

## **O PADRE ANTÔNIO VIEIRA E O PENSAMENTO FILOSÓFICO BRASILEIRO**

Paulo Roberto Margutti Pinto<sup>1</sup>

Resumo: O artigo apresenta algumas das mais importantes idéias filosóficas de Antônio Vieira, tais como foram expostas nos seus famosos Sermões e na sua obra inacabada, História do Futuro. O objetivo é mostrar que suas idéias constituem a expressão mais refinada de uma visão de mundo eclética, marcada por uma combinação de ceticismo, estoicismo e salvacionismo. Essa visão de mundo caracterizou o pensamento filosófico nos primeiros séculos do Brasil Colônia.

Palavras-chave: Vieira, salvacionismo, filosofia no Brasil.

Abstract - The paper presents some of Antonio Vieira's main philosophical ideas as exposed in his famous Sermons and in his unfinished work The History of Future. The purpose is to show that his ideas constitute the most refined expression of an eclectic world view marked by a mixture of skepticism, stoicism, and salvationism. Such world view characterized the philosophical thought in the first centuries of Colonial Brazil.

Key-words: Vieira, salvationism, Brazilian philosophy.

---

<sup>1</sup> Paulo Roberto Margutti é professor titular da FAJE/MG. Artigo submetido a avaliação no dia 12/07/2008 e aprovado para publicação no dia 21/07/2008.

## **1. Observações iniciais**

Nada mais justo do que prestar uma homenagem ao quadricentenário do nascimento do Pe. Antônio Vieira, esse grande orador e pensador que exerceu uma influência profunda tanto em Portugal como no Brasil do s. XVII. Tendo em conta, porém, que a ligação e a repercussão de suas idéias no campo da filosofia têm sido pouco estudadas, achamos oportuno direcionar essa homenagem para essa parte pouco conhecida de seu pensamento. Com esse objetivo, iremos apresentar aqui, num primeiro momento, as idéias de Vieira em suas ligações específicas com a filosofia. Depois disso, mostraremos as relações que essas idéias entretêm com o pensamento filosófico brasileiro da época, também pouco conhecido entre nós. Em alguns momentos, mostraremos algumas inconsistências nas idéias de Vieira, coisa que poderia talvez ser considerada destoante num texto comemorativo. Mas Vieira era um ser humano, com qualidades e defeitos. Um estudo desapassionado de suas idéias filosóficas tem de levar isso em conta, para que sua grandeza seja vista numa perspectiva adequada. Esperamos que o resultado desse trabalho mostre não só a importância e as peculiaridades da filosofia no Brasil Colônia, mas também o importante papel representado pelo Pe. Antônio Vieira no desenvolvimento da mesma.

## **2. As idéias de Vieira e suas ligações com a filosofia<sup>2</sup>**

Este ilustre jesuíta, que nasceu em 1608 e faleceu em 1697, é uma das maiores figuras do pensamento português do s. XVII. Sua obra revela um autor ao mesmo tempo moralista, político e filósofo da história, que expressa suas idéias através de uma elegante retórica. Embora Vieira seja mais português do que brasileiro, ele constitui uma das mais vívidas expressões da nova cultura que se formava a partir do contato do português colonizador com a realidade dos trópicos. Embora alguns estudiosos se recusem a incluir seu nome no estudo da evolução da literatura brasileira, como Sílvio Romero, José Veríssimo e Ronald de Carvalho, outros acham mais adequado assimilá-lo, como Artur Mota.<sup>3</sup> Eugênio Gomes também se

---

<sup>2</sup> A presente seção constitui uma versão mais completa e elaborada da parte que apresenta as idéias de Vieira em nosso texto Aspectos da Visão Filosófica de Mundo no Período Barroco (1601-1768). In: WRIGLEY, M. B. & SMITH, P. J. (Orgs.). O Filósofo e sua História. Uma Homenagem a Oswaldo Porchat. Campinas: UNICAMP, CLE, 2003, p. 337-398.

<sup>3</sup> MOISÉS, M., História da Literatura Brasileira. Origens, Barroco, Arcadismo. 4 ed. S. Paulo: Cultrix, 1997, Vol. I p. 197.

posiciona decididamente a favor da inclusão de Vieira na história da civilização brasileira.<sup>4</sup>

É verdade que, de uma vida de 89 anos, Vieira passou 40 deles, correspondentes à sua fase mais adulta e ativa, na Europa, quando atingiu sua maior glória como orador sacro. Mas foi sua volta definitiva ao Brasil, com 73 anos de idade, que o transformou realmente em um escritor, pois então se dedicou à redação de pelo menos onze tomos dos quinze que constituem os Sermões.<sup>5</sup> Além disso, como argumenta com propriedade Massaud Moisés, há certamente temas brasileiros neste autor, como a questão dos negros, dos índios e da guerra contra os holandeses invasores.<sup>6</sup> Pensamos que o tema mais universal da oratória também é profundamente brasileiro, dadas as características específicas da cultura resultante do processo de colonização do país, em que a retórica sempre desempenhou um papel fundamental. Mas um ponto importante a ser destacado aqui é que, na abordagem de todos estes temas, Vieira se revela ambíguo e, algumas vezes, contraditório.

