foram os neoplatônicos do Renascimento que realizaram essa tentativa grandiosa. Uma das manifestações mais impressionantes do uso dessa arte no Renascimento é o Teatro da Memória de Giulio Camillo. Ao utilizar imagens dispostas em lugares específicos de um teatro neoclássico – ou seja, ao empregar a técnica da memória artificial de modo ortodoxo –, o sistema de memória de Camillo baseia-se (assim acreditava ele) em arquétipos da realidade, dos quais dependem imagens secundárias que combrem todo o domínio da natureza e do homem. A visão de Camillo da memória é fundamentalmente platônica (apesar de o hermetismo e a cabala serem influências pesentes no seu Teatro) e ele pretende construir uma memória artificial baseada na verdade." (Yates 2007: 59)

O Teatro de Giulio Camillo, assim como o Teatro da Memória de Robert Fludd[283], concebidos como lugares materiais, traziam em sua concepção a ideia de uma representação total, que compreenderia todo o saber possível[284]. Essa aspiração era tributária, de um lado, de

---

mera menção de seus lugares (*topoi*), esses hábitos também tornam um homem mais apto à argumentação, porque terá suas premissas classificadas e visíveis em sua mente, cada qual sob seu número'. Não há dúvida de que esses topoi utilizados por pessoas com uma memória treinada têm de ser *loci* mnemônicos, e também é provável que a própria palavra 'tópico', como usada na dialética, provenha dos lugares da mnemônica. Os tópicos são as 'coisas' ou o assunto que é objeto da dialética, denominados como *topoi* a partir dos lugares onde foram depositados". (Yates 2007:51-52)

[283] "Tendo aparecido tardiamente no Renascimento, no momento em que as filosofias renascentistas davam lugar aos movimentos que cresciam no século XVII, Fludd ergue o que é, provavelmente, o último grande monumento da memória do Renascimento. E, assim como o primeiro grande monumento dessa memória, o sistema de Fludd toma um teatro como sua forma arquitetônica. O Teatro de Camillo inaugurou a nossa série de sistemas de memória do Renascimento, e o Teatro de Fludd encerra-la-á." (Yates 2007: 394)

[284] Frances Yates comenta em seu estudo a semelhança entre o Teatro da Memória de Robert Fludd e o desenho do Globe Theatre, residência da companhia de atores a que pertencia Shakespeare. Essa idéia de um abrigo arquitetônico

artes da memória, e de outro, de uma lógica combinatória que poderia ou não ter um caráter mágico. O conhecimento, também nestes modelos, não correspondia ao conhecimento dos signos, mas ao conhecimento do princípio ordenador do universo. Seu fim era, nas palavras daquele que foi provavelmente o maior estudioso da ideia de uma *clavis universalis*,

> "decifrar o alfabeto do mundo; conseguir ler, no grande livro da natureza, os sinais impressos pela mente divina; descobrir a plena correspondência entre as formas originárias e a cadeia das razões humanas; construir uma língua perfeita capaz de eliminar os equívocos e de revelar as essências, colocando o homem em contato não com os signos, mas com as coisas; dar lugar a enciclopédias totais, a classificações ordenadas que fossem o espelho fiel da harmonia presente no cosmo." (Rossi 2000:17)

Segundo Paolo Rossi, o termo *clavis universalis* foi largamente utilizado entre os séculos XVI e XVII, e indicava o método de uma ciência geral "capaz de colocar o homem em condição de apreender, para além das aparências fenomênicas ou das 'sombras das ideias', a estrutura ou trama ideal que constitui a essência da realidade" (Rossi 2000: 17). A tentativa de Antônio Vieira não passou muito longe desse tipo de ambição, como sugere o título de seu tratado teológico *Clavis Prophetarum*. A chave para inteligência das palavras proféticas é a interpretação figural, que segue uma lógica combinatória em que se aproximam imagens distantes no tempo, e que, nesse encontro, se *re*conhecem como signos de um discurso alegórico – o discurso do Verbo criador que revela, no universo criado, a sua Verdade.

A *História do Futuro* narra, como história, o fato particular, mas não o narra como tal: seu objeto é o desígnio decifrado na concordância entre profecias e acontecimentos. Vale para ela o que se pode dizer da lógica da Arte de Llull:

> "Diferente da chamada lógica formal, essa lógica diz respeito às coisas, e não só às palavras; é interessada na estrutura do mundo [*no caso de Vieira, também na estrutura do tempo*] e não apenas na estrutura dos discursos. Uma metafísica exemplar ou um simbolismo universal estão na raiz de uma técnica que presume poder falar, ao mesmo tempo, de lógica e metafísica, de enunciar regras que estão na base dos discursos e regras segundo as quais é estruturada a realidade." (Rossi 2000:68)

---

para a totalidade do saber pode ter tido sua última expressão no Globe Theatre, mas seus resquícios não parecem ter desaparecido nos palácios setecentistas. Não podem ser, talvez, chamados de "palácios da memória", mas longos corredores como a Galeria dos Mapas do Palácio Vaticano, as galerias e salões de retratos das famílias nobres, a sala afrescada do Castelo de Masino (Itália) em que se vêem os 'enlaces' entre as casas reais e as genealogias, igrejas como a Capela Sistina e os próprios museus parecem constituir lugares de memória, além de lugares de residência, culto etc.

Trata-se de sistemas de conhecimento de princípio teológico, que permitem reunir quaisquer coisas, a despeito dos diversos graus de diferenciação que as separam, sob um só gênero em que se encontram: o das coisas *criadas*. Escolasticamente, todas trazem a marca de seu Artífice (segundo a hierarquização das criaturas), e por isso podem ser considerados em sua dupla condição de coisa e signo[285].

Antigos e Modernos: tempo e concordantia

A ideia de um universo em que tudo é passível de leitura está ligada a ideia de uma lógica universal, que segundo Paolo Rossi teve grande difusão na Europa nos séculos XVI e XVII. Ela seria o princípio de estudos como os de Descartes e Francis Bacon (que a representa como *arbor scientiarum*) como *scientia universalis* o *sapientia* – que tomariam, mais tarde, uma orientação divergente (Rossi 2000:180). Rossi cita ambos[286]:

> "Bacon*, De Argumentis*: 'As divisões das ciências não são como linhas diversas que se encontram em um ângulo, mas são como os ramos das árvores que se unem no tronco (que por um certo espaço, antes de se subdividir em ramos, era liso e contínuo). É necessário, portanto, antes de tratar da primeira divisão, constituir uma Ciência Universal que seja a mãe de todas as outras e que se possa considerar, no caminho do saber, como uma parte de via comum, antes que as estradas se semparem e se distingam. Atribuamos a esta ciência o nome de Filosofia Primeira ou Sapiência.'
>
> Descartes, *Regulae*: 'Quem considerar atentamente o meu modo de pensar, verá facilmente que aqui não pensei absolutamente na matemática comum, mas que exponho uma outra disciplina da qual [as figuras e números] são mais um invólucro do que partes. Tal disciplina deve conter os primeiros rudimentos da razão humana e deve estender-se à verdade

[285] No *Compendium artis demonstrativae* de Ramon Llull, encontra-se o princípio que é perfeitamente aplicável à representação de Vieira: "as semelhanças da natureza divina são impressas em cada criatura segundo a capacidade receptiva da própria criatura, segundo o mais e o menos, segundo a maior ou menor distância do grau superior em que está o homem, de modo que toda criatura, segundo o mais e o menos, porta em si o sinal de seu Artífice." (*Apud* Rossi 2000: 69) A ideia de um único método aplicável a todas as disciplinas vem, nestes casos, do pressuposto metafísico de que no universo se espelham as ideias da mente que presidiu a sua criação e seu ordenamento.

[286] E cita também outros, que não utilizam a imagem da "árvore da sapiência", mas da "chave", como nas palavras de Giovanni Enrico Bisterfield (Logica v.II p.325): "A harmonia das ciências é a base e a chave da prática da lógica. Esta harmonia é aquela suavíssima conveniência pela qual não só todas as ciências concordam umas com as outras, mas também as partes de cada uma delas; e é assim grandiosa esta harmoia que homens valorosíssimos crêem que não haja muitas ciências, mas uma só ciência, ou que seja um só o corpo e o sistema de todas as ciências." (*apud* Rossi 2000: 217)

encontrável em qualquer assunto (...) como fonte de todas as outras [disciplinas]. Assim, toda a filosofia é como uma árvore, cujas raízes são a metafísica, o tronco é a física, e os ramos que saem do tronco são todas as outras ciências." (Apud: Rossi 2000: 180)

Vieira não pensa numa filosofia capaz de compreender todo o universo, mas numa ordem universal de fundamento teológico, capaz de abarcar não apenas a totalidade da realidade, como também a totalidade do tempo. O fundamento dessa ordem é seu princípio: o Verbo, legível nas Escrituras e no mundo, e Exemplo de todo discurso – inclusive o decurso do universo no tempo. Diz Vieira no *Livro Anteprimeiro* que

> "Sobre estes fundamentos da primeyra e summa verdade entrará o discurso como architecto de toda esta grande fabrica, dispondo, ordenando, ajustando, combinando, inferindo e accrescentando tudo aquillo que por consequencia e razão natural se segue e infere dos mesmos principios, no qual modo de fabricar se não perde a primeyra verdade dos fundamentos, mas vay crescendo, dilatando-se e fructificando, não em diverso, senão no mesmo corpo, como a arvore em suas raizes." (LA:156).

É na mesma imagem de uma árvore que o conhecimento do tempo evolve no discurso de Vieira: ele o diz diverso porque é ramo novo, mas continua o mesmo, porque é parte da mesma árvore, assentado sobre as mesmas raízes – a Escritura Sagrada[287]:

> "Todas as coisas novas que se disserem nesta História, são aquellas que Deos tem prometido que ha de fazer, quando disse: *Ecce, nova facio omnia*. (...) Mas para que não pareça que defendo as cousas novas, por ser necessario este escudo á minha Historia, respondo á objecção da novidade della, e digo que em toda essa novidade, com ser tão grande, nenhuma cousa direy de novo. Propriedade he dos futuros serem todos novos, e por isso os ultimos e mais distantes futuros se chamão novissimos mas ainda que esta Historia seja de cousas tão novas, nem por isso ella será nova. He huma historia nova sem nenhuma novidade, e huma perpetua novidade sem nenhuma cousa de novo. Como isto possa ser, explicarey por alguns exemplos." (LA: 188)

Para explicar o desengano, Vieira diz que certas coisas as faz novas o esquecimento, "porque não se lembram", outras a escuridão, "porque não se vêem", outras a ignorância,

[287] Toda a defesa preparada por Antônio Vieira durante o processo inquisitorial seguirá esse princípio: o de que sua proposição é consequência rigorosa dos fundamentos estabelecidos pela ortodoxia católica, admitindo o erro de conclusão, mas não o erro de princípio – e sabendo que as conclusões devem ser logicamente necessárias se os princípios são verdadeiros.

“porque não se sabem”; outras a distância, “porque não se alcançam”, outras a negligência, “porque não se buscam” (LA: 189), e que estas “novidades” estariam todas em sua História. Os exemplos são vários: Vieira recorda detalhes de passagens bíblicas para demonstrar seu caráter figural revelado nos eventos do *seu* tempo, e portanto naturalmente desconhecido do tempo passado (e ao mesmo tempo, sugere que seria negligência não vê-los). Contudo, seu argumento principal é a “vizinhança”: a novidade de sua história é prerrogativa de seu *tempo*, porque mais tardio:

> “Porque assim como a Aurora nasce das trevas da noyte e começa na primeyra luz, e nella vay sempre crescendo de menor para mayor claridade, assim a Igreja, nascida das trevas da ignorancia e infidelidade, começou em menos luz de sabedoria, e vay crescendo e augmentando-se mais e mais, de resplendor em resplendor, e de claridade em claridade, que são os temos de que usa São Paulo na segunda Epistola aos Corinthios: *Nos vero omnes revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem trasforatur a claritate in claritatem*. Fallava o apostolo do véo da infidelidade com que os Judeos tem cubertos os olhos para não ver a Christo, e diz que nós, os Christãos, que somos os membros de que se compoem a Igreja, temos tirado pela fé aquelle véo, e com os olhos abertos e desimpididos, por meyo da propria especulação e estudo himos crescendo de claridade em claridade, não já passando das trevas á luz, senão de huma luz para outra, sempre mayor e mais clara, transformando-se por este modo a Igreja na imagem do seu mesmo Esposo, Christo.” (LA:198)

A natureza pode oferecer exemplos aplicáveis ao caso porque faz parte dessa lógica universal, especular e reveladora. As semelhanças são motivadas pelo mesmo princípio, e por isso as metáforas e alegorias constituem *provas* discursivas, além de ornamento. A árvore que cresce e se ramifica antes de oferecer os frutos, a aurora que se levanta do meio das trevas para iluminar o mundo todo ao meio-dia, as idades do homem, que passa da ignorância da infância à sabedoria da idade adulta: tudo são exemplos de que há uma lógica universal que revela, de modo maravilhoso e agudo, o *novo* como *velho*:

> “Porque assim como Christo, posto que sua sabedoria foy sempre igual e a mesma (em quanto Deos, infinita; e em quanto homem, consummadissima), com tudo nos actos exteriores e manifestação della ao mundo, a não mostrou toda junta, senão que a foy dispensando por partes, crescendo sempre nella, ao passo, em que hia crescendo nos annos, como diz o Euangelista São Lucas: Proficiebat sapientia et aetate; assim a Igreja, que he o

corpo mystico do mesmo Christo, tranformando-se na sua imagem e retratando-se nelle e por elle, vay sempre crescendo e mais e mais na luz e na sabedoria, á medida que cresce nos annos e na idade. (...) De sorte que vay crescendo a intelligencia, a sciencia e a sabedoria pelos mesmos gráos do tempo em que vão crescendo e passando os annos, os seculos e as idades; e isto não só na Igreja universal e commum, senão nos homens e doutores particulares, que são os membros de que o seu corpo, e os rayos de que a sua luz se compoem. Donde se deve reparar e advertir (cousa que devèra estar já muyto notada e advertida) que os autores antigos e mais velhos, propria e rigorosamente fallando, não são os passados, senão os presentes; não aquelles que vulgarmente são chamados Antigos, senão os que hoje e nos tempos mais chegados a nós se chamão Modernos. Porque assim como nos annos de Christo houve infancia, puericia, adolescendia e, depois, idade perfeyta, assim nos annos e duração da Igreja ha a mesma distinção e successão de idades, com que o corpo mystico delle vaycrescendo e augmentando-se sempre mais até chegar a encher a perfeyção ou medida da mesma idade de Christo, como expressamente disse São Paulo, fallando dos mesmos doutores: *Alios autem pastores et doctores ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi, donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi*.