No que diz respeito ao negro, ele tenta a difícil tarefa de conciliar o apelo à escravidão como aspecto inevitável da colonização do país com a exigência cristã de que devemos tratar os nossos semelhantes de maneira respeitosa e igualitária. Por um lado, ele defende a igualdade de todos os homens, independentemente da nação e da cor.<sup>7</sup> O que caracteriza o ser humano é a fé e o conhecimento de Cristo.<sup>8</sup> Isto coloca os negros africanos em pé de igualdade com os brancos europeus e com os índios. Por outro lado, Vieira pensa que o negro convertido vive numa condição superior à do negro pagão. Isto lhe permite argumentar que os negros africanos, embora retirados à força de sua pátria e de seus familiares, deveriam agradecer a Deus pela oportunidade de conhecer a fé cristã e salvar suas almas pagãs.<sup>9</sup>

Em outras palavras, o avanço do cristianismo justifica o apelo à escravidão. Ao resolverem uma questão prática, ligada às necessidades da lavoura colonial, os portugueses estão colaborando na propagação da fé. Isto fornece uma justificativa para capturar os negros na África, tornando-os escravos nas plantações brasileiras. Mas Vieira critica os colonos pelas

---

<sup>4</sup> GOMES, E. Antônio Vieira. In: COUTINHO, A. A Literatura no Brasil. Vol. II. Parte II, p. 80-5.

<sup>5</sup> Martins, W. História da Inteligência Brasileira. Vol. I (1550-1794). 4 ed. S. Paulo: T. A. Queiroz, 1992, p. 171-2.

<sup>6</sup> MOISÉS, M., História da Literatura Brasileira. Origens, Barroco, Arcadismo. 4 ed. S. Paulo: Cultrix, 1997, Vol. I p. 198.

<sup>7</sup> VIEIRA, A. Obras Escolhidas. Lisboa: Sá da Costa, 1951-54, vol. XI, p. 15-6.

<sup>8</sup> VIEIRA, A., Obras Escolhidas. Lisboa: Sá da Costa, 1951-54, vol. XI, p. 19.

<sup>9</sup> VIEIRA, A., Obras Escolhidas. Lisboa: Sá da Costa, 1951-54, vol. XI, p. 24, 26-7.

crueldades praticadas contra os negros.<sup>10</sup> O que parece amenizar um pouco esta situação insustentável está no fato de que, para Vieira, o senhor só domina o corpo do escravo, não a sua alma.<sup>11</sup> A escravidão é apenas meia escravidão, não é total.<sup>12</sup> Deste modo, Vieira aconselha os escravos a obedecerem ao senhor como quem obedece a Deus, pois assim encontrarão a liberdade no interior do próprio cativeiro, recebendo, ao final, um pagamento divino por seu trabalho.<sup>13</sup>

Em resumo, a escravidão, para Vieira, embora envolva certa forma de supressão da liberdade de seres humanos, é justa quando não há maus tratos e injusta, no caso contrário. Esta doutrina envolve uma contradição difícil de superar. Na opinião de Massaud Moisés, o temperamento barroco de Vieira enfrentaria este fato oscilando entre a revolta contra as crueldades da escravidão e a calma diante da constatação do avanço do cristianismo. Ao final, Vieira acabaria por acomodar-se numa espécie de meio-termo, em que a razão domina a emoção.<sup>14</sup> Para justificar esta interpretação, Massaud Moisés cita uma passagem de Vieira, na qual ele reconhece ser difícil conceber um Deus capaz de predestinar os escravos não a um, mas a dois infernos, um aqui e outro no além.<sup>15</sup> Parece-nos, contudo, que outra interpretação poderia ser dada para esta circunstância. Em diversos aspectos de sua vida, Vieira convive com a contradição porque isto, como veremos adiante, constitui uma característica cultural do homem ibérico nos trópicos, permitindo-lhe experimentar momentos de recolhimento em que o mundo e seus problemas podem ser vistos à luz dum pessimismo existencial. Viver em contradição reforça o desprezo pelo mundo e pelas glórias da vida, levando ao desapego às coisas materiais.

No que diz respeito ao índio, Vieira o vê primordialmente como o primitivo a ser catequizado e arrebanhado para o seio da família cristã. A catequese do índio constitui o objetivo de sua vida desde os dezessete anos de idade.<sup>16</sup> Ao assumir esta atitude, o jesuíta parece assumir dois pesos e duas medidas para resolver algumas das questões mais candentes da sociedade colonial: para os negros africanos, o mais adequado é a escravidão; para os indígenas, o mais adequado é a conversão. Com isso, Vieira sim-

---

<sup>10</sup> VIEIRA, A., *Obras Escolhidas*. Lisboa: Sá da Costa, 1951-54, vol. XI, p. 49-50.

<sup>11</sup> VIEIRA, A., *Obras Escolhidas*. Lisboa: Sá da Costa, 1951-54, vol. XI, p. 54-5.

<sup>12</sup> VIEIRA, A., *Obras Escolhidas*. Lisboa: Sá da Costa, 1951-54, vol. XI, p. 57.

<sup>13</sup> VIEIRA, A., *Obras Escolhidas*. Lisboa: Sá da Costa, 1951-54, vol. XI, p. 80; 82-3.

<sup>14</sup> MOISÉS, M., *História da Literatura Brasileira. Origens, Barroco, Arcadismo*. 4 ed. S. Paulo: Cultrix, 1997, Vol. I, p. 200.

<sup>15</sup> Vieira, A. *Obras Escolhidas*. Lisboa: Sá da Costa, 1951-54, vol. XI, p. 51. Apud MOISÉS, M., *História da Literatura Brasileira. Origens, Barroco, Arcadismo*. 4 ed. S. Paulo: Cultrix, 1997, Vol. I p. 200.