(...) Porque a Igreja não se compoem das paredes mortas, senão dos membros vivos; nem foy crescendo dos nossos annos para os primeyros, senão dos primeyros para os nossos. E seria não só contra a ordem da natureza, senão contra a decencia da mesma idade, que não fosse mais sabia a Igreja nos mayores annos do que o tinha sido nos menores. (LA:198:199)

Vieira apresenta a 'querela' dos Antigos e dos Modernos como equívoco, de modo que a novidade de sua História pudesse ser compreendida como "nenhuma cousa de novo" da perspectiva da eternidade, em que tudo *é*. A metáfora do sol, da árvore e das idades do Verbo encarnado são evidências factuais dessa lógica do próprio conhecimento, e mesmo o argumento em contrário e sua solução são explicados por meio de metáforas:

"Dizem que Christo he o Sol da Igreja, e aquella primeyra e verdadeyra luz, que illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum; e que quanto mais se vão apartando os nossos tempos do tempo em que Christo viveo entre os homens, tanto os rayos da sua luz são mais tenues, mais escassos e menos intensos; bem assim como a luz do sol material, e qualquer outra alumia e aquenta mais aos que lhe ficão vizinhos, e menos aos que estão mais remotos e distantes. Mas a apparencia desta razão he tão falsa como todas as de seus authores; porque, ainda que Christo corporalmente se apartou dos homens, espiritualmente

> e por particular e invisivel assistencia sempre ficou com elles, e os assistirá (dentro porém da sua Igreja) até o fim do mundo (...). Tambem deyxou em seu lugar, por segundo Mestre de sua escola, ao Espirito Santo, igualmente Deos como elle, o qual com a mesma e não differente luz não só alumia a Igreja com os mesmos resplandores da verdade, mas segundo a dispensação de sua providencia os vay descubrindo mayores a seus tempos, ensinando e declarando aquellas occultas e altissimas verdades (...)" (LA:199)

O tempo é o principal argumento da verdade da *História do Futuro*, e é em razão dele que Vieira se apresenta como autorizado a dizer o que os Doutores não disseram, e a compreender de modo diverso o que disseram. Como consta da Sentença do Tribunal da Inquisição, a novidade do Quinto Império em oposição à opinião tradicional da Igreja foi um forte argumento dos Inquisidores para culpar o réu[288], e as repetidas tentativas de defesa de Vieira foram tentativas de demonstração de que sua interpretação seguia os mesmos princípios e a mesma lógica das opiniões que ele contrariava. Para provar que não se tratava de uma opinião nova, Vieira a apresenta como uma verdade *historicamente* revelada:

> "resumindo toda a resposta da objeção, digo que descubrimos hoje mais, porque olhamos de mais alto; e que distinguimos melhor, porque vemos de mais perto; e que trabalhamos menos, porque achamos os impedimentos tirados. Olhamos de mais alto, porque vimos sobre os passados; vemos mais de perto, porque estamos mais chegados aos futuros; e achamos os impedimentos tirados, porque todos os que cavárão neste thesouro e varrèrão esta casa, forão tirando impedimentos á vista; e tudo isto por beneficio do tempo, ou – para o dizer melhor – por providencia do Senhor dos tempos." (LA:175)

Ou seja: os Santos Doutores não poderiam ter visto, senão na forma obscura da profecia (e da figura), aquilo que ainda não se havia cumprido no tempo. O tempo é, portanto, concebido como instrumento da *Revelação* (assim como as Escrituras Sagradas) e vivido como sacramento, no qual se realiza a forma visível do Verbo invisível. Este é, provavelmente, o principal motivo do livro-exórdio: inserir a sua *novidade* em um universo de inteligibilidade no qual o conhecimento é construído, essencialmente, como uma relação com o passado (na memória das Escrituras, dos

[288] "E por se achar que as ditas proposições, e denunciações acrescidas continham não só doutrina nova, perigosa, e falsa, mas também matérias de grande peso e importância, e ser muito conveniente por todos os respeitos o averiguá-las, com a maior circunspecção, e madureza, e com segurança da pessoa do Réu, foi mandado recolher em uma das casas de custódia da Inquisição, e que dela se continuassem os termos de seu processo" (Autos: 323) Ao longo dos exames e na *Representação*, Vieira se propõe não a afirmar a proposição do Quinto Império, mas "mostrar os motivos, que tivera, para lhe parecerem prováveis o dito Quinto Império, e as mais proposições, que lhe foram censuradas" (Autos: 143).

acontecimentos e das autoridades eclesiásticas) e com a eternidade (na reminiscência de um saber que se reconhece espelhando seu Criador). Ou seja: Vieira reconhece o discurso do tempo como forma de *auctoritas* que os inquisidores não estavam absolutamente dispostos a aceitar[289].

O capítulo XII é uma longa interpretação figural de profecias bíblicas à luz dos acontecimentos históricos dos séculos XV, XVI e XVII, cujo sentido literal e histórico não poderia ter sido descoberto antes dos aconteciementos, "para que a Igreja, nossa Mãy, se parecesse com seu Esposo, e confórme os annos e a idade fosse tembém crescendo em luz e sabedoria" (LA: 197). Ou seja, a interpretação figural, ou a concordância entre figura e cumprimento, é o próprio argumento que justifica a revelação no tempo: se a Igreja é "corpo mystico" do Cristo, deve assemelhar-se a ele como modo de revelação de sua natureza – lembrando sempre que a revelação do próprio Cristo como Filho de Deus era obra de interpretação figural, na *concordantia* entre o Antigo e o Novo Testamento.

É a interpretação figural das profecias do Antigo Testamento que revelam Cristo como filho de Deus, e Vieira utiliza a mesma forma de interpretação para demonstrar que era chegado o tempo das profecias ainda não cumpridas. E como escreve uma história "sem Auctor" – no sentido de *auctoritas* do gênero e matéria – Vieira apela à autoridade de Tertuliano como lugar aplicável à sua matéria em causa:

> "De Deos, que por essencia he sabedoria e verdade, disse douta e judiciosamente Tertulliano que nem he velho nem novo, mas verdadeyro (...). E como a verdade desta nossa Historia toda (como vimos) tenha o seu principio em Deos, pedimos aos que a lerem que, assim no certo como no provavel, nem se attente se he velho, nem se repare se he novo, mas só se considere se he ou póde ser verdadeyro: *nec de novitate nec de vetustae, sed de sua veritate censeatur*. (LA: 190)

O procedimento de defesa da proposição do Quinto Império no Livro Anteprimeiro (e em toda a obra especulativa de Vieira, até o tratado *Clavis Prophetarum*), na ausência de *auctoritates* eclesiásticas e retóricas, consiste na aplicação ao seu caso de lugares-comuns da doutrina – as opiniões geralmente aceitas ou aprovadas em concílio –, do mesmo modo em que aplica a semelhança de lugares bíblicos aos 'lugares' da história de seu tempo presente. "Saber as [coisas]

[289] Uma das principais controvérsias em seu processo é, justamente, se "o tempo é o melhor comentador das profecias" – afirmação que contava com a autoridade eclesiástica, mas que os inquisidores consideraram insuficiente para justificar o dom profético de Bandarra (Autos: 86-87).

velhas e inventar as novas, isto parece que he ser douto" (LA: 190), diz Vieira, para dizer que o que é novo só pode ser encontrado (no sentido latino de *inuenire*) no que é velho, como re-conhecimento.

> "Todos dizem que os Antigos merecem mayor louvor, e he assim; mas este louvor, se bem se considera, não he elogio da Antiguidade, senão da novidade. Merecem mayor louvor os Antigos, porque forão os primeyros inventores das cousas: logo da novidade he o louvor, pois o merecèrão, quando as descubrírão de novo." (LA: 190-191).

Vieira examina, *literalmente*, o significado de 'antiguidade' e 'novidade', para inverter o sentido corrente dos dois termos, e afirmar o valor da *novidade* nas coisas antigas que, em seu tempo, foram novas – como era o caso de sua própria proposição do Quinto Império, que era nova, mas inferida dos mesmos princípios e das mesmas Escrituras que fundamentam as interpretações da ortodoxia católica que ele questionava – ou, em suas palavras, "iluminava".

É, portanto, a passagem do desconhecido ao conhecido a principal tópica da *História do Futuro*: sua lógica não é aditiva, mas combinatória: ela supõe uma ordem providencial e reveladora dos acontecimentos no tempo com o fim *último* de produzir o reconhecimento do mesmo mundo como obra divina. Assim, do mesmo modo em que o Antigo Testamento é prova da verdade do Novo Testamento a partir da *concordantia* de figuras, as Escrituras são prova da verdade da Criação do próprio tempo a partir da mesma *concordantia*, entre a Palavra e os acontecimentos. Toda a Escritura Sagrada, todas as profecias e todos os acontecimentos teriam seu sentido "literal e histórico" (LA: 205) plenamente revelado no próprio tempo: a Sagrada Escritura como elenco de figuras, o decurso histórico como *veritas* ou preenchimento.

PARTE 3

Uma constelação do século XVII

"Não sou eu o que hei de comentar o texto:
o texto é o que me há de comentar a mim."

Vieira, Sermão da Epifania (1662)

... cuidavam que lhes haveria de aparecer já morto,
da mesma forma que por vezes aos vivos aparecem os mortos,
para os quais ninguém olha sem terror.

Antônio Vieira, *Chave dos profetas (I:237)*

Capítulo 6

Ordenamentos do conhecível e os lugares da retórica

Como visto nos capítulos anteriores, o problema da legibilidade de textos produzidos no século XVII é atravessado pela questão da linguagem e sua historicidade. Uma língua, que pode manter uma identidade reconhecível por séculos, nem sempre garante a inteligibilidade de um discurso produzido em uma época distante do momento – mais adequado seria dizer da perspectiva, ou do sistema de referências – de sua leitura. Isto porque o discurso compreende códigos superpostos: o ordenamento da *língua*, o ordenamento dos sentidos no *discurso*, e o próprio princípio ordenador da linguagem e do discurso – a sua lógica.

Vieira escreve para um mundo no qual a Verdade é um mistério matemático – o Deus Uno e Trino, que se revela no múltiplo – e as relações entre os seres se definem como participação e proporção e se reconhecem como analogia e semelhança (que, não sendo identidade, é simultaneamente diferença). São princípios teológicos que ordenam não apenas um modo de ver o mundo, como também de representá-lo. Deste modo, a ordem das coisas, a ordem dos sentidos atribuídos às coisas e a ordem do artifício que representa sentidos e coisas como palavras, imagens e formas encontram-se em uma origem comum. Neste modo de pensamento, o *ut pictura poesis* de Horácio encontra um fundamento para além do costume, e a própria retórica, em sua lógica de aplicação de lugares-comuns a situações discursivas particulares, espelha a universalidade das ideias das quais as coisas são imagens sensíveis – assim na retórica como na teologia, como precisa João Adolfo Hansen:

> "Quatro princípios simultâneos e recorrentes fundamentam, modelam e ordenam as múltiplas combinatórias da sua interpretação [de Antônio Vieira]: a *Identidade* do conceito indeterminado de Deus; a *Analogia* (de atribuição, proporção e proporcionalidade); a *semelhança* (diferença) dos seres, eventos, conceitos e signos; o *juízo* e suas predicações." (Hansen 2013: 21)

Vieira utiliza em sua *História do Futuro* praticamente todos os recursos que a língua e a arte retórica oferecem (o que já foi abundantemente demonstrado em análises como as de Hernâni Cidade, António José Saraiva e Margarida Vieira Mendes), mas é evidente que o sentido daquele discurso ultrapassa a análise formal. Ele só pode ser colhido, em sua dimensão histórica, a

partir de uma leitura que leve em conta o tipo de realidade concebível a partir dos princípios que ordenam aquele discurso como uma grande *revelação de imagens*.

É a partir desse tipo de deslocamento ou desnaturalização do olhar, que poderia ser chamado de perspectiva histórica[290], que as "longas durações" podem ser revistas não como estabilidade de determinadas formas, mas como resultantes de rearranjos, em que velhas formas adquirem um novo significado, como as formas da arte retórica em suas inúmeras versões. A *História do Futuro* de Antônio Vieira pode ser considerada um exemplo: nela, Vieira desloca tanto a *memoria* quanto a *actio* para lugares inesperados. A primeira é inserida na *inventio*, já que é da memória dos lugares bíblicos e dos lugares históricos que Vieira encontra os termos para estabelecer uma *concordantia* entre Escritura Sagrada e os acontecimentos de seu tempo; a segunda é inteiramente deslocada para o segundo discurso pressuposto em sua representação – o decurso histórico, em que a ação não é a do orador, mas dos homens a quem se dirigem suas palavras, como *atores*. Enfim, a *actio* é a instância em que o dizer se concretizaria, literalmente, como um fazer. Esse ordenamento retórico da história de Vieira pressupõe, igualmente, uma doutrina do conhecível como *Revelação*, no sentido católico do termo. Isso fica claro não apenas no *Livro Anteprimeiro*, como também no último tratado de Vieira, *Clavis Prophetarum*:

> "São dois os meios ou instrumentos da Providência pelos quais Deus costuma suave e energicamente conduzir os homens ao Seu verdadeiro conhecimento. O primeiro é a perspicácia natural do engenho e do intelecto que, aplicando-se atentamente à contemplação das criaturas, chega por esta via a um certo conhecimento do Supremo Artífice. O outro é manifesto, são os ensinamentos e doutrina dos pregadores, que, aos poucos, abre e prepara os entendimentos até dos mais rudes e ao cabo os ilumina perfeitamente." (*Chave* III:104).

Nessa *chave*, a história é discurso legível como o é a Sagrada Escritura; ambos são discursos reveladores. Um é discurso dos fatos no tempo, o outro é discurso de fatos nas palavras: ambos, modos de *dizer* do Verbo, que se diz na Criação *de modo obscuro*. É na concordância da multiplicidade de discursos que se revela a Verdade do mesmo Verbo, de modo que a verdadeira ciência é, em última análise, uma forma de hermenêutica, em que toda forma de saber encontra

[290] Isso não impede, obviamente, apropriações de todo gênero, que dizem respeito a uma nova produção de sentido sobre um texto preexistente.

seu sentido[291]. É assim que a representação na *História* de Vieira se propunha como universal: conforme sua doutrina, ela podia compreender qualquer coisa no universo de seus exemplos; não apenas representações cristãs, mas também exemplos da natureza, da história, das representações judaicas e pagãs, porque não existiria um "fora" da criação do Verbo: existiria apenas a ignorância de sua existência ou o erro em não reconhecê-la.

Como ordenamento histórico de sentidos, a *História* de Vieira, embora história "segundo as regras do gênero", perdeu, com o tempo, a verossimilhança – não como correspondência entre coisas e discurso, mas como correspondência entre *dois discursos* – o da *História* e o dos acontecimentos. O conceito de história de Vieira, sendo diferente, não poderia resultar, senão incidentalmente, numa representação semelhante às histórias pós-iluministas.

Na doutrina católica, Deus é a Verdade, e o conhecimento da verdade é, necessariamente, um conhecimento de Deus. Trata-se de um pressuposto teológico que funciona como fundamento não só de representações artísticas, mas também sociais – como a representação do poder – e de uma concepção particular de mundo *temporal* como efeito e índice da participação analógica da Causa Primeira em todos os seres. Fora desse pressuposto a representação da história de Vieira deixa de ser verossímil, perdendo sua validade como discurso histórico. Aquele universo em que tudo era passível de ser lido foi, com a Ilustração, tomado não mais como *linguagem,* mas como *objeto*: o mundo deveria ser compreendido, então, em seus próprios termos.

Uma grande separação entre os domínios da metafísica, da natureza e o das artes tem seu anúncio no século XVIII no "*Discours préliminaire*" de D'Alembert à *Encyclopédie* (1751). Ele apresenta um sistema de "ordem e encadeamento dos conhecimentos humanos" em que a memória, a razão e a imaginação – os três modos de reagir às *sensações* – ramificam-se em sistemas separados ao voltarem-se ou para Deus, ou para o homem ou para a natureza.

---

[291] Segundo esta concepção de conhecimento as coisas não são objeto das ciências, e sim uma via. São Tomás de Aquino expõe em seus comentários ao *De Anima* de Aristóteles a doutrina da alma pela qual o conhecimento corresponde ao reconhecimento de uma semelhança entre os objetos sensíveis e os universais presentes na alma, de modo que são os universais o objeto da ciência como imagem das coisas particulares no intelecto: "É evidente, portanto, que a semelhança de uma coisa recebida por um sentido representa a coisa enquanto singular; em vez disso, aquela recebida no intelecto representa uma coisa enquanto razão de natureza universal. Portanto, os sentidos conhecem as coisas singulares, e o intelecto, por sua vez, as universais, que são o objeto da ciência." (Tomás de Aquino, *Lo specchio dell'Anima*, 618-619). A própria concepção de conhecimento como "ciência das conclusões" é consequência desse tipo de pensamento: "O conhecimento das coisas em nós não se produz mediante o conhecimento dos signos, mas mediante o conhecimento de outras coisas mais certas, ou seja, mediante o conhecimento dos princípios que são propostos por meio de certos signos, e são aplicados a certas coisas que, antes, eram por nós completamente ignoradas. (...) Não é o conhecimento dos signos, mas o conhecimento dos princípios que produz em nós a ciência das conclusões." (Aquino, *De veritate*: 879).

*SYSTÊME FIGURÉ DES CONNOISSANCES HUMAINES.

ENTENDEMENT.

MEMOIRE.

- HISTOIRE
  - SACRÉE. (HISTOIRE DES PROPHETIES.
  - ECCLESIASTIQUE.
  - CIVILE, ANC. ET MODERNE.
    - HIST. CIVILE, *proprement dite.*
    - HISTOIRE LITTERAIRE.
      - MEMOIRES.
      - ANTIQUITÉS.
      - HISTOIRE COMPLETE.
  - NATURELLE.
    - UNIFORMITÉ DE LA NATURE.
      - HISTOIRE CELESTE.
      - HISTOIRE
        - DES METEORES.
        - DE LA TERRE ET DE LA MER.
        - DES MINERAUX.
        - DES VEGETAUX.
        - DES ANIMAUX.
        - DES ELEMENS.
    - ECARTS DE LA NATURE.
      - PRODIGES CELESTES.
      - METEORES PRODIGIEUX.
      - PRODIGES SUR LA TERRE ET LA MER.
      - MINERAUX MONSTRUEUX.
      - VEGETAUX MONSTRUEUX.
      - ANIMAUX MONSTRUEUX.
      - PRODIGES DES ELEMENS.
    - USAGES DE LA NATURE.
      - ARTS.
      - METIERS.
      - MANUFACTURES.
        - *TRAVAIL ET USAGES DE L'OR ET DE L'ARGENT.*
          - MONNÖYEUR.
          - BATTEUR D'OR.
          - FILEUR D'OR.
          - TIREUR D'OR.
          - ORFEVRE.
          - PLANEUR.
          - METTEUR EN ŒUVRE, *&c.*
        - *TRAVAIL ET USAGES DES PIERRES FINES ET PRÉCIEUSES.*
          - LAPIDAIRE.
          - DIAMENTAIRE.
          - JOAILLIER, *&c.*
        - *TRAVAIL ET USAGES DU FER.*
          - [illegible]
          - SERRURERIE.
          - TAILLANDERIE.
          - ARMURERIE.
          - ARQUEBUSERIE, *&c.*
        - *TRAVAIL ET USAGES DU VERRE.*
          - VERRERIES.
          - GLACES.
          - MIROITIER.
          - LUNETIER.
          - VITRIER, *&c.*
        - *TRAVAIL ET USAGES DES PEAUX.*
          - TANEUR.
          - CHAMOISEUR.
          - PEAUSSIER.
          - GANTIER, *&c.*
        - *TRAVAIL ET USAGES DE LA PIERRE, DU PLATRE, DE L'ARDOISE, &c.*
          - ARCHITECTURE PRATIQUE.
          - SCULPTURE PRATIQUE.
          - MASION.
          - COUVREUR, *&c.*
        - *TRAVAIL ET USAGES DE LA SOIE.*
          - TIRAGE.
          - MOULINAGE.
          - OUVRAGES, comme VELOURS, DROGUETS BROCHÉS, *&c.*
        - *TRAVAIL ET USAGES DE LA LAINE.*
          - DRAPERIE.
          - BONNETERIE, *&c.*
        - *TRAVAIL ET USAGES, &c.*

RAISON.

- PHILOSOPHIE.
  - MÉTAPHYSIQUE GÉNÉRALE, *ou* ONTOLOGIE, *ou* SCIENCE DE L'ETRE EN GÉNÉRAL, DE LA POSSIBILITÉ, DE L'EXISTENCE, DE LA DURÉE, *&c.*
  - SCIENCE DE DIEU.
    - THÉOLOGIE NATURELLE.
    - THÉOLOGIE RÉVÉLÉE.
      - RELIGION, *D'où par abus,*
      - SUPERSTITIONS.
    - SCIENCE DES ESPRITS BIEN ET MAL FAISANS.
      - DIVINATION.
      - MAGIE NOIRE.
  - SCIENCE DE L'HOMME.
    - PNEUMATOLOGIE *ou* SCIENCE DE L'AME
      - RAISONNABLE.
      - SENSITIVE.
    - LOGIQUE.
      - ART DE PENSER.
        - *APPREHENSION.* — SCIENCE DES IDÉES.
        - *JUGEMENT.* — SCIENCE DES PROPOSITIONS.
        - *RAISONNEMENT ET MÉTHODE.*
          - INDUCTION.
          - DÉMONSTRATION.
            - ANALYSE.
            - SYNTHESE.
      - ART DE RETENIR.
        - *MÉMOIRE.*
          - *NATURELLE*
          - *ARTIFICIELLE.*
            - PRÉNOTION.
            - EMBLESME.
        - *SUPPLÉMENT DE LA MÉMOIRE.*
          - ECRITURE.
          - IMPRIMERIE
            - ALPHABETH.
            - CHIFFRES.
              - ARTS D'ÉCRIRE, D'IMPRIMER, DE LIRE, DE DECHIFFRER.
                - ORTHOGRAPHE.
      - ART DE COMMUNIQUER.
        - *SCIENCE DE L'INSTRUMENT DU DISCOURS.*
          - GRAMMAIRE
            - SIGNES.
              - GESTE.
                - PANTOMIME.
                - DECLAMATION.
              - CARACTERES
                - IDEAUX.
                - HIEROGLYPHIQUES.
                - HERALDIQUES ou BLAZON.
            - PROSODIE.
            - CONSTRUCTION.
            - SYNTAXE.
            - PHILOLOGIE.
            - CRITIQUE.
            - PEDAGOGIQUE.
              - CHOIX DES ETUDES.
              - MANIERE D'ENSEIGNER.
        - *SCIENCE DES QUALITÉS DU DISCOURS.*
          - RHÉTORIQUE.
          - MECHANIQUE DE LA POESIE ou VERSIFICATION.
    - MORALE
      - GENERALE — *SCIENCE DU BIEN ET DU MAL EN GENERAL. DES DEVOIRS EN GENERAL. DE LA VERTU. DE LA NECESSITÉ D'ESTRE VERTUEUX, &c.*
      - PARTICULIERE.
        - *SCIENCE DES LOIX, ou JURISPRUDENCE*
          - *NATURELLE.*
          - *ŒCONOMIQUE.*
          - *POLITIQUE.*
            - COMMERCE INTÉRIEUR, EXTERIEUR, DE TERRE, DE MER.
  - SCIENCE DE LA NATURE.
    - MÉTAPHYSIQUE DES CORPS, *ou* PHYSIQUE GÉNÉRALE. DE L'ÉTENDUE, DE L'IMPÉNÉTRABILITÉ, DU MOUVEMENT, DU VUIDE, *&c.*
    - MATHEMATIQUES
      - PURES.
        - *ARITHMETIQUE.*
          - *NUMERIQUE.*
          - ALGEBRE.
            - ELEMENTAIRE.
            - INFINITESIMALE.
              - DIFFÉRENTIELLE.
              - INTÉGRALE.
        - *GEOMETRIE.*
          - *ELEMENTAIRE.* (ARCHITECTURE MILITAIRE. TACTIQUE.
          - *TRANSCENDANTE.* (THEORIE DES COURBES.
      - MIXTES.
        - *MECHANIQUE.*
          - STATIQUE.
            - STATIQUE, *proprement dite.*
            - HIDROSTATIQUE.
          - DYNAMIQUE
            - DYNAMIQUE, *proprement dite.*
            - BALLISTIQUE.
            - HYDRODYNAMIQUE.
              - HYDRAULIQUE.
              - NAVIGATION. ARCHIT. NAVALE.
        - *ASTRONOMIE GEOMETRIQUE.*
          - COSMOGRAPHIE.
            - URANOGRAPHIE.
            - GEOGRAPHIE.
            - HYDROGRAPHIE.
          - CHRONOLOGIE.
          - GNOMONIQUE.
        - *OPTIQUE.*
          - OPTIQUE, *proprement dite.*
          - DIOPTRIQUE. PERSPECTIVE.
          - CATOPTRIQUE.
        - *ACOUSTIQUE.*
        - *PNEUMATIQUE.*
        - *ART DE CONJECTURER.* ANALYSE DES HAZARDS.
      - PHYSICOMATHEMATIQUES.
    - PHYSIQUE PARTICULIERE.
      - *ZOOLOGIE.*
        - ANATOMIE
          - SIMPLE.
          - COMPARÉE.
        - PHYSIOLOGIE.
        - MEDECINE.
          - HYGIENE.
            - HYGIENE, *proprement dite.*
            - COSMETIQUE. (ORTHOPEDIE.
            - ATHLÉTIQUE. (GYMNASTIQUE.
          - PATHOLOGIE.
          - SEMEIOTIQUE.
          - THERAPEUTIQUE.
            - DIETE.
            - CHIRURGIE.
            - PHARMACIE.
        - VÉTÉRINAIRE.
        - MANEGE.
        - CHASSE.
        - PESCHE.
        - FAUCONNERIE.
      - *ASTRONOMIE PHYSIQUE.* ASTROLOGIE.
        - ASTROLOGIE JUDICIAIRE.
        - ASTROLOGIE PHYSIQUE.
      - *METEOROLOGIE.*
      - *COSMOLOGIE.*
        - URANOLOGIE.
        - AEROLOGIE.
        - GEOLOGIE.
        - HYDROLOGIE.
      - *BOTANIQUE.*
        - AGRICULTURE.
        - JARDINAGE.
      - *MINERALOGIE.*
      - *CHIMIE.*
        - CHIMIE, *proprement dite.* (PYROTECHNIE. TEINTURE, *&c.*
        - METALLURGIE.
        - ALCHIMIE.
        - MAGIE NATURELLE.

IMAGINATION.

- POESIE
  - SACRÉE.
  - PROFANE.
    - NARRATIVE.
      - POEME EPIQUE.
      - MADRIGAL.
      - EPIGRAMME
      - ROMAN, *&c.*
    - DRAMATIQUE.
      - TRAGEDIE.
      - COMEDIE.
      - OPERA.
      - PASTORALES, *&c.*
    - PARABOLIQUE.
      - ALLEGORIES.
    - *MUSIQUE.*
      - THEORIQUE.
      - PRATIQUE.
      - INSTRUMENTALE.
      - VOCALE.
    - *PEINTURE.*
    - *SCULPTURE.*
    - *ARCHITECTURE CIVILE.*
    - *GRAVURE.*

O "*Systême figuré des connoissances humaines*" (D'Alembert 1751) ilustra essa divisão como modo sistemático de compreender a totalidade do que é conhecível a partir na natureza *percebida* de seus objetos, criando subdivisões correspondentes aos objetos considerados: retórica e história, referindo-se a diferentes objetos, não apenas se separam, mas também se transformam nesse novo ordenamento.

O pressuposto desse sistema é o de que a *sensação* é o princípio do conhecimento[292], seu ponto de partida e ao mesmo tempo seu limite. Embora D'Alembert admita a importância de toda especulação – a via racional, e principalmente a lógica, considerada a "chave de todos os conhecimentos" (p. ix), ou o "modo de acesso ao conhecimento reduzido à arte" (p.40) –, nem por isso a "mecânica" do método é superior a seu produto – a representação –, que corresponde à forma desse saber:

> "Entre as Artes liberais que se reduziram a princípios, aquelas que se propõem a imitar a Natureza foram chamadas de belas Artes, porque elas têm por objeto principalmente o deleite. Porém, esta não é a única coisa que as distingue das Artes liberais mais necessárias ou mais úteis, como a Gramática, a Lógica e a Moral. Estas últimas têm regras fixas, que qualquer homem pode transmitir a outro: onde a prática das belas Artes consiste principalmente em uma invenção que não toma suas leis senão do gênio, as regras escritas sobre essas Artes não são, propriamente, mais que a parte mecânica; elas produzem algo como o efeito do Telescópio, elas apenas ajudam aquele que vê."

Considerada como técnica e, portanto, prescindível para o *gênio* natural, a retórica foi, aos poucos, reduzida à *elocutio*, a uma coleção de figuras de linguagem que perderam seu lugar num sistema em que a *inventio* foi desvalorizada em favor do conceito de criação original. Os lugares-comuns deixaram espaço ao lugar único, à *expressão* singular, valorizada em sua fulgurante unicidade.

> "*Les hommes en se communiquant leurs idées, cherchent aussi à se communiquer leurs passions. C'est par l'éloquence qu'ils y parviennent. Faite pour parler au sentiment, comme la Logique & la Grammaire parlent à l'esprit, elle impose silence à la raison même (...).*"
>
> *"(...) tout ce que ces Ecrivains illustres nous ont laissé de philosophique & de réfléchi sur le talent de l'Orateur, ne prouve que la difficulté de leur ressembler (...). A l'égard de ces*

[292] "*Toutes nos connoissances directes se réduisent à celles que nous recevons par les sens; d'où il s'ensuit que c'est à nos sensations que nous devons toutes nos idées.*" (p.ii).

puérilités pédantesques qu'on a honorées du nom de Rhétorique, ou plûtôt qui n'ont servi qu'à rendre ce nom ridicule, & qui sont à l'Art oratoire ce que la Scholastique est à la vraie Philosophie, elles ne sont propres qu'à donner de l'Eloquence l'idée la plus fausse & la plus barbare. Cependant quoiqu'on commence assez universellement à en reconnoître l'abus, la possession où elles sont depuis long-tems de former une branche distinguée de la connoissance humaine, ne permet pas encore de les en bannir: pour l'honneur de notre discernement, le temps en viendra peut-être un jour." (p.x)

Vê-se, nessas formulações, o conceito de discurso 'natural', em que o *gênio* falaria de modo singular em nome de uma entidade superior chamada poesia – que já não é um "fazer" artístico, artificial porque feito com arte, mas um ideal que toma forma na obra artística inspirada. É nesse sentido que o discurso é concebido como dissociável da arte (*techné*), até porque o próprio conceito de *arte* – e de artista – não era mais o mesmo. No entanto, o mesmo sistema que separa as belas-artes do campo da razão é construído sobre o sonho da possibilidade de um saber total que há séculos desafiava os amantes da *Ars Magna*[293]: ele se constrói sobre a hipótese de uma totalidade, de uma ciência do universo sensível redutível ao método.

À diferença de projetos como os de Lullo e Giordano Bruno, que tinham por princípio do conhecimento a arte combinatória e como instrumento a faculdade da memória, o projeto da *Encyclopédie* iluminista apresentava uma lógica classificatória e um princípio aditivo: seu objetivo

---

[293] "*Ainsi, par des opérations & des abstractions successives de notre esprit, nous dépouillons la matiere de presque toutes ses propriétés sensibles, pour n'envisager en quelque maniere que son phantôme; (...)*"
"*L'examen que nous faisons de l'étendue figurée nous présentant un grand nombre de combinaisons à faire, il est nécessaire d'inventer quelque moyen qui nous rende ces combinaisons plus faciles; & comme elles consistent principalement dans le calcul & le rapport des différentes parties dont nous imaginons que les corps géométriques sont formés, cette recherche nous conduit bientôt à l'Arithmétique ou Science des nombres. Elle n'est autre chose que l'art de trouver d'une maniere abregée l'expression d'un rapport unique qui résulte de la comparaison de plusieurs autres. Les différentes manieres de comparer ces rapports donnent les différentes regles de l'Arithmétique.*
De plus, il est bien difficile qu'en réfléchissant sur ces regles, nous n'appercevions certains principes ou propriétés générales des rapports, par le moyen desquelles nous pouvons, en exprimant ces rapports d'une maniere universelle, découvrir les différentes combinaisons qu'on en peut faire. Les résultats de ces combinaisons, réduits sous une forme générale, ne seront en effet que des calculs arithmétiques indiqués, & représentés par l'expression la plus simple & la plus courte que puisse souffrir leur état de généralité. La science ou l'art de désigner ainsi les rapports est ce qu'on nomme Algebre. (...)"
"*Cette Science est le terme le plus éloigné où la contemplation des propriétés de la matiere puisse nous conduire, & nous ne pourrions aller plus loin sans sortir tout - à - fait de l'univers matériel. Mais telle est la marche de l'esprit dans ses recherches, qu'après avoir généralisé ses perceptions jusqu'au point de ne pouvoir plus les décomposer davantage, il revient ensuite sur ses pas, recompose de nouveau ces perceptions mêmes, & en forme peu à peu & par gradation, les êtres réels qui sont l'objet immédiat & direct de nos sensations. Ces êtres, immédiatement relatifs à nos besoins, sont aussi ceux qu'il nous importe le plus d'étudier; les abstractions mathématiques nous en facilitent la connoissance; mais elles ne sont utiles qu'autant qu'on ne s'y borne pas.*" (D'Alembert 1751: vi) A aproximação do ordenamento enciclopédico da arte combinatória da *Ars Magna* encontra-se no estudo *Clavis universalis* de Paolo Rossi (2000), sobretudo o capítulo "Enciclopedismo e combinatoria nel Cinquecento".

era reunir de modo sistemático a totalidade do saber acumulado no tempo para estebelecer um ponto de partida cada vez mais avançado na perspectiva de uma evolução constante do conhecimento, como um legado que pode ser *transmitido*. Não por acaso, no mesmo sistema a "Arte de Comunicar" o saber é o terceiro ramo da Lógica (depois da "Arte de Pensar" e da "Arte de Reter").