<sup>16</sup> Vieira, A. *Obras Escolhidas*. Lisboa: Sá da Costa, 1951-54, vol. V, p. 162. Apud Moisés, M. Moisés, *História da Literatura Brasileira. Origens, Barroco, Arcadismo*. 4 ed. S. Paulo: Cultrix, 1997, Vol. I, p. 202].

plesmente ignora sua defesa da igualdade dos seres humanos, independentemente de raça ou origem. Sua proposta é em tudo pragmática, se levarmos em consideração o fato de que na época os negros já conheciam e praticavam a escravidão na própria África, enquanto os indígenas se revelaram completamente avessos a tal tipo de atividade. Era o melhor que se poderia fazer para levar adiante a colonização do país.

Quanto às invasões holandesas, Vieira hesita entre duas soluções: ou comprar Pernambuco ou deixá-lo definitivamente aos flamengos. Isto pode ser depreendido de seus dois pareceres opostos sobre a questão, dos quais um foi elaborado em 1647 e o outro, em 1648.<sup>17</sup> Deste ponto de vista, a compreensão do Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda, de 1640, exige alguma contextualização. Nesta prédica, Vieira não está preocupado em retomar Pernambuco definitivamente dos holandeses, como o título parece sugerir. Na época do sermão, os flamengos ameaçavam invadir a Bahia e Vieira estava interessado em resolver um problema específico numa conjuntura específica: levantar o moral dos colonos contra o perigo do ataque iminente. Os invasores foram, inclusive, contidos naquela ocasião, em parte graças ao efeito produzido pelas palavras de Vieira. Assim entendido, o sermão de 1640 não desmente a sua hesitação quanto a que fazer com respeito aos holandeses.

Segundo Hernâni Cidade, esta hesitação revela a predominância do espírito político sobre o religioso e da razão sobre a imaginação em Vieira.<sup>18</sup> Segundo Massaud Moisés, porém, o espírito religioso predomina sobre o político: o que interessa ao jesuíta, no balanço final, é confirmar o texto sagrado da Bíblia. Neste caso, a circunstância histórica se torna um mero exemplo da sabedoria eterna das escrituras.<sup>19</sup> Em nossa opinião, as duas análises são corretas e, assumidas em conjunto, revelam que o conflito entre o político e o religioso se acha interiorizado na própria personalidade de Vieira. Todavia, como veremos adiante, ele administra este conflito à maneira do homem ibero-tropical, acabando por dar maior peso à dimensão religiosa. Assim, embora ele resolva as questões mundanas com espírito político, as soluções neste domínio quase sempre se mostram insatisfatórias. E isto o leva a confirmar a superioridade da solução religiosa, que envolve o abandono das vaidades ligadas às coisas materiais. As soluções políticas são mundanas, passageiras e sem importância, quando comparadas com a vida autêntica em Cristo.

---

<sup>17</sup> Cit. por MOISÉS, M., *História da Literatura Brasileira. Origens, Barroco, Arcadismo*. 4 ed. S. Paulo: Cultrix, 1997, Vol. I, p. 207.

<sup>18</sup> Cidade, H. Pe. Antônio Vieira. Lisboa: Arcádia, s/d, p. 225. M 207

<sup>19</sup> MOISÉS, M., *História da Literatura Brasileira. Origens, Barroco, Arcadismo*. 4 ed. S. Paulo: Cultrix, 1997, Vol. I, p. 208. Vale a pena observar que, à p. 207, MOISÉS, M. também admite a tese de Hernâni Cidade, sem levar em conta a oposição entre esta e a sua própria.

Quanto à oratória, as idéias de Vieira se encontram expressas no conhecido Sermão da Sexagésima, proferido na Capela Real, em Lisboa, em 1655. De um modo geral, os temas que orientam os sermões de Vieira incluem a vida de Jesus Salvador, o céu, o inferno, a morte, o tempo, os vícios, as virtudes, os mártires católicos e as heresias. Todos estes elementos permitem conectar o espírito à contemplação das causas da fé e produzir argumentos de edificação moral.<sup>20</sup> Para demonstrar suas teses, Vieira efetua uma operação de correspondência simbólica, em que a circunstância histórica é ligada a algum fato no Antigo Testamento. Este, através da ligação, passa a constituir uma “figura”, ou “mistério” ou símbolo daquela circunstância.<sup>21</sup> Via de regra, os sermões de Vieira encontram suas chaves em dois temas principais, a morte e o tempo. É verdade que tais temas sempre alimentaram a parenética em todos os tempos, mas eles recebem um caráter marcante e especial no Barroquismo do século XVI. Isto faz com que o sermão vieiriano se estruture argumentativamente em torno de um autêntico paradoxo, que constitui o “fruto natural de uma época em que a contemplação da morte representava uma tentativa angustiada e impossível de conciliar a Vida e o Eterno”.<sup>22</sup>

O Sermão da Sexagésima é extremamente importante no contexto da obra de Vieira como pregador, porque constitui uma das melhores ilustrações da sua problemática e da sua dialética. Wilson Martins o considera um tratado de retórica, não sacra, mas no sentido clássico original.<sup>23</sup> Para Gomes, ele constitui uma chave para a compreensão da obra do jesuíta, já que revela as suas principais componentes de conteúdo e expressão.<sup>24</sup> O próprio Vieira reconhece tal fato, ao iniciar com este sermão o primeiro volume de suas obras. Para melhor compreendê-lo, é importante lembrar dois sermões anteriores, o da Quinta Dominga da Quaresma e o de Santo Antônio, proferidos no Maranhão, contra os abusos dos colonos em suas tentativas de escravizar os índios. O último foi inclusive proferido às vésperas da partida de Vieira para Lisboa, onde pretendia buscar o apoio do rei contra os colonos. Depois de atacar estes últimos nos sermões mencionados, no da Sexagésima ele se volta contra os dominicanos, seus adversários na tarefa missionária. Aqui, ele critica a maneira de pregar destes religiosos, em especial de Frei Domingos de São Tomás, denunciando o

<sup>20</sup> Gomes, Eugênio. Antônio Vieira. In: COUTINHO, Afrânio. A Literatura no Brasil. Vol. II. Parte II, p. 109-10.