Na "Arte de Reter" encontra-se a memória, num pequeno ramo, dividida entre memória natural e memória artificial. Estes dois ramos do tronco da "Lógica" são extremos do tronco das Ciências, e completamente destacados do grande tronco da "Memória", que abriga a "História". Não se trata de um afastamento qualquer: a História é considerada objeto 'natural', pertencente às idéias "diretas"[294]:

> "*Les objets dont notre ame s'occupe, sont ou spirituels ou matériels, & notre ame s'occupe de ces objets ou par des idées directes ou par des idées réfléchies. Le système des connoissances directes ne peut consister que dans la collection purement passive & comme machinale de ces mêmes connoissances; c'est ce qu'on appelle mémoire. La réflexion est de deux sortes, nous l'avons déjà observé; ou elle raisonne sur les objets des idées directes, ou elle les imite. (...) Ces trois facultés forment d'abord les trois divisions générales de notre système, & les trois objets généraux des connoissances humaines; l'Histoire, qui se rapporte à la mémoire; la Philosophie, qui est le fruit de la raison; & les Beaux-arts, que l'imagination fait naître*." (p.xvi)

A divisão da História em ramos diversos segundo seus objetos também é significativa: ela separa a "História de Deus" da "História dos Homens" e daquela da "Natureza" [295]. Ela separa aquilo que, na retórica jesuítica de Vieira, era essencialmente unido[296].

---

[294] O historicismo de Leopold von Ranke foi, talvez, a expressão máxima desse pressuposto no campo da historiografia: não só a linguagem foi 'naturalizada', como o próprio passado foi tratado como objeto, constituído a partir de objetos e passível de uma representação objetiva.

[295] "*A História que diz respeito a Deus compreende ou a revelação ou a tradição, e se divide sob esses dois pontos de vista em história sacra e história eclesiástica. A história do homem tem por objeto ou suas ações, ou seus conhecimentos; e ela é, por consequência, civil ou literária, ou seja, divide-se entre as grandes nações e os grandes gênios, entre os Reis e a Gente de Letras, entre os Conquistadores e os Filósofos. Enfim, a história da Natureza é aquela das inúmeras produções que se podem observar, e forma uma quantidade de ramos quase igual ao número dessas diversas produções. Entre desses diferentes ramos deve ser colocada com distinção a história das Artes, que não é senão a história dos usos que os homens fizeram das produções da natureza para satisfazer suas necessidades e sua curiosidade*." (D'Alembert 1751)

[296] Nos pressupostos teológicos da Criação e da Revelação, Vieira encontra o ponto de contato entre tudo o que existe: o princípio da analogia, pelo qual todo o universo criado se relaciona a seu Criador e se reconhece, portanto, como semelhante; e o princípio da proporção, que distingue hierarquicamente a presença de Deus no universo criado, até o extremo de sua falta – o mal.

Essa coleção de passagens ilustra um momento crucial na consideração da retórica e da história em um sistema de inteligibilidade diverso, quando um conceito – como o de história –, participando de relações diversas, tem seu sentido modificado. Não se trata de uma evolução de sentidos, mas de uma diferença histórica na estruturação do sentido, como construção a partir de princípios diversos. Estes não condicionam as obras apenas a partir de seu interior: eles participam também de relações exteriores à obra, que criam zonas de "visibilidade" e de "invisibilidade", de "legibilidade" e "ilegibilidade".

Doutrinas românticas do conhecimento e da representação aguçaram a separação entre o artístico e o natural (em sentidos diferentes, são exemplos a *Estética* de Hegel e a *Metafísica do Belo* de Schopenhaurer[297]) e entre as belas-artes e a técnica, criando simultaneamente um ponto cego: a exclusão da visibilidade do lugar e da dinâmica social das obras de arte e do artista romântico. A "obra" alcança, nessas doutrinas, uma espécie de "independência" em relação às condições materiais e sociais de sua produção. Não é oportuno, aqui, examinar cada uma dessas doutrinas; meu objetivo é apenas destacar o tipo de transformação que permitiu que alguns conceitos e práticas anteriores fossem incluídos e outros fossem rejeitados nos diferentes sistemas de representação e atribuição de sentido.

Um dos novos arranjos em que a terminologia metafísica serviu de fundamento para a definição de um sistema artístico encontra-se na *Estética* de Hegel, compilada em torno de 1830. Ela exclui a terminologia teológica da teorização estética enquanto utiliza conceitos metafísicos para sua definição:

> "Se se quiser marcar um fim último à arte, será ele o de revelar a verdade, o de representar, de modo concreto e figurado, aquilo que agita a alma humana. Este fim é também o da história, da religião etc. A propósito se dirá que a questão do fim último implica muitas vezes a falsa concepção de que o fim existiria em si e que a arte teria para com ele a função de um

[297] Para Hegel, que opõe espírito e natureza, "a superioridade do belo artístico [em relação ao belo natural] provém da participação no espírito e, portanto, na verdade (...). Só o espírito é verdade." (Hegel, 1993: 3) Já no que diz respeito à distinção entre intuição e técnica, Schopenhauer destaca a genialidade intuitiva (dada a "favoritos da natureza", como diria Kant) da razão imitativa: "A raiz do gênio, portanto, está no modo de conceber o mundo intuitivo, na pureza da intuição. Algo completamente diferente é a inteligência excepcional, isto é, a grande agudeza de espírito, a facilidade, a rapidez na concepção das relações causais (...) ou a rapidez, a facilidade na combinação, montagem e desmontagem de conceitos abstratos: isso é espírito, *esprit*, talento. Essa facilidade na operação com conceitos abstratos, relações causais, produz homens de talento, grandes eruditos, cabeças científicas, matemáticos, físicos, historiadores, generais, estadistas, mas não artistas, nem poetas, nem filósofos" (Schopenhauer, *Metafísica do Belo*: 69). Para Gracián e Tesauro, preceptistas do século XVII de formação jesuítica, o *engenho* humano era técnica do perfectível – portanto, *arte* – semelhante, porque análogo e participante, do engenho divino.

meio. Assim entendida, a questão do fim transforma-se numa questão de utilidade." (Hegel 1993:36).

O princípio da *revelação*, chave para o entendimento em Vieira, pressupõe uma Causa Final para a qual tende toda a Criação; além disso, toda a Criação participa hierarquicamente, por analogia e proporção, de sua Causa Primeira – Deus – e por isso é, toda ela, via para a contemplação, e a arte é só uma entre as formas pelas quais a Verdade se dá a conhecer. No Romantismo, a arte tem outro lugar: produzida e recebida como objeto de culto em si mesma (o que revela, também nessa concepção, uma dimensão metafísica *diferente* da mesma arte), deixou de ser considerada como instrumento, para converter-se em fim – como *criação original* reveladora de uma essência genial humana, ou uma essência *ideal*, como o Belo, ou o Espírito. Segundo doutrinas românticas, o gênio é, justamente, aquele que apreende diretamente a verdade como *sensação*, graças a um sentido que lhe é particular: a intuição. E ele se manifesta em dois tipos fundamentais: o artista, que dá uma forma ao Belo na materialidade da obra, e o crítico, que a reconhece como tal. Em D'Alembert a definição é clara: "o gênio[298] é o sentimento que cria, e o gosto, o sentimento que julga" (D'Alembert 1751) – lugar semelhante àquele em que se encontravam o tipo *engenhoso* e o tipo *discreto* no século XVII.

Este excurso sobre alguns princípios do Iluminismo e do Romantismo não têm o objetivo de aprofundar o significado histórico de seus conceitos, mas de demonstrar que muitos conceitos construíram uma história "de longa duração" sem uma continuidade em seus significados. E é a partir desse tipo de reorganização de sentidos que alguns objetos perderam seu lugar no próprio gênero – como foi o caso da *História do Futuro* de Antônio Vieira. Tomada como "objeto estranho", muitas vezes foi lida fora de seu tempo segundo categorias e conceitos que não eram os seus – como os de 'mito' e 'utopia' –, como forma de domesticação de uma concepção *estranha* de tempo e de mundo.

[298] O gênio como inspiração do ato criativo dissociado da técnica, como uma 'iluminação profana', impõe-se sobre a "arte de engenho" de modo esmagador a partir do século XVIII, mas a hipótese não é de todo estranha aos séculos XVI e XVII: no âmbito da oratória sacra, Santo Agostinho teria deixado implícito no *De Doctrina Christiana* que o conhecimento de retórica não é condição *sine qua non* do bom pregador, enquanto a iluminação do Espírito Santo o é: "se alguém for incapaz de falar ao mesmo tempo com sabedoria e eloqüencia, que diga ao menos com sabedoria o que não consegue dizer com eloqüencia, de preferência a dizer eloqüentemente coisas tolas." No mesmo capítulo 29 do Livro IV, Agostinho recomenda que o modo de viver do orador deve ser "eloqüente pregação" (1991:277-8) e que, de qualquer forma, o orador deve rezar antes de tomar a palavra, porque é Deus que "põe em sua boca as boas palavras" (1991-9). A arte como Graça é citada pelo próprio Vieira, que "escreve sem author" e pede "ao Pai dos lumes" que conduza a sua empresa, enquanto a redige com a habilidade retórica de brilhante pregador jesuíta.

Quinto Império: tempo histórico e tempo mítico

A *História do Futuro* já foi (e frequentemente é) lida como mito ou utopia, como modo de conferir-lhe um lugar legítimo na obra de um autor que ocupa um lugar de absoluto destaque nas culturas portuguesa e brasileira. A reflexão que aqui proponho não tem qualquer intuito de "resgatar", como hoje é costumeiro dizer, um sistema de crença e inteligibilidade, e sim de apresentar um exame, no rigor terminológico e crítico possível, de uma narrativa que, com o tempo, deixou de ser legível nos termos em que ela mesma se apresentava. Sendo extensa a questão, limito o exame à conceito de *mito*[299], que é por vezes utilizado de modo acrítico em referência ao Quinto Império que Vieira anunciava.

É uma imprecisão que permite que o Quinto Império seja lido como um conteúdo "mítico" apresentado em uma forma exemplar – a da chamada "oratória barroca" –; um conteúdo que, sendo uma aberração da perspectiva da história pós-iluminista, passa a receber uma nova definição e significado para se acomodar a uma técnica de representação que, lida na chave das belas-letras, conservou seu prestígio como obra de arte literária. Tendo recolocado o Quinto Império na chave histórica, pretendi demonstrar que a estrutura de inteligibilidade sobre a qual se apóia aquela concepção de história (e a linguagem de que ela se constitui) não é imediatamente visível, nem pode ser deixada de lado, sem que se perca o seu sentido histórico e seu campo de verossimilhança.

Por outro lado, penso que seja útil buscar compreender o por quê do uso da categoria mito (ou utopia) no tratamento da narrativa do Quinto Império menos para aprender algo sobre o Quinto Império que para desnaturalizar o olhar sobre o passado. Neste sentido, é importante compreender o significado antropológico do termo, e seu caráter distintivo. Isto porque ao termo grego *mythos* agregaram-se, ao longo do tempo, uma variedade de significados, quase todos no interior de um mesmo campo semântico que inclui a fábula, a lenda e a narrativa fantástica e heróica[300]; no entanto, foi o uso do termo na antropologia que adquiriu um sentido preciso: demonstrar a diferença entre as narrativas de sociedades "arcaicas" ou "primitivas" e "modernas" ou "civilizadas", num discurso em que a hierarquização do sentido das representações seria indício

[299] Em relação ao conceito de *utopia*, basta dizer que a definição do *lugar* de instauração do Quinto Império "no mundo" inteiro já impediria, de modo rigoroso, o uso do termo.

[300] É importante ressaltar o que diz Mircea Eliade a propósito de 'histórias verdadeiras' e 'histórias falsas': "nas sociedades em que o mito ainda está vivo, os indígenas distinguem cuidadosamente os mitos – "histórias verdadeiras" – das fábulas ou contos, que chamam de "histórias falsas" (Eliade 2002:13)

da hierarquização das próprias sociedades em uma perspectiva evolucionista. Neste sentido, a narrativa que pretende contar a 'história' de uma comunidade, quando é lida como mito, é desprestigiada em decorrência da oposição entre *mythos* e *logos*, na hipótese de que se trataria de estágios progressivos de compreensão da realidade.

Esta perspectiva recebeu uma crítica contundente a partir das pesquisas de Claude Lévi-Strauss. Em seus estudos sobre a estrutura dos mitos – que incluiu, por exemplo, as inúmeras versões antigas e contemporâneas do mito de Édipo –, Lévi-Strauss ressalta o caráter simbólico do mito como narrativa exemplar, e critica a própria oposição que ainda é comum entre "sociedade arcaica" e "sociedade moderna", evidenciando que o que há são lógicas diversas, sem que nenhuma delas possa ter a pretensão de ser superior a outras:

> "A lógica do pensamento mítico nos pareceu tão exigente quanto aquela sobre a qual se apóia o pensamento positivo, e, no fundo, pouco diferente. A diferença reside, de fato, não tanto na qualidade das operações intelectuais quanto na natureza das coisas sobre as quais tais operações se estabelecem". (Lévi-Strauss 2009: 258)

Segundo esta premissa, que já exclui uma diferença qualitativa entre "pensamento positivo" e "pensamento mítico", penso que poderia ser interessante comparar o tipo de raciocínio que estaria subjacente ao tratamento de uma concepção não-domesticada de história como mito.

Começo confrontando a concepção de tempo e história que Vieira apresenta em sua *História do Futuro* com a definição de *mito*. Elegi a definição oferecida por Mircea Eliade por ser ela uma das mais amplas e menos marcadas pelo sentido evolucionista, e porque leva em conta tanto os estudos estruturalistas de Lévi-Strauss quanto as principais contribuições de Malinowsky. Portanto, para fins deste trabalho, o termo *mito* refere-se àquilo que Eliade denomina "mito vivo", que "fornece os modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor à existência" (Eliade 2002:8). Compreendido como narrativa que é fundamento e justificação do comportamento e de toda a atividade do homem, a estrutura mítica apareceria claramente na arquitetura do Quinto Império apresentada por Vieira, segundo uma perspectiva cristã. Vale lembrar que o termo mito não assume aqui qualquer juízo de valor, porque usado em modo estritamente heurístico: ligado à definição de uma estrutura temporal que Eliade caracteriza como "mítica". Não se trata, é claro, de um tempo diverso, mas de um modo particular de conceber o

tempo que se revela em determinadas narrativas, cujas características Eliade procura apontar. Indico aqui aquelas mais gerais:

1. o mito é uma narrativa sagrada e, portanto, verdadeira; aqui afasta-se a acepção de mito como fábula ou 'ficção';

2. o mito é uma narrativa que se refere a um tempo primordial, a uma origem, à criação, quando algo passa a ser;

3. o mito é uma narrativa sobrenatural, sobre a irrupção do sagrado no mundo;

4. o mito é uma narrativa viva, em contato com o presente.

Cito aqui também dois aspectos fundamentais ligados ao tempo nos mitos, e que por isso interessam particularmente neste trabalho: a idéia de renovação, encontrada nos mitos ligados ao ciclo das estações; e a idéia de uma cosmogonia e de uma escatologia.

Em relação à *História do Futuro* pode-se reconhecer imediatamente o caráter sagrado da narrativa. Vieira a apresenta como história da instauração do Quinto Império do mundo, inscrita na história humana desde o Velho Testamento, como Império de Cristo (filho unigênito de Deus segundo a tradição cristã) na Terra. Não se trata de uma crônica de fatos terrenos somente, e sim, da elucidação de uma relação estreita entre os fatos terrenos e uma ordem sagrada. Nesse sentido é absolutamente verdadeira e absolutamente histórica: mesmo quando Vieira faz referência às narrativas do Gênesis, ele se esforça em precisar o tempo cronológico em que elas teriam acontecido[301]. Vieira indica uma data para a criação do mundo e coloca essa data em relação cronológica com a sua obra. O seu trabalho consistiria – já que a *História do Futuro*, até onde se sabe, é um livro inacabado – em expor os quatro impérios do mundo, indicando sua sucessão profética até o advento do Quinto Império, ao qual pretendia dar contornos muito históricos. Isso se depreende facilmente do Projeto da História do Futuro. Lemos nas questões do Livro Sexto: "Em que reino de Espanha se há-de fundar o dito Império? Que em Lisboa.", e nas questões do Livro Sétimo: "Se a dita pessoa (que seja imperador) há-de ser o Sereníssimo Rei de

[301] "Correndo os anos de 1860 da criação do Mundo, 3800 antes do presente de 1664 em que isto escrevemos, depois que a confusão das línguas na torre de Babel dividiu seus fabricantes em diversas partes da terra, (..) Belo, filho do gigante Nembrot (...), reduzindo a sujeição e obediência política a liberdade natural com que todos até aquele tempo nasciam, foi o primeiro que ensinou ao mundo e introduziu nele a tirania, a que depois com nome menos odioso chamaram Império." (*HdF*: 239). É útil lembrar que a *Arte Histórica* de Gerardus Vossius aprensenta uma cronologia semelhante, que não era incomum no século XVII.

Portugal? Afirmativo. Se o dito Rei de Portugal há-de ser El-Rei D. Afonso ou o Infante D. Pedro? Responde-se: Vejo subir um Infante / No alto de todo o lenho. Bandarra" (Besselaar 1976: 33-34). Ou seja: Vieira pretende indicar o tempo, o lugar e as pessoas que instaurarão o Quinto Império.

No *Livro Anteprimeiro*, Vieira já reitera sua intenção de "distinguir tempos e anos, sinalar províncias e cidades, nomear nações e ainda pessoas" (LA:47), chamando sua narrativa de história, e distinguindo-a portanto da profecia. O tempo que Vieira procura decifrar é o tempo cronológico dos acontecimentos profetizados e ainda não realizados, mas que estariam prestes a acontecer na segunda metade do século XVII. Seu tempo não é o tempo impreciso da profecia, mas do tempo cronológico, e seu interesse é a determinação desse tempo.

Vieira une numa mesma narrativa a origem dos impérios e a justificativa do vir-a-ser do Quinto Império como coisa certa, afirmada e reiterada pela boca dos profetas canônicos, pela doutrina dos Doutores da Igreja, e pelo cumprimento histórico dessas profecias. Aqui, mais uma vez, teríamos encontrado um aspecto 'mítico' dessa narrativa: seu objeto é uma origem: a origem dos impérios, e em particular, a origem do Quinto Império do mundo. Este se inscreveria numa ordem natural e sobrenatural: é o Reino de Cristo, que duraria até a vinda do Anticristo e do Juízo Universal. Dentro dessa ótica é possível conceber uma suspensão da ordem natural com a anunciada – e não realizada – ressurreição de D. João IV. Esta não seria uma especulação irracional, mas uma expectativa defensável a partir de um pensamento escatológico que, segundo Jean Delumeau (1997) não era fenômeno isolado.

Do ponto de vista da doutrina católica, Vieira particulariza a relação do vir-a-ser da coisa profetizada e o sabê-lo: o ser humano é agente da consumação do Reino de Cristo. Ele apresenta sua *História do Futuro* como instrumento dessa consumação:

> "Mas se a história das coisas passadas (a que os sábios chamaram Mestra da Vida) tem esta e tantas outras utilidades (...), porque não será igualmente útil e proveitosa, e ainda com vantagem, esta nossa História do Futuro, quanto é mais eficaz e poderosa para mover os ânimos dos homens e a esperança das coisas próprias, que a memória das alheias?" (LA:63)

Além de animar os portugueses, Vieira esperava animar os "príncipes da cristandade" a empreenderem a heróica instauração, como uma cruzada universal contra-reformada pela vitória do reino de Cristo (*LA*:83). Isso revela o suposto contato vivo entre o que narrado e aquele que ouve a narrativa – ou, no caso, aquele que a lê. De resto, essa é a dinâmica da leitura das

Escrituras Sagradas na missa, por exemplo, e da escuta do sermão. Assim tão aparentada com a parenética , Vieira justifica o título de sua obra como *história* a partir dos elementos formais de sua *ars histórica*. Na declarada intenção de persuadir, segue as preceptivas do gênero deliberativo: visa a adesão e a ação do povo português para precipitar os acontecimentos profetizados. Nisso constrói retoricamente o destinatário de sua história, definindo um caráter e uma conduta ao povo português como o 'povo eleito':

> "Responderão com razão os nossos soldados que não tremerão aqueles que tantas vezes os têm vencido; que não tremerá Portugal, que é o Sansão que tantas vezes o tem desqueixado; que não temerá Portugal, que é o Hercules que tantas vezes se tem vestido dos seus despojos; que não temerá Portugal, que é o David que tantas vezes lhe tem tirado das guerras os seus cordeiros." (LA: 81-82).

Vemos, portanto, que no Portugal restaurado, ainda inseguro de suas fronteiras e de seu poderio militar e econômico, Vieira constrói no *Livro Anteprimeiro* uma "cópia de morte-cor" dos portugueses como povo escolhido, e elabora a memória das origens históricas e bíblicas no sentido de determinar o que significa ser português.

Como já visto, a analogia é o procedimento de construção retórica das provas: não uma analogia de imagens ou palavras, mas de realidades – como o século XVII as concebia. Assim, o império que nasce, morre e ressuscita glorioso é figura – signo *comemorativo* – de seu glorioso imperador – Cristo, o filho de Deus. A desproporção entre a empresa e os meios no campo de Ourique se revelaria mais tarde semelhante à condição do sapateiro Bandarra, e de seu intérprete, Vieira, "frágil barquinha" que enfrenta "só e solitariamente", "mais ainda que Noé no dilúvio", o "mar imenso" da exegese da própria história. Semelhante ao povo escolhido – o povo português, que descobriu o hemisfério oculto da Terra – Vieira se apresenta como intérprete para descobrir o hemisfério oculto do tempo. Enfim: as provas da História do Futuro são uma sequência de figuras que indicam uma semântica de realidades na qual os acontecimentos seriam dispostos como um discurso, segundo um conceito de linguagem pelo qual Deus se serviria de dois alfabetos em sua Escritura:

> "um, com que escreve e significa as coisas através de letras; e outro, com que escreve e significa certas coisas através de outras coisas. Ora, assim como pode significar-se uma única coisa através de muitas letras, assim através de muitas coisas." (Chave II, 200)

Reafirmando a *auctoritas* dos grandes intérpretes das Escrituras e aplicando o procedimento de interpretação figural da exegese bíblica à exegese histórica, Vieira confere uma identidade à pátria restaurada, e realiza, na narrativa, o que Malinowsky, antes de Eliade, havia apontado como função do mito: ordenar práticas ao colocá-las em contato com um sentido sagrado. A expansão marítima, a ocupação da colônia, a luta contra os holandeses, o regresso de capitais de cristãos-novos: todos os aspectos da vida 'profana' se revestiam de um sentido 'sagrado'. Não se trata, pois, de uma fabulação, mas de uma realidade viva, que, nas palavras de Malinowsky, é aquela "pela qual são determinados a vida imediata, as atividades e os destinos da humanidade. O conhecimento dessa realidade revela ao homem o sentido dos atos rituais e morais, indicando-lhe o modo como deve executá-los" (*apud* Eliade 2002: 23). Eliade partilha a concepção de 'mito vivo' de Malinowsky, ressaltando seu caráter religioso. Diz ele:

> " 'Viver' os mitos implica, pois, uma experiência verdadeiramente 'religiosa', pois ela se distingue da experiência ordinária da vida cotidiana. A 'religiosidade' dessa experiência deve-se ao fato de que, ao reatualizar os eventos fabulosos, exaltantes, significativos, assiste-se novamente às obras criadoras dos Entes Sobrenaturais (...). Não se trata de uma comemoração dos eventos míticos mas de sua reiteração. O indivíduo evoca a presença dos personagens dos mitos e torna-se contemporâneo deles. Isso implica igualmente que ele deixa de viver no tempo cronológico, passando a viver no tempo primordial, no tempo em que o evento teve lugar pela primeira vez. É por isso que se pode falar no "tempo forte" do mito: é o Tempo prodigioso, "sagrado", em que algo de novo, de forte e de significativo se manifestou plenamente." (Eliade 2002: 22)

Aqui temos talvez o ponto fundamental do pensamento mítico em sua definição temporal, sobre o qual devemos nos deter para uma análise mais profunda do conceito de tempo em Vieira. Isso porque, se por um lado a expectativa de instauração do Quinto Império imprime-se no presente do tempo 'profano' em que Vieira antevê a glória de Portugal, por outro, sua temporalidade não se coloca como 'suspensão' do tempo cronológico, já que se trata de um império "espiritual e temporal juntamente" (LA:32).

O tempo mítico descrito por Eliade poderia ser reconhecido como um 'salto' para fora do tempo cronológico, um tempo fora do tempo. Esse conceito poderia ser reconhecido num ritual cristão, a missa, em que os católicos reconhecem o corpo e o sangue de Cristo transubstanciados nas espécies do pão e do vinho. O sacramento da Eucaristia se dá numa suspensão temporal em

que se repete e atualiza o sacrifício da Salvação . É o tempo religioso, do ritual, que não é o tempo da *História do Futuro*. Em sua *História*, Vieira propõe uma narrativa de fundamento teológico que é absolutamente histórica e cronológica, na qual a figura de seu tempo se desenha a partir das origens dos impérios do mundo, como desdobramento de uma identidade que se revela no decurso histórico, como bem observou João A. Hansen:

> "Nas obras de Vieira, enfim, o discurso da história é sempre definido e operado como ornato da Identidade. A história é signo e efeito da Causa Primeira, também sua Causa Final, e, nela, os sucessos antigos e contemporâneos do Império são concordados como prenúncios dos futuros contingentes" (Hansen 1997: 544).

Esse tempo de revelação é cronológico, situado na cronologia linear em que teve lugar a própria Encarnação e o sacrifício da Salvação cristã. Segundo a doutrina católica, Jesus, filho de Deus, nasceu em um lugar 'histórico' – Belém –, em uma família 'histórica', com uma genealogia historicamente determinada. A divindade cristã possui, portanto, este duplo aspecto: sobrenatural ou divino, mas ao mesmo tempo humano, porque "o Verbo se fez carne e habitou entre nós" (João 1,14). Essa existência terrena de Deus Filho não só se deu no tempo cronológico, como inaugurou um novo tempo, contado a partir dela. E a partir dela iniciou-se, na tradição cristã, uma nova leitura da própria história da Sagrada Escritura como figuração da vinda do Cristo. Essa dinâmica cristã do tempo, tempo que decorre como revelação de um discurso divino, aparece na concepção vieirina de linguagem humana como instrumento de revelação da mesma Verdade.

A semelhança das figuras históricas que, distantes no tempo, aproximam-se por obra do juízo (participação do intelecto humano no intelecto divino) como signos na semântica da revelação, não corresponde à temporalidade mítica do eterno retorno. A evocação dos eventos das Escrituras, colocados em paralelo e semelhantes por meio da analogia com Deus aos eventos contemporâneos de Vieira, não pretende apresentá-los como repetição, mas como revelação dessa analogia fundamental entre a ordem terrena, temporal, e o Ser divino e eterno.

Vê-se, portanto, que a teologia cristã organizava não apenas a experiência do tempo, como também a própria experiência da linguagem, que ultrapassa as palavras. Cada coisa, cada ser, cada evento é 'lido' como parte de um discurso engenhoso – o próprio Engenho Divino, criador. Nele, a reiteração não é acúmulo nem repetição, mas revelação através da semelhança. Isso recorda, no entanto, a observação de Eliade sobre a linguagem dos mitos:

> "O Mundo não é mais uma massa opaca de objetos arbitrariamente reunidos, mas um Cosmo vivente, articulado e significativo. Em última análise, o Mundo se revela enquanto linguagem. Ele fala ao homem através de seu próprio modo de ser, de suas estruturas e de seus ritmos." (Eliade 2002:125)

Na *História do Futuro*, a ordenação do mundo e da história como algo de sagrado se confirma com as semelhanças que se estabelecem entre as palavras, as coisas e os eventos. Assim, a linguagem de Vieira é representação da doutrina. Ela se ordena por uma teologia que dá fundamento àquela *episteme* em que a analogia é o fundamento metafísico do signo. O seu discurso se constrói a partir da leitura das Escrituras como eventos, e dos eventos como Escritura – Escritura Divina. Vieira propõe um discurso que é reiteração da Palavra, e que funciona ele mesmo como revelador da verdade da Palavra. Seu objeto é sim, sobrenatural, e sagrado: o Quinto Império é a irrupção do sagrado no mundo; no entanto o tempo do mundo continua o mesmo: contável em dias e séculos, os "muitos séculos" que lhe custaram censuras da Inquisição.

Porém, se entendermos o tempo histórico nos termos dos séculos XX e XI, não é possível 'acomodar' a história de Vieira no gênero. Porque se a história se escreve a partir do momento em que o passado é lido como algo separado do presente, como algo morto, como outro – para usar a formulação de Michel de Certeau –, nada mais distante desse conceito moderno de história que a *História do Futuro*, em que o passado aparece como algo vivo e operante no presente da enunciação. Mais que isso: investigando sobre o que acontece no tempo, Vieira busca revelar a própria natureza divina do tempo. Nisto se diferencia Vieira do historiador moderno, que "substitui ao conhecimento do tempo o saber do que está no tempo" (Gérard Mairet, *apud* Certeau 2010: 23). Santo Agostinho já há muito havia identificado a aporia do tempo, mas na separação mesma de um tempo mítico e de um tempo histórico encontramos o lugar desconfortável em que Michel de Certeau localiza sua concepção moderna de história:

> "O corte definitivo em qualquer ciência (uma exclusão é sempre necessária ao estabelecimento de um rigor) toma, em história a forma de um limite original, que constitui uma realidade como 'passada' e que se explicita nas técnicas proporcionadas à tarefa de 'fazer história'. Ora, esta cesura parece negada pela operação que funda, já que este 'passado' retorna na prática historiográfica. O morto ressurge dentro do trabalho que postulava seu desaparecimento e a possibilidade de analisá-lo como um objeto". (De Certeau 2010: 47)

Tentar definir o mito em confronto com a história como algo 'morto' já não é reiterar um ritual que recorda um "assassínio primordial"? Faço esta pergunta provocativa não para dizer que mito e a história são a mesma coisa, mas para evidenciar o lugar decisivo da linguagem nessa operação – lugar que Michel de Certeau definiu de modo brilhante em seu trabalho –, porque é nela que a 'morte' de um tempo é instaurada. Tornar absolutos termos como "história" ou "mito" significa ignorar ou deliberadamente eliminar a particularidade histórica de representações cujo sentido não pode ser plenamente compreendido fora da perspectiva de seu tempo – perspectiva proporcionada por fundamentos de compreensão que não são absolutos.