<sup>21</sup> Antônio Sérgio, apud GOMES, Eugênio. Antônio Vieira. In: COUTINHO, Afrânio. A Literatura no Brasil. Vol. II, p. 110.

<sup>22</sup> GOMES, Eugênio, Antônio Vieira. In: COUTINHO, Afrânio. A Literatura no Brasil. Vol. II. Parte II, p. 112-3.

<sup>23</sup> MARTINS, W. História da Inteligência Brasileira. Vol. I (1550-1794). 4 ed. S. Paulo: T. A. Queiroz, 1992, p. 177.

<sup>24</sup> GOMES, Eugênio, Antônio Vieira. In: COUTINHO, Afrânio. A Literatura no Brasil. Vol. II. Parte II, p. 87-8.

seu gongorismo como uma espécie de pecaminoso artificialismo formal. Mas Vieira não deixa de fazer também uma alusão aos colonos, prometendo retornar logo ao Brasil, provido dos meios necessários para conter seus abusos.

Luiz Alberto Cerqueira, que considera Vieira o representante máximo da filosofia luso-brasileira, vê outro significado filosófico no Sermão da Sexagésima. Enquanto autor religioso, Vieira não questiona o dogmatismo escolástico do pensamento português baseado na *Ratio Studiorum*. Todavia, enquanto autor estético, ele pensa a conversão como função da consciência de si, despertando no indivíduo o homem moral. A importância filosófica do Sermão da Sexagésima, segundo Cerqueira, está na sua caracterização da conversão da alma como o entrar um homem dentro de si e ver-se a si mesmo. Em Vieira, são necessários três elementos para que um homem possa ver a si mesmo: os olhos, o espelho e a luz. O homem contribui com os olhos, que correspondem ao conhecimento. O pregador contribui com o espelho, que corresponde à doutrina. Deus contribui com a luz, que corresponde à graça. A fonte para essa compreensão da conversão remonta a S. Bernardo (*De Conversione*) e a Agostinho (*Confissões*) e sua fonte mais próxima é a doutrina da “luz interior” em Pedro da Fonseca. Essa doutrina se baseia na teoria do intelecto agente em Aristóteles. A partir daí, Cerqueira argumenta que as reflexões de Vieira sobre o sentido da conversão na filosofia cristã levam à necessidade da consciência de si e, em paralelo com o cogito cartesiano, abrem uma janela para a idéia de historicidade da filosofia como atividade do espírito. Nessa perspectiva, a obra de Vieira adquire, além do seu interesse literário, uma significação filosófica decisiva para o nascimento da filosofia brasileira no século XIX, com Gonçalves de Magalhães.<sup>25</sup> Alguns aspectos dessa interpretação de Vieira serão discutidos na próxima seção.

Ainda do ponto de vista filosófico, um dos aspectos que chamam a atenção no Sermão da Sexagésima está no tipo de contradição performativa que ele envolve. Com efeito, Vieira não apenas combate ali as extravagâncias do cultismo praticado pelos dominicanos, mas também adota uma atitude retórica que põe em ação mecanismos argumentativos análogos aos que estão sendo condenados nos adversários. Segundo Gomes, contradições deste tipo ocorrem em muitas obras seiscentistas ou setecentistas, e o próprio Shakespeare não escapa delas.<sup>26</sup> No caso de Vieira, o meio de expressão denota intensidade de visão ou de idéias e é reforçado pela metáfora hiperbólica. Isto constitui o aspecto mais apreciável do tipo de Barroquismo

---

<sup>25</sup> CERQUEIRA, Luiz Alberto. A filosofia brasileira como superação do aristotelismo português. Disponível em <[www.ifcs.ufrj.br/~cerqueira/superacao.doc](http://www.ifcs.ufrj.br/~cerqueira/superacao.doc)>. Acesso em agosto de 2007.

<sup>26</sup> GOMES, Eugênio, Antônio Vieira. In: COUTINHO, Afrânio. A Literatura no Brasil. Vol. II. Parte II, p. 87-8.

a que o jesuíta adere, motivado pelas estratégias conceptistas, que o fazem transigir com um artificialismo verbal bastante próximo do cultismo que ele publicamente rejeita.<sup>27</sup> Tudo indica que o conceptismo tradicionalmente atribuído a Vieira é tão favorável a artifícios verbais quanto o cultismo, gerando uma espécie de contradição performativa entre o que o pregador diz e o que ele efetivamente pratica. E parece-nos que esta contradição desempenha em Vieira um papel filosoficamente mais profundo do que seus críticos reconhecem.