Se quiséssemos uma distinção imediata entre 'mito' e 'história', poderíamos apelar à distinção temporal, com tudo o que se demonstrou de arbitrário nessa distinção: o que hoje normalmente é chamado de história é uma narração de um tempo irreversível, diverso do tempo renovável do mito – e essa distinção já é profundamente significativa. Nisto o tempo de Vieira é o tempo moderno, histórico: embora admita a ressurreição (não só de Jesus, mas também de D. João IV), seu tempo é irreversível e linear. E mesmo marcada por essa historicidade, a experiência do tempo contida na *História do Futuro* não deixa de ser um "tempo forte", porque é igualmente um tempo de revelação, que determina uma precisa expectativa de futuro. Mais que isso, revela-se um tempo que, vivido como um discurso, deve ser *escrito*. Um tempo que decorre e significa: a Presença, uma onipresença em seres, coisas e palavras, que Vieira procurou provar com os instrumentos da razão de seu século: a lógica, a teologia, a retórica.

Histórias e retóricas: os códigos da *veritas*

Discutir o conceito de verdade, no discurso histórico, é um desafio perigoso, sobretudo num tempo em que a filosofia está 'em baixa' no mercado do saber – bem o sabem os historiadores do tempo presente. Até mesmo a simples crônica de acontecimentos esbarra num elemento lógico-retórico: a verdade – ou falsidade – das consequências ou conclusões dedutíveis do arranjo – *dispositio* – das coisas narradas, e daquelas não narradas. No entanto, a generalidade de uma idéia de 'transparência' do acontecido e de 'objetividade' da representação encobrem muitas vezes as operações mentais que transformam o sensível em inteligível, o acontecido em uma narrativa verossímil. É nessa operação de atribuição de sentido que reside a diferença

fundamental entre sistemas de inteligibilidade em que a retórica ocupa um lugar de destaque, e sistemas em que a retórica perdeu sua visibilidade.

A disposição ou arranjo retórico dos acontecimentos na forma narrativa (ou *mise-en-intrigue*, como talvez a nomeasse Paul Ricoeur) poderia evocar o teor narrativo investigado por Hayden White, e por isso esclareço este ponto: o fato de indagar sobre o aspecto narrativo da história não corresponde à afirmação de uma existência absolutamente literária dos fatos históricos (como sugere a frase de Roland Barthes "*Le fait n'a jamais qu'une existence linguistique*", que serve de epígrafe ao livro *The content of the form*, de Hayden White). Justamente porque o conceito de ficção é diverso num tempo em que o mundo é a ficção (no sentido etimológico) de um Artífice supremo, considero mais adequada a tese de Michel de Certeau, segundo a qual os fatos são significantes a serviço de uma verdade que constrói a sua organização (De Certeau 2010: 266) – mas não constrói os fatos em si. Nesse sentido, busquei considerar historicamente o conceito de verdade e o de significação que aparece na obra de Antônio Vieira, evitando um relativismo que arrisca perder o contato com seus objetos – que no século XVII são, em boa medida, objetos metafísicos.

Afastada de sua função inicial para desempenhar na posteridade o papel de monumento de cultura, a *História do Futuro* de Antônio Vieira praticamente morreu como obra histórica, permanecendo seu cadáver como permanecem cadáveres de mortos ilustres, que não estão mais vivos, mas continuam operantes (como os corpos embalsamados de santos e ditadores). Sua leitura na chave de uma retórica do ornamento, da arte pela arte, transformou aquela obra em monumento literário ao valorizar esteticamente uma prática que, em seu tempo, tinha outro significado – e isto já evidencia uma pluralidade de práticas e sentidos abrangidos no termo *retórica*, muitas vezes utilizado impropriamente no singular. O que na escrita de Vieira era arte de dizer o verdadeiro por meio da especulação racional e da representação por meio de figuras passou a ser lido superficialmente como ornato ou figuras de linguagem pela ordem das belas-letras. Assim a obra de Vieira foi, por séculos, apreciada e estudada sobretudo por seu traço mais evidente: a incrível habilidade retórica desse jesuíta.

Neste ponto já é possível compreender porque a *História do F*uturo pode ser chamada, com razão, de "cadáver". Sem a metafísica que a fundamenta, suas figuras se reduzem a ornato retórico. Sua verdade desaparece: a verdade da definição do ser do Quinto Império – que seria o

estado futuro do Reino de Cristo na Terra – só sobrevive como uma leitura alegórica na episteme pós-iluminista: uma imagem que remete a outra coisa, mas não à história.

É diante desse cadáver monumental que se poderia indagar sobre o lugar da teologia e da retórica na teoria da história – porque, talvez, da velha 'trindade' (retórica, teologia, política), a política não seja o único resíduo na prática historiográfica. Para usar aqui uma imagem benjaminiana que aparece no início do texto "Sobre o conceito de história", em que o materialismo histórico é articulado pela teologia (e é significativo que o texto se abra com uma alegoria), coloco, em caráter seminal, o questionamento da idéia de uma grande ruptura com o pensamento do século XVII. Como 'teste' da tese de Michel Foucault e mesmo, em certa medida, a de Reinhart Koselleck, proponho a leitura de um modelo de filosofia da história que se afirmou cerca de um século depois da malograda *História* de Vieira, mas que em tantos aspectos se aproxima do modelo metafísico de ler o tempo, e não apenas pela fé na razão especulativa. Tomo um pequeno exemplo da *Razão na História* de Hegel:

> "A investigação filosófica pode e deve começar o estudo da história apenas onde a Razão começa a manifestar sua existência no mundo (Hegel 2004: 108)
>
> Nada pode revelar-se em sua verdade, em sua universalidade concreta, a menos que haja uma consciência que o perceba. A liberdade nada mais é senão o reconhecimento e a adoção de objetivos materiais universais como o Direito, a Lei e a produção de uma realidade que esteja em conformidade com eles: o Estado" (Hegel 2004: 109).

A hipótese da manifestação concreta de um princípio reconhecível, indiretamente, através de sua manifestação, e a concordância entre Espírito e ordem institucional parecem mais vizinhas dos princípios da *História* de Vieira do que se poderia supor. Não há uma doutrina do juízo, mas uma doutrina da liberdade: a de que a liberdade é manifestação da Razão no intelecto. A própria idéia de uma história universal, em progresso unívoco e absoluto (que permite distinções entre 'evoluídos' e 'primitivos', e as conseqüentes práticas no plano social e político), é a representação de uma marcha teleológica que termina, ela também, na perfeita manifestação do Espírito.

À diferença dos princípios doutrinais da *História* de Vieira, aqueles da filosofia da história de Hegel encontraram na episteme moderna um lugar privilegiado, orientando o olhar histórico e representações posteriores. Podemos reconhecer na categoria do progresso, que é um modo qualitativo de ver o tempo, um exemplo importante – não por acaso criticado por Walter

Benjamin em sua investigação sobre o conceito de tempo moderno e o que ele chama de "fantasmagorias do presente".

Não pretendo absolutamente supor equivalências conceituais, e sim chamar a atenção para conceitos que podem desnaturalizar leituras do presente. Nesse sentido, não acho que seja adequado falar hoje de uma 'atualidade' de Vieira como 'autor universal', evocada muitas vezes em contextos comemorativos, e menos ainda de um saudoso 'resgate' de uma visão de mundo que mal conseguimos compreender. Extrair os textos de sua condição histórica pode, incidentalmente, satisfazer um prazer estético atual – que é legítimo – , ou permitir que os textos se transformem em novos significantes. As apropriações e deslocamentos fazem parte da 'vida' de objetos e palavras; no entanto, é preciso lembrar que poeticamente as palavras têm vida própria, mas historicamente não, pois são o signo de uma situação discursiva ausente.

Nesse sentido, a compreensão histórica do texto busca sua origem. Não propõe a classificação formal de um discurso do passado a partir de conceitos do presente, dizendo o que ele é, mas busca indagar, na medida do possível, sobre o que ele era, em sua materialidade e em seu fundamento, para compreender criticamente o que dele restou, o que dele se perdeu, e que tipo de indagações ele pode, inesperadamente, iluminar.

CONCLUSÃO

Começar pelos fins, e acabar pelos princípios,
são primores da Omnipotência de Deus,
e sutilezas de sua Divina Sabedoria
Antônio Vieira

Situada num lugar de diferença em relação a concepções pós-iluministas de história, que anseiam libertar-se da arte para 'naturalizar' a história, a *História do Futuro* de Vieira enfatiza a arte para nela revelar o Supremo Artífice, reiterando retoricamente a Sua presença. Ela se funda na aproximação entre decurso histórico e discurso histórico, em que é possível conceber uma história do futuro *provada* pela fé, pelo tempo e pelo próprio *discurso* como *razão*.[302]

Mais que revelar os acontecimentos do decurso histórico futuro, buscava demonstrar a natureza daquele decurso como um discurso: discurso divino. A partir desta premissa, o tempo é apresentado como *prova* de uma doutrina metafísica do signo lingüístico e do signo histórico – signo que é o próprio acontecimento lido segundo uma determinada chave: a interpretação *figural* de profecias e acontecimentos.

Pelo dito, fica claro que a concepção de tempo e história de Vieira nada tem a dizer a um mundo que não reconhece a historicidade de seus pressupostos. A fé na Providência, na Revelação e na Salvação são os sustentáculos dessa história que ruíram quando o tempo e a história passaram a ser lidos como imanentes, e o discurso religioso católico contrarreformista viu-se destacado, como um retalho cada vez menos significativo, da totalidade que ele postulava e na qual ocupava o lugar de elemento organizador. Desta perspectiva, a *História do Futuro* não pode ser tratada senão como um cadáver: deixa de ser lida como instrumento da Providência para se colocar à disposição (às vezes de modo irônico) de outras ordens de compreensão histórica e artística.

[302] "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." (HdF, p.254).

A *arte* de Vieira era diversa da arte do século XXI, como o era o seu conceito de *história*, e talvez seja essa diferença o lugar adequado para a desnaturalização de "lugares-comuns" de leitura, como a delimitação de um momento divisor entre "o antigo" e o "moderno", ou "o medieval" e o "moderno". O que esta pesquisa mostrou foi uma situação em que uma ressignificação aparentemente mínima – no caso do *Livro Anteprimeiro*, a localização do tempo como forma da *auctoritas* – é capaz de produzir um rearranjo tanto no modo de conhecer, quanto no modo de representar os acontecimentos no tempo.

Walter Benjamin foi um autor do século XX que também procurou, num sentido diverso, ler o discurso das coisas – talvez de modo ainda mais sutil, tentando compreender não um segundo discurso que voluntariamente se revela (como vontade de seu Autor), mas um segundo discurso que *in*voluntariamente se revela como um *resto* significativo. É uma leitura *profana*, porque não supõe o sagrado, mas que,

> "para ser compreensível, partilha com a leitura mágica a característica de ter que submeter-se a um tempo necessário, ou antes, a um momento crítico que o leitor por nenhum preço pode esquecer se não quiser sair de mãos vazias. " (Benjamin 1994 I: 113)

Essa leitura "mágica" pode ser uma imagem adequada para ilustrar um modo de ler que não destrói a natureza especular de seu objeto. Ela é o reconhecimento não de palavras, mas de sua conjuntura num determinado tempo, em uma determinada ordem, de um determinado lugar. É neste ponto que a metáfora benjaminiana da constelação se mostra eficaz: o que se aprende da constelação talvez não sejam as "luzes", mas o desenho que elas delineiam contra o fundo escuro do não-conhecido.

Sem qualquer intenção de trazer algum "sossego intelectual"[303], encerro esta tese com muitas questões por discutir: entrego o trabalho feito, não um trabalho concluído. Como o tempo, ele também carrega a marca de sua invencível imperfeição.

[303] "A função de quem escreve sobre obras literárias (...) é conferir-lhes uma inteligibilidade, que consiga em parte devolver o sossego intelectual a quem se vê assediado por iniciais interrogações e perplexidades". Margarida Vieira Mendes (1989:33).

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO, Bispo de Hipona. *A Doutrina Cristã*. São Paulo, edições Paulinas, 1991.

_____. *Confessioni*. Roma, Città Nuova, 1992.

_____. *Confissões*. Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001.

_____. *Della utilità del credere*. Roma, Città Nuova, 1992.

_____. *La Città di Dio*. Roma, Città Nuova, 1991.

_____. *La dottrina cristiana*. Roma, Città Nuova, 1992.

_____. *La Trinità*. Roma, Città Nuova, 1973

_____. *Retorica*. Roma, Città Nuova, 1992.

AGRIPA Cornelius, CARDANO Girolamo, FLUDD Robert. *La magia naturale del Rinascimento*. Torino, UTET, 1989.

ALBERIGO et al. (orgs.). *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 3a ed. bilingue. Bolonha, EDB, 2003.

ALMEIDA, Gregório. *Restauração de Portugal Prodigiosa*. Lisboa, por Antonio Alvarez Impressor DelRey N.S., 1643. (cópia eletrônica).

ARANCÓN, Ana Martínez. *La Batalla en torno a Góngora* (Selección de textos). Barcelona, Antoni Bosch, editor, S.A., 1978, pp. 42-44.

ARIÈS, Phillippe. *História da Morte no Ocidente*. Rio de Janeiro, Ediouro, 2003.

_____. *O tempo da História*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1989.

ARISTÓTELES. *De Anima*. São Paulo, Editora 34, 2006.

_____. *Organon*. Org. Giorgio Colli. Milano, Adelphi, 2003.

_____. *Metafisica*. Trad. Giovanni Reale. Milano, Bompiani, 2000.

_____. *Retórica*. Trad. Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse e Abel do Nascimento Pena. Lisboa, Centro de Filosofia da Univ. de Lisboa/Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2005.

ARISTÓTELES, HORÁCIO e LONGINO. *A Poética clássica*. Trad. Jaime Bruna. São Paulo, Cultrix, 1992.

AUERBACH, E. *Figura*. São Paulo, Ática, 1997.

AZEVEDO, J. Lúcio. *A evolução do sebastianismo*. Lisboa, A. M. Teixeira, 1918a.

_____. *História de Antônio Vieira* (2 vols.). São Paulo, Alameda, 2008.

_____. "Nota Explicativa". *In*: *História do Futuro. Inédito de António Vieira*. Com uma Nota Explicativa por João Lúcio Azevedo. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1918.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo, Paulus, 2002.

BAIÃO, Antonio. Episódios dramáticos da Inquisição Portuguesa (vols. I e II). Rio de Janeiro, Ed. Álvaro Pinto, 1924.

BANDARRA. *Trovas do Bandarra, natural da Vila de Trancoso, apuradas, e impressas por um grande senhor de Portugal, offerecidas aos verdadeiros Portuguezes devotos do Encuberto*. Barcelona, 1809.

BARROS, André.

BESSELAAR, José Van Den. *Antônio Vieira; o homem, a obra, as idéias*. Lisboa, Ministério da Educação e Cultura. 1981.

_____. *Antônio Vieira: profecia e polêmica*. Rio de Janeiro, Ed. da UERJ, 2002.

_____. "As Trovas do Bandarra". Revista ICALP, vol. 4, Março de 1986, 14-30.

_____. "Introdução". *In*: *António Vieira. História do Futuro (Livro Anteprimeiro)*. Ed. crítica (2 vol.). Münster Westfalen, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1976.

BENJAMIN, W. *Il dramma barocco tedesco*. Torino, Einaudi, 1999.

_____. *Obras Escolhidas I*. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo, Brasiliense,1994.

_____. *Passagens*. Minas Gerais/São Paulo, Editora da UFMG/FAPESP, 2006.

BERCÉ, Yves-Marie. *O rei oculto: salvadores e impostores*. Trad. Maria Leonor Loureiro. Bauru, EDUSC / Imprensa Oficial do Estado, 2003 [1990].

BLOCH, Marc. *I re taumaturghi*. Einaudi, 2005.

BOEZIO. *La consolazione della Filosofia*. Torino, UTET, 1994.

BOURDÉ G. e MARTIN, H. *As escolas históricas*. Publicações Europa-América, 1990.