Ao apontar para as causas do fracasso da pregação em seus dias, Vieira argumenta que faltam obras para justificar as palavras usadas no púlpito. Antigamente, as palavras eram acompanhadas de obras. Agora, as palavras vêm acompanhadas apenas de pensamentos. Não havendo exemplo a ser seguido, não há pregação eficaz:

O pregar que é falar, faz-se com a boca; o pregar que é semear, faz-se com a mão. Para falar ao vento, bastam palavras; para falar ao coração, são necessárias obras.<sup>28</sup>

Isto está diretamente ligado à contradição performativa que perpassa não apenas a existência de Vieira, mas também do homem ibero-tropical e que será mais detalhada na próxima seção: a oposição entre o que ele diz e o que ele efetivamente faz. Vieira revela estar consciente deste fato, pois mais adiante acrescenta:

Se quando os ouvintes percebem os nossos conceitos, têm diante dos olhos as nossas manchas, como hão de conceber virtudes? Se a minha vida é apologia contra a minha própria doutrina, se as minhas palavras vão já refutadas nas minhas obras, se uma coisa é o semeador e outra o que semeia, como se há de fazer fruto?<sup>29</sup>

Os pregadores a que Vieira se refere usam palavras, mas não as palavras de Deus. O verbo divino certamente produz frutos. Eles, porém, semeiam vento e estão fadados a colher tempestades.<sup>30</sup> O pregador autêntico deve deixar de lado a vaidade. Ele deve preocupar-se não em agradar o ouvinte, mas em perturbá-lo o suficiente para que repense sua vida e seus pecados:

Semeadores do Evangelho, eis aqui o que devemos pretender nos nossos sermões: não que os homens saiam contentes de nós, senão que saiam muito descontentes de si; não que lhes pareçam bem os nossos conceitos, mas que

---

<sup>27</sup> GOMES, Eugênio, Antônio Vieira. In: COUTINHO, Afrânio. A Literatura no Brasil. Vol. II. Parte II, p. 102.

<sup>28</sup> VIEIRA, A. Sermões. Org. por Eugênio Gomes. 10 ed. Rio: Agir, 1988. Col. Nossos Clássicos, vol 11, p. 126-7.

<sup>29</sup> VIEIRA, A. Sermões. Org. por Eugênio Gomes. 10 ed. Rio: Agir, 1988. Col. Nossos Clássicos, vol 11, p. 150.

<sup>30</sup> VIEIRA, A. Sermões. Org. por Eugênio Gomes. 10 ed. Rio: Agir, 1988. Col. Nossos Clássicos, vol 11, p. 147-8.

lhes pareçam mal os seus costumes, as suas vidas, os seus passatempos, as suas ambições e, enfim, todos os seus pecados. Contanto que se descontentem de si, descontentem-se embora de nós.<sup>31</sup>

Deste modo, o pregador eficaz deixa insatisfeito o seu ouvinte. Esta insatisfação produz uma verdadeira edificação moral, que leva o ouvinte a ver com ceticismo e pessimismo as vaidades do mundo.<sup>32</sup> Mas a pregação produz igualmente um efeito no próprio pregador, que se vê também imperfeito, também transigindo com aquilo que condena. Faltam, por parte dele, por mais que se esforce, obras à altura da pregação. Em virtude disso, a insatisfação destinada ao ouvinte se volta contra o próprio pregador. Se o sermão é eficaz, ele também sai descontente da pregação. Ele também vê com ceticismo e pessimismo as vaidades do mundo. E este processo, que Vieira descreve no Sermão da Sexagésima, parece aplicar-se a cada um dos demais sermões proferidos pelo pregador, em virtude da sua importância no conjunto da obra. Deste modo, pode-se dizer que a função filosófica precípua do sermão vieiriano é reforçar o ceticismo e o pessimismo mencionados, tanto no ouvinte como no pregador.

Outro aspecto importante do pensamento de Vieira é a sua filosofia da história.<sup>33</sup> De acordo com Calafate, é nos debates para justificar sua tese do Quinto Império que Vieira se assume como homem moderno. A esse respeito, Vieira afirma que o tempo é a chave das profecias, ou seja, que o saber não nos é dado de uma vez por todas em nenhum ramo do conhecimento humano.<sup>34</sup> O texto relevante para esse assunto é a História do Futuro, obra inacabada em dois volumes, que reflete de maneira muito expressiva a filosofia da história dos portugueses à época da colonização do Brasil. No volume I, Vieira explica a natureza, os objetivos e a utilidade de uma história do futuro. Para isso, ele argumenta que o tempo tem dois hemisférios, como o mundo. Um deles é o hemisfério superior, visível, que corresponde ao passado; o outro é o inferior, invisível, que corresponde ao futuro. O presente se localiza no meio destes hemisférios. A história do futuro pretende descortinar os novos horizontes do segundo hemisfério do tempo. O objetivo dessa história é a exaltação da fé, o triunfo da Igreja, a glória de Cristo e a felicidade universal do mundo. Vieira reconhece a

---

<sup>31</sup> VIEIRA, A. Sermões. Org. por Eugênio Gomes. 10 ed. Rio: Agir, 1988. Col. Nossos Clássicos, vol 11, p. 158.

<sup>32</sup> Como exemplos das críticas de Vieira à vaidade no Sermão da Sexagésima, ver VIEIRA, A. Sermões, p. 148, 152, 153, 156. Num outro escrito, intitulado Voz de Deus, Vieira chega a descrever a Bahia como civitas vanitatis (apud GOMES, E. Visões e Revisões. Rio de Janeiro: MEC, 1958, p. 197).

<sup>33</sup> O trecho que segue constitui uma ampliação da parte que apresenta as idéias de Vieira em meu já mencionado texto Aspectos da Visão Filosófica de Mundo no Brasil do Período Barroco (1601-1768).

<sup>34</sup> CALAFATE, P. A mundivivência de António Vieira. Instituto Camões. Disponível em <<http://www.instituto-camoes.pt/cvc/filosofia/ren18.html>>. Acesso em janeiro de 2008.

existência de uma oposição na própria expressão usada, já que a palavra futuro não se ajusta à palavra história. Mas ele declara ter optado por esse título porque um assunto novo e inaudito como este merece um nome novo e não ouvido.<sup>35</sup> A obra poderia chamar-se também Esperanças de Portugal, pois tudo o que Vieira encontra a respeito deste país são grandezas, melhoras e felicidades.<sup>36</sup>

O ambicioso plano elaborado por Vieira para a História do Futuro envolve sete partes ou livros, assim distribuídos:

[...] no primeiro se mostra que há-de haver no Mundo um novo império; no segundo, que império há-de ser; no terceiro, suas grandezas e felicidades; no quarto, os meios por que se há-de introduzir; no quinto, em que terra; no sexto, em que tempo; no sétimo, em que pessoa.<sup>37</sup>

Nosso autor, infelizmente, não conseguiu realizar este plano. O primeiro volume de sua obra trata ainda dos prolegômenos, discutindo principalmente as utilidades da história do futuro e revelando as passagens da Bíblia que se referem às conquistas de Portugal.<sup>38</sup> Nesta parte, destaca-se o providencialismo de Vieira, que é assim formulado:

É este mundo um teatro; os homens as figuras que nele representam, e a história verdadeira de seus sucessos uma comédia de Deus, traçada e disposta maravilhosamente pelas idéias de sua Providência.<sup>39</sup>

No segundo volume, temos dois capítulos introdutórios, seguidos pelos Livros I e II e pelo Plano da História do Futuro. Aqui também impera o inacabamento. Mesmo assim, existem indicações importantes a respeito do que deveria ser o teor da obra definitiva. Nos capítulos introdutórios, Vieira explica o que vem a ser o Quinto Império do Mundo. Embora tenha havido um número muito grande de impérios na história, a contagem efetuada por Vieira se inspira nas Sagradas Escrituras. De acordo com elas, a história da humanidade envolve quatro grandes impérios. O primeiro deles é

<sup>35</sup> VIEIRA, A. História do Futuro (I), In: Vieira, A. Obras Escolhidas. Prefácios e notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade. Lisboa: Sá da Costa, vol. VIII, 1953, p. 7-8.

<sup>36</sup> VIEIRA, A. História do Futuro (I), In: Vieira, A. Obras Escolhidas. Prefácios e notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade. Lisboa: Sá da Costa, vol. VIII, 1953, p. 13.

<sup>37</sup> VIEIRA, A. História do Futuro (I), In: Vieira, A. Obras Escolhidas. Prefácios e notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade. Lisboa: Sá da Costa, vol. VIII, 1953, p. 19.

<sup>38</sup> As utilidades são três e sua discussão ocupa os Capítulos IV a VIII (VIEIRA, A. História do Futuro (I), In: VIEIRA, A. Obras Escolhidas. Prefácios e notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade. Lisboa: Sá da Costa, vol. VIII, 1953, p. 27-121). Os Capítulos IX e X tratam da virtude da história do futuro (id., p. 122-154). O Capítulo XI trata da novidade do assunto (id., p. 155-177). O Cap. XII explica por que Vieira não recorreu aos Padres da Igreja em sua exposição. Ao final deste capítulo, são elencados os trechos dos profetas que se referem às conquistas de Portugal (id., p. 178-265).

<sup>39</sup> VIEIRA, A. História do Futuro (I), In: VIEIRA, A. Obras Escolhidas. Prefácios e notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade. Lisboa: Sá da Costa, vol. VIII, 1953, p. 149.

o Império da Babilônia, que durou cerca de mil e trezentos anos. O segundo é o dos Persas, que não durou mais de duzentos e trinta anos. O terceiro é o dos Gregos, que começou e acabou com Alexandre. O quarto é o Império Romano, que durou quatrocentos anos.<sup>40</sup>

O Quinto Império é o novo que se anuncia na história da humanidade e que seria inteiramente revelado pelo livro de Vieira, não fosse o seu inacabamento. Todos os outros impérios, passados e presentes, ficam fora desta sucessão, que começa no primeiro e deverá terminar no quinto, razão por que não são mencionados pelas Escrituras. A tarefa que Vieira se dispõe a realizar no Livro I, que segue os mencionados capítulos introdutórios, é mostrar que deve haver sem dúvida o novo e prometido Quinto Império.<sup>41</sup> Os três capítulos do Livro I procuram fundamentar a previsão de Vieira através da discussão de duas profecias de Daniel e outra de Zacarias.<sup>42</sup> Os sete capítulos do Livro II discutem as principais características do Quinto Império, que será de Cristo e dos cristãos, espiritual e temporal ao mesmo tempo.<sup>43</sup>