BORGES, Paulo Alexandre Esteves. *A plenificação da história em Padre António Vieira*. 1994.

BOSI, Alfredo. "Antônio Vieira, profeta e missionário. Um estudo sobre a pseudomorfose e a contradição". In: *Estudos Avançados* 22 (64), São Paulo, 2008

_____. *Dialética da colonização*. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.

_____. *História Concisa da Literatura Brasileira*. São Paulo, Cultrix, 1994.

BOSSUET. *Discorso sulla Storia Universale di M. Bossuet dal Principio del Mondo fino all'Impero di Carlomagno*. Firenze, Tipografia della Speranza, 1838.

BRAET Herman e VERBEKE Werner (orgs.). *A morte na Idade Média*. São Paulo, Edusp, 1996.

BRAGA-PINTO, César. *As promessas da história*. São Paulo, Edusp, 2003.

BRITO, Frei Bernardo de. *Monarchia Lusytana*. Lisboa, Impressão Craesbeeckiana, 1690 (cópia eletrônica Bnp – livros 1 a 4).

BUESCU, Ana Isabel. *Memória e Poder*. Lisboa, Cosmos, 2000.

CAMPOS, Haroldo de. "Original e revolucionário". In: Caderno Mais! (p.3) do jornal Folha de S. Paulo de 20 de outubro de 1996.

_____. *O Seqüestro do Barroco da Formação da Literatura Brasileira*. Fundação Casa de Jorge Amado, 1989.

CANDIDO, Antonio. *Formação da Literatura Brasileira*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1993 (2 vol) [1959].

CANTEL, Raymond. *Prophétisme et Messianisme dans l'oeuvre d'Antonio Vieira*. Édiciones Hispano-Americanas, Paris, 1960.

CAREL, Ernest. *Vida do Padre Antônio Vieira*. (Tradução de Augusto Souza). São Paulo, Cultura Brasileira, 1937

CARVALHO, Maria do Socorro Fernandes. *Poesia de Agudeza em Portugal*. São Paulo, Humanitas-Edusp-Fapesp, 2007.

CASTIGLIONE, Baldassar. *Il Libro del Corteggiano*. Milano, BUR, 1987.

CASTRO, D. João de. *Paraphrase et Concordancia de Alguas Profeçias do Bandarra, çapateiro de Trancoso. Porto, Officina Typographica de A.F. Vasconcellos, 1901* (fac-simile da ed. de 1603, ed. eletrônica).

CAYUELA, Anne. *Le paratexte au Siècle d'Or : Prose romanesque, livres et lecteurs en Espagne au XVIIe siècle*. Genève, Droz, 1996.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural (Entre práticas e representações)*. Trad. Maria Manuela Gagliardo. Algés, Difel, 2002 [1982].

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à História da Filosofia I*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

CHIAPPETTA, Angélica. "'Não Diferem o Historiador e o Poeta ...' O Texto Histórico como Instrumento e Objeto de Trabalho". In: *Língua e Literatura*, 2. São Paulo, DLCV- Universidade de São Paulo, 1996, pp. 15-34.

CICERO, Marco Túlio. *Do orador*. Trad. Adriano Scatolin. In: SCATOLIN, A. *A invenção no Do orador de Cícero* (tese de doutorado). São Paulo, Universidade de São Paulo, 2009.

_____. *Opere retoriche*. Milão, Arnoldo Mondadori Editore, 2007.

CIDADE, Hêrnani. *P. Antônio Vieira*. Lisboa, Arcádia, 1957a.

_____. "Prefácio". In: VIEIRA, A. Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício. Salvador, Livraria Progresso, 1957b.

_____. "Prefácio". In: VIEIRA, A. *Obras Escolhidas*. Vol VI. Lisboa, Sá da Costa, 1952.

COHEN, Thomas M. *The fire of tongues. António Vieira and the missionary church in Brazil and Portugal*. Standford, Standford University Press, 1998.

COHN, Norman. *The Pursuit of the Millenium*. London, Pimlico, 2004 [1957].

CORSERI, Maria. *Caput-corpus: il linguaggio della concordantia nella riflessione politico-religiosa di Nicola Cusano*. (Tese de doutorado) Università Degli Studi di Palermo, 2013.

D'ALEMBERT, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie publié intégralement d'après l'édition de 1763*. 1894. Cópia eletrônica: gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France.

DANIÉLOU, Jean. *Sacramentum futuri*. Paris, Beauchesne et ses Fils, 1950.

DE CERTEAU, Michel. *A escrita da História*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2010.

DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade*. Trad. Paulo Neves. São Paulo, Cia das Letras, 1997.

DESCARTES, René. *Discorso sul metodo. Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte. I princìpi della filosofia*. Ed. Eugenio Garin. Milano, Mondadori, 2008.

ELIAS, Norbert. *La civiltà delle buone maniere*. . *Il processo di civilizzazione* vol. II. Trad. Giuseppina Panzieri. Bologna, Mulino, 2010 [1969].

_____. *La Società di Corte*. Trad. Giuseppina Panzieri. Bologna, Mulino, 1997 [1969].

_____.*Potere e civiltà*. *Il processo di civilizzazione* vol. II. Trad. Giuseppina Panzieri. Bologna, Mulino, 2010 [1969]

EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*. São Paulo, Editora da Unesp, 2011.

_____. *Ideologia*. São Paulo, Boitempo-Ed. da Unesp, 1997.

ELIADE, M. *Mito e Realidade*. (Trad. Pola Civelli). São Paulo, Perspectiva, 2002.

FABRE, Pierre-Antoine. *Ignace de Loyola. Le Lieu de L'Image*. Paris, Éditions de L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Librairie Philosophique J. Vrin, 1992.

FERREIRA, Breno Ferraz Leal. *Contra todos os inimigos. Luís António Verney: historiografia e método crítico (1736-1750)*. (Dissertação de mestrado). São Paulo, Universidade de São Paulo, 2009.

FERREIRA, Francisco Leitão. *Nova Arte de Conceitos que com o titulo de Licções Academicas Na publica Academia dos Anonymos de Lisboa Dictava, e Explicava o beneficiado Francisco*

Leytam Ferreyra, Academico Anonymo. Lisboa Occidental, na Officina de Antonio Pedrozo Galram.

FOUCAULT, Michel. *L'archeologia del sapere*. Milano, Rizzoli, 2009 (a) [1969].

_____. *Le parole e le cose*. Milano, Rizzoli, 2009 (b) [1966].

FRANCO, José Eduardo. "Projeto de cidadania do futuro: Quinto Império como possibilidade de um mundo Novo segundo Vieira". In: *Vieira: vida e palavra*. Org. Silvia Maria Azevedo e Vanessa Costa Ribeiro. São Paulo, Loyola, 2008, pp. 128-155.

_____. *Teologia e Utopia em António Vieira*.

FUMAROLI, Marc. *L'âge de l'éloquence*. Geneva, Droz, 2002.

GILSON, Étienne. *La filosofia del Medioevo*. Milano, BUR, 2011

GINZBURG, Carlo*. Il filo e le tracce*. *Vero, falso, finto*. Feltrinelli, Milano, 2006.

GRACIÁN, Baltasar. *Obras Completas*. Madrid, Catedra, 2011.

GRANADA, Luis de. *Los seis libros de la Rhetórica Eclesiástica, o de la manera de predicar, escritos en latin por el V. P. M. Fr. Luis de Granada, vertidos en español y dados á luz de orden del ilustrísimo señor Obispo de Barcelona para instruccion de sus feligreses*. Madrid, Don Plácido Barco Lopez, 1793.

GRESPAN, Jorge. "Hegel e o Historicismo". In: *História Revista*, 7 (1/2). Goiás, Universidade Federal de Goiás, Departamento de História, jan/dez 2002 (pp.55-78).

HANSEN, João Adolfo. "A chave dos profetas: Deus, analogia, tempo" (Prefácio). In: VIEIRA, Antônio. *A Chave dos Profetas*. Org. Pedro Calafate, Trad. António Guimarães Pinto. Lisboa, Círculo de Leitores, 2013.

_____. *Alegoria*. São Paulo, Atual, 1986.

_____. *A sátira e o engenho*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

_____. "Barroco, neobarroco e outras ruínas". In: *Teresa* – Revista de literatura brasileira 2. DLCV-FFLCH-USP. São Paulo, Editora 34, 2001.

_____."Colonial e Barroco" in *América: Descoberta ou Invenção*. 4.º Colóquio UERJ. Rio de Janeiro, Imago/UERJ, 1992.

_____. "Floretes agudos e porretes grossos". In: Caderno Mais! (p.3) do jornal Folha de S. Paulo de 20 de outubro de 1996.

_____. "Juízo e engenho nas preceptivas poéticas do Século XVII", in *Literatura e filosofia. Diálogos*. Org. E. Nascimento e M.C. Castellões de Oliveira. Juiz de Fora, UFJF, 2004

_____. "Prefácio". *In*: *Cartas do Brasil*. Org. João Adolfo Hansen. São Paulo, Hedra, 2003.

_____. "Prefácio". In: PÉCORA, Alcir. *Teatro do sacramento*. São Paulo/Campinas, Edusp/ Unicamp, 1994.

_____. "Sistemas doutrinários de representação nas obras de Antônio Vieira". In: *Vieira: vida e palavra*. Org. Silvia Maria Azevedo e Vanessa Costa Ribeiro. São Paulo, Loyola, 2008, pp. 157-182.

_____. "*Ut pictura poesis* e verossimilhança na doutrina do conceito no século XVII" in *Para Segismundo Spina*. São Paulo, EDUSP, 1995.

_____. "Vieira e os estilos cultos: ut theologia rhetorica". In: *Rivista di Studi Portoghesi e Brasiliani*, Fabrizio Serra Editore, Pisa – Roma, IV, 2002.

_____."Vieira, estilo do céu, xadrez de palavras". In: *Discurso*. São Paulo, Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, 1978, pp. 173-192.

_____. "Vieira: tempo, alegoria e história" in *Brotéria* 145 (X). Lisboa, 1997, pp.541-556.

HARTOG, François. "Tempo, História e a Escrita da História: A ordem do tempo." Trad. Francisco Murari Pires. In: *Revista de História* 148. São Paulo, Depto. De História da Universidade de São Paulo, 1º semestre de 1993.

HEGEL, Georg Willhelm Friedrich. *A Razão na História*. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo, Centauro, 2001.

_____. *Estética*. Trad. Álvaro Ribeiro e Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães Editores, 1993.

HONORATI, Padre Antonio. *O Chrysostomo Portuguez ou Padre Antonio Vieira da Companhia de Jesus n'um ensaio de eloquencia compilado de seus Sermões Segundo os principios da Oratoria Sagrada pelo Padre Antonio Honorati da mesma Companhia*. Lisboa, Livraria Editora de Mattos Moreira & C[a], em 5 volumes (I 1878, II 1879, III 1879, IV 1881, V 1890).

HUIZINGA, Johan. *Autunno del Medioevo*. Milano, BUR, 2010.

INÁCIO DE LOYOLA (Santo). *Cartas*. Trad. Antônio José Coelho sj. Braga, Editorial AO, 2006.

_____. *Constituciones de la Compañía de Jesús*. Org. S. Arzubialde, J. Corella, J.M. Garcia Lomas. Bilbao, Ediciones Mensajero, s.d.

_____. *Esercizi Spirituali*. Nuova versione letterale dell'autografo spagnolo. Milano-Brescia, Ed. Àncora-Cenacolo, 1967.

_____. *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesus, en su texto original, con una introduccion oportuna para su aprecio, inteligencia y uso*. Madrid, Imprenta de D. M. de Burgos, 1833.

ISIDORO (de Sevilha). *Etimologie o origini* (2 vols.). Torino, Utet, 2012.

KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do rei*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

KLEIN, Robert. *A forma e o inteligíve*l. São Paulo, Edusp, 1998.

KONDER, Leandro*. A questão da ideologia*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*. Bolonha, Clueb, 2007.

KRISTELLER, Paul. *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. Lisboa, Edições 70, s.d.

LE GOFF, Jacques. *Gli intellettuali nel Medioevo*. Trad. Cesare Giardini. Milano, Mondadori, 1959 [1957].

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Strutturale*. Milano, Il Saggiatore, 2009.

_____. *Tempo della Chiesa e tempo del mercante e altri saggi su lavoro e la cultura nel Medioevo*. Trad. Mariolina Romano. Torino, Einaudi, 1977 [1956].

LIMA, Luís Filipe Silvério. “Imagens e figuras de um rei sonhador: representações do milagre de Ourique e do juramento de Afonso Henriques no século XVII”. In: *História*, São Paulo, v. 26, n. 2, p. 311-339, 2007 (cópia eletrônica)

_____. *O império dos sonhos: narrativa profética, sebastianismo e messianismo brigantino*. São Paulo, Alameda, 2010

_____. Padre Vieira: *Sonhos proféticos, profecias oníricas. O tempo do Quinto Império nos sermões de Xavier Dormindo*. Dissertação de Mestrado, FFLCH/USP, 2000.

_____. “Sonho e missão em Padre Vieira”. In: *Vieira: vida e palavra*. Org. Silvia Maria Azevedo e Vanessa Costa Ribeiro. São Paulo, Loyola, 2008, pp. 103-125.

LISBOA, João Francisco. *Vida do Padre Antônio Vieira*. Rio de Janeiro, Jackson, 1948.

LOBO, Francisco Alexandre. *Discurso Histórico e Crítico Ácerca do Padre António Vieira e das suas Obras*. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1823.

LOPES, Eliana Marta Teixeira, FARIA FILHO, Luciano Mendes VEIGA, Cynthia Greive. (orgs.). *500 anos de educação no Brasil*. 2ªed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

LUIS DE GRANADA. *Los seis libros de la Rhetórica Eclesiástica*... Madrid, por Don Plácido Barco Lopez, 1793. MARTINI, Marcus de. *As chaves do Paraíso: profecia e alegoria na obra de Padre Antônio Vieira*. (Tese de doutorado) Santa Maria, Universidade Federal de Santa Maria, 2011.

MACHIAVELLI, Niccolò. *Il Principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Milano, Alberto Peruzzo Editore, 1987.

MACIEL, Lizete Shizue Bomura e SHIGUNOV Neto, Alexandre. “A educação brasileira no período pombalino: uma análise histórica das reformas pombalinas do ensino” *In*: Educação e Pesquisa. São Paulo, v.32, n.3, p. 465-476, set./dez. 2006.

MACK, Peter. *A History of Renaissance Rhetoric 1380-1620*. New York, Oxford University Press, 2011.

MAMIANI, Maurizio. “Introduzione” In: NEWTON, Isaac. *Trattato Sull’Apocalisse*. Trad. M. Mamiani. Torino, Bollati Boringuieri, 2011.

MARAVALL, José Antonio. *A Cultura do Barroco*. São Paulo, Edusp, 1997.

MARTINI, Marcus de. *As chaves do paraíso: profecia e alegoria na obra de Padre Antonio Vieira*. (Tese de doutorado). Santa Maria, Universidade Federal de Santa Maria, 2011.

MARTINI Marcus e ROSSATO, Noeli Dutra. "Milenarismo na obra profética de Padre Antonio Vieira" In: Revista *Letras*, Santa Maria, v. 21, n. 43, p. 171-196, jul./dez. 2011

MARTINS, Joaquim Pedro de Oliveira. *História de Portugal*. Tomo II. Lisboa, Bertrand, 1886, 4ª ed. [1876]

MASCARDI, Agostino. *Dell'arte istorica* (ristampa ed. 1859). Mucchi Editore, Modena, s.d. [1636]

MEGIANI, Ana Paula Torres. *O jovem rei encantado. Expectativas do messianismo régio em Portugal, séculos XIII a XVI*. São Paulo, Hucitec, 2003.

MENDES, Margarida Vieira. *A oratória barroca de Vieira*. Lisboa, Editorial Caminho, 1989.