No Plano da História do Futuro, temos maiores esclarecimentos a respeito das linhas gerais da tese defendida por Vieira. O subtítulo é Esperança de Portugal, Quinto Império do Mundo. Ali, ficamos sabendo que Vieira pretende demonstrar: a) no Livro Primeiro, que as Sagradas Escrituras prevêem um Quinto Império, que sucederá ao Romano (este último deverá terminar com a chegada do Anticristo); b) no Livro Segundo, que o Quinto Império é de Cristo, espiritual e temporalmente; c) no Livro Terceiro, que o Reino e Império de Cristo será universal, abrangendo todas as gentes, cristianizando-as e estabelecendo a paz universal; d) no Livro Quarto, que a consumação deste estado se dará pela conversão de todos os homens à fé cristã, extirpando-se todas as heresias e restituindo os judeus à sua pátria, sendo os instrumentos dessa conversão o sumo pontífice e um príncipe temporal, que será monarca universal do mundo; e) no Livro Quinto, que o estado consumado do Quinto Império se dará antes da chegada do Anticristo, por ocasião da extinção do império turco, e que sua duração se estenderá até o fim do mundo, possivelmente por muitos séculos; f) no Livro Sexto, que o Quinto Império acontecerá na Europa, especificamente na península ibérica, com capital em Lisboa; g) no Livro Sétimo, que o primeiro imperador, instrumento temporal do dito Império, será o Sereníssimo Rei de

---

<sup>40</sup> VIEIRA, A. História do Futuro (II), In: VIEIRA, A. Obras Escolhidas. Prefácios e notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade. Lisboa: Sá da Costa, vol. IX, 1953, p. 1-5.

<sup>41</sup> VIEIRA, A. História do Futuro (II), In: VIEIRA, A. Obras Escolhidas. Prefácios e notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade. Lisboa: Sá da Costa, vol. IX, 1953, p. 6.

<sup>42</sup> VIEIRA, A. História do Futuro (II), In: VIEIRA, A. Obras Escolhidas. Prefácios e notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade. Lisboa: Sá da Costa, vol. IX, 1953, p. 6-37.

<sup>43</sup> VIEIRA, A. História do Futuro (II), In: VIEIRA, A. Obras Escolhidas. Prefácios e notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade. Lisboa: Sá da Costa, vol. IX, 1953, p. 38-160.

Portugal, possivelmente na pessoa do infante D. Pedro.<sup>44</sup> Este último pode ser interpretado como um avatar de D. Sebastião, o Esperado.

Como podemos ver, História do Futuro revela a adesão de Vieira à profecia sebástica. Para Eduardo Lourenço, só numa cultura intrinsecamente mística, que coloca no futuro o tempo doador de sentido, é que uma espera messiânica como a do sebastianismo seria compreensível. E ninguém ilustra melhor essa espera do que o Padre Vieira. Nenhum desmentido da experiência o arranca do sonho do regresso de D. Sebastião. Vieira não é um louco rematado, mas um observador sagaz a serviço da causa jesuítica. Nesse sentido, ele recorre ao texto bíblico enquanto profético. E o tempo da profecia não é regulado pela temporalidade humana. Tudo nele envolve sinais e indícios. Desse modo, Portugal surge para Vieira não como uma nação entre outras, mas como eleita para anunciar e ilustrar o reino universal de Cristo. Um povo como o lusitano não pode perecer, de modo que seus fracassos, como a derrota em Alcácer Quibir ou a perda da independência com a União Ibérica, são apenas acidentes de percurso que serão um dia superados. Com base nisso, Eduardo Lourenço conclui que não há na cultura portuguesa discurso mais alucinatório e sublime que o de Vieira. Ele constitui a síntese arrebatada mas oniricamente coerente de cinco séculos de vida coletiva baseados na convicção de que a existência de Portugal é da ordem do milagre e da profecia.<sup>45</sup>

Para Calafate, num “cômputo global, o interesse de Vieira para a filosofia em Portugal desdobra-se por áreas que vão desde a ética, a filosofia política, a antropologia e a filosofia da história, sem esquecer as questões da estética da linguagem, a que deu base teórica no seu Sermão da Sexagésima”.<sup>46</sup> Essa observação vale também para a filosofia no Brasil, como se verá a seguir.

### **3. As idéias de Vieira e o pensamento filosófico brasileiro no Período Colonial**

Uma avaliação do significado das idéias de Vieira para a evolução de nosso pensamento filosófico requer uma compreensão adequada dessa

---

<sup>44</sup> VIEIRA, A. Plano da História do Futuro, In: VIEIRA, A. Obras Escolhidas. Prefácios e notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade. Lisboa: Sá da Costa, vol. IX, 1953, p. 161-170. As idéias de Vieira a respeito do Quinto Império são completadas por uma outra obra inacabada sua, intitulada *Clavis Prophetarum*, que se encontra publicada sob a forma de apêndice também no vol. IX das Obras Escolhidas, p. 173 ss.

<sup>45</sup> LOURENÇO, Eduardo. *Mitologia da Saudade. Seguido de Portugal como Destino*. S. Paulo: Cia. das Letras, 1999, p. 98-9.

<sup>46</sup> CALAFATE, P. *A mundivivência de Antônio Vieira*. Instituto Camões. Disponível em <<http://www.instituto-camoes.pt/cvc/filosofia/ren18.html>>. Acesso em janeiro de 2008.

mesma evolução. Tal compreensão, por sua vez, exige um estudo mais pormenorizado do pensamento filosófico brasileiro no Período Colonial. Essa tarefa já foi realizada de maneira parcial em nosso texto Aspectos da Visão Filosófica de Mundo no Brasil do Período Barroco (1601-1768) e, de maneira mais completa, em nossa atual pesquisa sobre essa época de nossa história, cujos resultados deverão ser publicados em breve.<sup>47</sup> No que segue, por motivos de espaço, limitar-nos-emos a apresentar um resumo de nossas conclusões mais recentes. Isso permitirá ao menos a elaboração de um contexto no interior do qual o significado filosófico das idéias de Vieira para o Brasil poderá ser mais bem compreendido.