MENEZES, Maria Cristina. "Prática docente jesuítica e política colonial no Brasil quinhentista". In: Pro-posiçoes - vol. 11 n. 3 (33) novembro 2000. Campinas, Faculdade de Educação da Unicamp, 2000.

MEYER, Michel (org.). *De la metaphysique a la rhetorique*. Bruxelas, Editions de l'Université de Bruxelles, 1986.

MILLER, René Füllop. *Os Jesuítas. Seus segredos e seu poder*. Trad. Alvaro Franco. Rio de Janeiro - Porto Alegre - São Paulo, Ed. da Livraria do Globo, 1946.

MORAES, Márcio Augusto. *A ordem do jogo: o caso Gregório de Matos. Estudo das relações existentes entre as antologias e as biografias do poeta seiscentista*. FFLCH USP, 2003.

MOREIRA, Marcello. *Critica Textualis in Caelum Revocata? Uma proposta de edição e estudo da tradição de Gregório de Matos e Guerra*. São Paulo, Edusp, 2011,

_____. "Ut Pictura Poesis. Análise bibliográfico-textual de dois membros da tradição de Gregório de Matos e Guerra". In: *Revista USP*, São Paulo, n.57, p. 86-103, março/maio 2003.

MORSE, Richard. *O Espelho de Próspero. Cultura e Idéias nas Américas*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

MUHANA, Adma Fadul. “Introdução”. *In*: VIEIRA, A. *Apologia das coisas profetizadas*. Lisboa, Cotovia, 1994.

_____. “Quando não se escreve o que se fala”. In: VVAA. *Brotéria* out/nov, Vol. 145. Lisboa, 1997.

_____.*Os Autos do Processo de Vieira na Inquisição*. Edição, transcrição, glossário e notas Adma Muhana. São Paulo, UNESP, 1995.

_____. *Os Recursos Retóricos na Obra Especulativa do Padre Antônio Vieira*. Dissertação de Mestrado em Literatura Brasileira, FFLCH-USP, São Paulo, 1989.

MURARI PIRES, Francisco. “Indagações sobre um método acima de qualquer suspeita”. Revista História da Historiografia. Ouro preto, n. 13, dezembro, 2013, p. 24-44. (ed. eletrônica).

_____. *Mito e história: Homero, Tucídides e os princípios da narrativa* (tese de livre docência). Universidade de São Paulo, 1995

NEWTON, Isaac. *Trattato Sull’Apocalisse*. Trad. Maurizio Mamiani. Torino, Bollati Boringuieri, 2011.

NICCOLI, Ottavia. *Profeti e popolo nell’Italia del Rinascimento*. Roma-Bari, Laterza, 1987.

NOVINSKY, Anita Waingort. “Uma luta pioneira pela justiça dos judeus: padre Antônio Vieira. In: *Vieira: vida e palavra*. Org. Silvia Maria Azevedo e Vanessa Costa Ribeiro. São Paulo, Loyola, 2008, pp. 71-80.

PAIVA, José Pedro. *Padre António Vieira, 1608-1697: bibliografia*. Lisboa, Biblioteca Nacional, 1999.

PANOFSKI, Erwin. Idea: A evolução do conceito de Belo. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

_____. *Significado nas artes visuais*. São Paulo, Perspectiva, 1979.

PASCAL, Blaise. *Pensieri*. Milano, Fratelli Fabbri, 1969.

PATRIZI, Francesco. *Della historia diece dialoghi di M. Francesco Patritio ne’ quali si ragiona di tutte le cose appartenenti all’historia , & allo scriverla, & all’osservarla*. Andrea Arrivabene, Venezia, 1560. Ed. eletronica

PAYAN MARTINS, Teresa. “Verdadeiro Método de Estudar”. *In: Cultura - Revista de História e Teoria das Ideias*. Lisboa, Universidade Nova, Centro de História da Cultura, vol. IX (1997), pp. 221- 248, 1997.

PÉCORA, Alcir. *Máquina de Gêneros*. São Paulo, Edusp, 2001.

_____. “O bom selvagem e o boçal”. In *Vieira: vida e palavra*. Org. Silvia Maria Azevedo e Vanessa Costa Ribeiro. São Paulo, Loyola, 2008.

_____. “Para ler Vieira: as 3 pontas das analogias nos sermões”. In: *Floema* - Caderno de Teoria e História Literária. Vitória da Conquista, Ano I, n. 1, 2005, p. 29-36.

_____. “Sermões: o modelo sacramental”. In: *Sermões*. São Paulo, Hedra, 2000.

_____. *Teatro do sacramento*. São Paulo/Campinas, Edusp/Unicamp, 1994.

PELOSO, Silvano. *Antonio Vieira e l’impero universale. La Clavis Prophetarum e i documenti inquisitoriali. Viterbo, Sette Città, 2005.*

PEREGRINI, Matteo. *Delle Acutezze*. Torino, Edizioni RES, 1997.

_____. *I fonti dell’Ingegno Ridotti ad Arte*..., in Bologna, per Carlo Zenero, 1650 (cópia eletrônica)

PERELMAN, Chaïm e OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. Tratado da Argumentação. A Nova Retórica. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo, Martins Fontes, 2005 [1958].

PICINELLI, Filippo. *Mondo simbolico formato d’imprese scelte, spiegate, ed illustrate....* Veneza, Nicolò Pezzana. 1678.

PINHO, Amon. “Quinto Império, messianismos: Padre Antônio Vieira e a cultura popular tradicional luso-afro-brasileira”. In: Revista Convergência Lusíada n. 30, jun/dez 2013.

PINTO, Rodrigo Gomes de Oliveira. *Entre borrões e cadáveres: os sermões de Dominga da Quaresma de Antônio Vieira*. (dissertação de mestrado) Universidade de São Paulo, 2009.

PLATONE. *Dialoghi*. Milano, Einaudi, 1970.

_____. *Reppublica*. Roma, Newton Compton, 2009.

QUINTILIANO. *Istituzione oratoria*. (2 vols.) Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 2007.

RATZINGER, J. *La mia vita*. San Paolo, Cinisello Balsamo, 1997.

RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo, Loyola, 2006.

_____. *Temps et recit.* (3 vols.) Paris, Éditions du Seuil, 1983.

_____. *The rule of metaphor*. Toronto, University of Toronto Press, 1977.

RIPA, Cesare. *Iconologia*. Milano, TEA, 1992.

ROMERO, Silvio. *História da Literatura Brasileira* (5 vol.). Rio de Janeiro-São Paulo, José Olympio, 1949.

ROSSI, Paolo. *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria de Lullo a Leibniz.* Bologna, Mulino, 2000 [1983].

_____. *I segni del tempo. Storia della Terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*. Milano, Feltrinelli, 2003 [1979].

SÃO VITOR, Hugo de. *Didascálicon. Da arte de ler.* Trad. Antonio Marchionni. Rio de Janeiro, Vozes, 2001.

SARAIVA, Antonio José. *O discurso engenhoso*. São Paulo, 1980.

SARAIVA, António José e LOPES, Oscar. *História da Literatura Portuguesa*. Porto, Porto Editora, s/d, 16ª ed. [1955]

SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do Belo*. São Paulo, Ed. da Unesp, 2003.

SHAKESPEARE, William. *The complete works of William Shakespeare*. New York, Gramercy, 1990.

SILVA, Jaqueson Luiz da. Arquitetura do Quinto Império em Vieira. (Tese de doutorado) Universidade Estadual de Campinas, 2007.

SILVEIRA, Francisco Maciel. "A persuasão em António Vieira: uma história do futuro". In: *Brotéria* v.145, Lisboa, out.-nov. 1997, pp: 523-539.

SINKEVISQUE, Eduardo. *Doutrina Seiscentista da arte histórica: discurso e pintura das guerras holandesas (1624-1654)*. (Tese de doutorado). Universidade de São Paulo, 2005.

_____. *Retórica e política: a prosa histórica dos séculos XVII e XVIII. Introdução a um debate sobre gênero.* (Dissertação de mestrado). Universidade de São Paulo, 2000.

SOARES, Cipriano. *Arte de retórica*. Trad. Silvério Augusto Benedito. Parte integrante da dissertação de mestrado em Literaturas Clássicas. Universidade Clássica de Lisboa, 1995.

TESAURO, Emanuele. *Il Cannocchiale Aristotelico o sia Idea Dell'Arguta, et Ingegniosa Elocutione, che serve à tutta l'Arte Oratoria, Lapidaria, et Simbolica. Esaminata co'principii del divino Aristotele. Dal Conte D. Emanuele Tesauro, Cavalier Gran Croce de' Santi Mauritio & Lazaro*. 5 ed. Torino, Zavatta, 1670. (Ed. anastática: Torino, L'Artistica, 2001).

TOMÁS DE AQUINO. *Sulla Verità*. Trad. Fernando Fiorentino. Milano, Bompiani, 2005.

_____. *Lo specchio dell'anima. La sentenza di Tommaso D'Aquino sul 'De Anima' di Aristotele*. Milano, Edizioni San Paolo, 2012.

_____. *O ente e a essência*. Trad. Mário A. Santiago de Carvalho. Porto, Contraponto, 1995.

THOMÁS DE KEMPIS. *Imitaçaõ de Christo, escrita em Latim, por Thomás de Kempis, e traduzida por Fr. Antonio de Padua e Bellas, Religioso Arrabido.* Lisboa, Typografia Rollandiana, 1801.

VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira.* São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

VALDEZ, Maria Ana Travassos. *Historical Interpretations of "Fifth Empire". Dynamics of Periodization from Daniel to António Vieira, S. J*. (Tese de doutorado em História Antiga). Universidade de Lisboa, 2008.

VALLE, Ricardo Martins. "A construção da posteridade ou a gênese como ruína". *Revista USP* 57, São Paulo, março-maio 2003, pp. 104-121.

VERÍSSIMO, José. *História da Literatura Brasileira*. Col. Documentos Brasileiros. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 3ª ed, 1954 [1915].

_____. *Teoria, Crítica e História Literária*. Org. João Alexandre Barbosa. São Paulo, Edusp, 1977.

VERNEY, Luís Antônio. *Verdadeiro Metodo de Estudar, para ser util à Republica, e à Igreja: proporcionado ao estilo, e necesidade de Portugal. Exposto em varias cartas, escritas polo R. P. xxx Barbadinho da congregasam de Italia, ao R. P. xxx Doutor na Universidade de Coimbra. Valensa, na Oficina de Antonio Balle*. 1746. (cópia eletrônica – Universidade de Toronto).

VIEIRA, Antônio. *A Chave dos Profetas*. Org. Pedro Calafate, Trad. António Guimarães Pinto. Lisboa, Círculo de Leitores, 2013.

_____. *Apologia das coisas profetizadas*. Org. e fixação do texto de Adma Fadul Muhana. Lisboa, Cotovia, 1994.

_____. *Os autos do processo de Vieira na Inquisição 1660-1668*. Ed. Adma Fadul Muhana. São Paulo, Edusp, 2008.

_____. *Cartas*. (3 vol.) Org. João Lúcio Azevedo. São Paulo, Globo, 2008.

_____. *Cartas do Brasil*. Org. João Adolfo Hansen. São Paulo, Hedra, 2003

_____. *Chave dos Profetas. Livro III*. Ed. crítica, fixação do texto, tradução, notas e glossário de Arnaldo Espírito Santo segundo projeto iniciado com Margarida Vieira Mendes. Lisboa, Biblioteca Nacional, 2000.

_____. *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*. (Introdução e notas de Hernani Cidade). Bahia, Universidade da Bahia, 1957.

_____. *De Profecia e Inquisição*. Brasília, Senado Federal, 1998.

_____. *Escritos Históricos e Políticos*. Org. Alcir Pécora. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

_____. *História do Futuro. Esperanças de Portugal & Quinto Império do Mundo. Livro Anteprimeyro*. (Fac-simile da edição de 1718). Belém, SECULT-IOE-PRODEPA, 1998.

_____. *História do Futuro*. Introdução, atualização do texto e notas de Maria Leonor Carvalhão Buescu. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983.

_____. *História do Futuro. Inédito de António Vieira*. Com uma Nota Explicativa por João Lúcio Azevedo. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1918.

_____ *Historia do Futuro, Esperanças de Portugal & Quinto Império do Mundo. Livro Anteprimeyro. Prolegomeno a toda a Historia do Futuro, em que se declara o fim e se provão os fundamentos della*. *Primeyra Parte. Matéria, Verdade e Utilidades da História do Futuro*. Edição crítica prefaciada e comentada por José Van Den Besselaar. 2 vols. Aschendorff, Münster Westfalen, 1976.

_____. *La Clavis Prophetarum di Antonio Vieira*. Ed. Silvano Peloso. Viterbo, Sette Città e CISCAV, 2009.

_____ *Obras escolhidas* (vols. 6, 8 e 9). Org. Hernâni Cidade. Lisboa, Sá da Costa, 1953.

_____. *Representação perante o Tribunal do Santo Ofício* (2 vols.). Ed. Ana Paula Banza. Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2008.

_____. *Sermões* (15 vols.). Porto, Lello & Irmão, 1959.

_____. *Sermões* (2 vols). Org. Alcir Pécora. São Paulo, Hedra, 2001

VOSSIUS, Gerardi Joannis Vossii. *Ars historica sive de historiae et historices natura historiaeque scribendae praeceptis commentatio*. Amsterdã, Tipografia P.J. Blaev, 1699. (cópia eletrônica – Internet Archive).

VOVELLE, Michel. *Imagens e Imaginário na História*. Trad. Julia Goldwasser. São Paulo, Ática.

VVAA. *Brotéria*: Cultura e Informação. vol. 145. Lisboa, 1997. (Volume especial em Comemoração ao tricentenário de Pe. Antonio Vieira).

VVAA. *Homenagem do Instituto Geográphico e Histórico da Bahia ao Grande e Famoso Orador Padre Antonio Vieira no bi-centenário de sua morte*. Bahia, 1897.

VVAA. Im Anfang war das Wort. Glanz und Pracht illuminierten Bibeln. Taschen-Österreichische Nationalbibliothek, s.d.

VVAA. *Missionarismo, parenética e profetismo no Quadricentenário de Antônio Vieira. Revista Ideação* 19 (2 vols.), Universidade Estadual de Feira de Santana, jan-jun. 2008

VVAA. *Padre António Vieira: o tempo e seus hemisférios*. Org. Maria do Rosário Monteiro e Maria do Rosário Pimentel. Lisboa, Edições Colibri, 2011.

VVAA. *Padre Antônio Vieira: 400 anos depois.* Org. Lélia Parreira Duarte e maria Theresa Abelha Alves. Belo Horizonte, Ed. Pucminas, 2009

VVAA. *Padre Antônio Vieira: colóquio.* Org. José Cândido de Oliveira Martins. Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, 2009.

VVAA. *Poétique. Revue de théorie et d'analyse letteraires*, 23. Direction Gérard Genette, Tzvetan Todorov. Paris, Éditions du Seuil, 1975.

VVAA. *Revista Semear* 2. Rio de Janeiro, Cátedra Antônio Vieira de Estudos Portugueses (versão eletrônica).

VVAA. *Vieira: vida e palavra*. Org. Silvia Maria Azevedo e Vanessa Costa Ribeiro. São Paulo, Loyola, 2008.

WÖLFFLIN, Heinrich. *Concetti fondamentali della storia dell'Arte*. Milano, Longanesi & C., 1984.

_____. *Rinascimento e Barocco*. Firenze, Valecchi Editore, 1988.

WHITE, Hayden. "Enredo e verdade na escrita da história". *A história escrita. Teoria e história da historiografia*. São Paulo, Contexto, s.d.

_____. *Metahistoria. La imaginacón histórica en la Europa del siglo XIX*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1992.

_____. *Trópicos do discurso. Ensaios sobre a crítica da cultura*. São Paulo, Edusp, 2001.

YATES, Frances A. *A Arte da memória*. Campinas, Editora da Unicamp, 2007 [1966].

ZUCCARI, Federico. *L'Idea de'Pittori, Scultori ed Architetti del Cavalier Federigo Zuccaro divisa in due Libri*. Roma, Stamperia di Marco Pagliarini, 1768 [1607].