Embora originada a partir da filosofia portuguesa e constituindo um reflexo da mesma através do processo de colonização, a filosofia brasileira trilhou desde o início um caminho diferente, num processo de transição do estado de colônia para o de país independente, que dominou o período de 1500 a 1822. Assim, a filosofia brasileira se inspirou inicialmente na portuguesa, mas adotou um caminho próprio e foi aos poucos se separando dela. Esse processo se explica naturalmente pelas relações e diferenças entre a Metrópole e a Colônia, já que a primeira constitui a matriz cultural e a segunda, uma tentativa de adaptação dessa matriz às inusitadas circunstâncias tropicais.

Um primeiro ponto digno de nota está em que a evolução do pensamento filosófico no Brasil Colônia se fez de maneira bastante lenta, na sua fase inicial, e de maneira muito mais rápida e radical, na sua fase final. Isso foi assim porque, na Colônia, as novidades chegavam muito depois de terem sido conhecidas ou implantadas na Metrópole e, além disso, a resistência à divulgação ou implantação das mesmas por parte da administração lusitana era maior no Brasil do que em Portugal. As coisas melhoraram um pouco durante o Ciclo do Ouro, no s. XVIII, quando surgiu na região das Minas Gerais uma sociedade mais arejada do que a do engenho de açúcar no Nordeste. Mas os avanços filosóficos introduzidos foram muito modestos e acabaram sendo contrabalançados não só pela expulsão dos jesuítas em 1759, mas também pela fracassada reforma educacional que aqui se tentou implantar depois disso. Essa situação de atraso foi subitamente rompida – e de maneira absolutamente radical – pela transferência da Corte ao Brasil. Em pouquíssimos anos, o país saltou da categoria de Colônia para a de Reino Unido a Portugal e, por fim, para a de Império independente da antiga metrópole. Isso teve reflexos revolucionários sobre a evolução do pensamento filosófico brasileiro, possibilitando uma verdadeira queima de etapas.

---

<sup>47</sup> O título da pesquisa, financiada pelo CNPq, é História do Pensamento Filosófico Brasileiro no Período Colonial. O projeto foi iniciado em 2006 e deverá encerrar-se em 2009.

Em virtude disso, se compararmos a evolução da Filosofia Portuguesa com a Brasileira, verificaremos que, embora ambas tenham apresentado três etapas no período de 1500 a 1822, a distribuição dessas etapas no tempo e a sua especificidade filosófica se revelaram bastante diferentes. Com efeito, a Filosofia Portuguesa pode ser dividida nos períodos Barroco-Tomista (1500-1750), de Transição (1650-1750) e Iluminista (1750-1822). Em contraste com isso, a Filosofia Brasileira, na mesma época, apresenta os períodos da Pré-Colonização (1500-1560), do Catolicismo Barroco (1560- 1808) e do Iluminismo Católico (1808-1822).

O Período da Pré-Colonização correspondeu à fase em que o país ainda era predominantemente ocupado e dominado pelos índios brasileiros, com sua particular visão de mundo, que só começou a ser alterada com a chegada da primeira expedição colonizadora, em 1530. O embate entre as respectivas visões de mundo dos índios antropófagos e dos jesuítas missionários terminou com a vitória dos últimos, por volta de 1560 – daí o uso dessa data para indicar o término desse período. Embora derrotados culturalmente, os índios forneceram aos europeus, principalmente através dos relatos feitos por Manuel da Nóbrega nas Cartas do Brasil, elementos que possibilitaram modificações conceituais importantes em filosofia política.<sup>48</sup> Essas modificações foram também possibilitadas pelo texto do Cap. XXXI do Livro I dos Ensaíes de Montaigne, que, a partir do testemunho de seu cozinheiro que estivera no Brasil, trata dos canibais brasileiros numa perspectiva bastante aberta, cujas ligações com o assim chamado mito do bom selvagem precisam ser reavaliadas.<sup>49</sup> Além disso, o papel desempenhado pela derrota dos índios na formação da cultura brasileira gerou problemas filosóficos ligados à nossa auto-imagem negativa, os quais só mais recentemente têm sido adequadamente explorados.<sup>50</sup> Essa discussão, porém, não cabe no presente texto.

O Período do Catolicismo Barroco, que vai de 1560 a 1808, correspondeu aproximadamente à Segunda Escolástica Portuguesa, mas dela se diferenciou em virtude da predominância na Colônia de uma visão de mundo eclética, caracterizada pela mescla de elementos provenientes do ceticismo,

---

<sup>48</sup> Ver EISENBERG, J. As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno. Encontros Culturais, Aventuras Teóricas. B. Horizonte: Ed. UFMG, 2000

<sup>49</sup> MONTAIGNE, M. Os Ensaíes. Livro I. Trad. R. C. Abílio. S. Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 302-320. Em seu texto, Montaigne parece estar mais preocupado em ressaltar a nobreza que pode existir numa forma de vida completamente diversa da nossa. Seu relativismo cultural não parece compatível com uma comparação entre a cultura canibal e a européia, cujo resultado seria a constatação da superioridade da primeira sobre a segunda. Desse modo, uma reavaliação das ligações entre suas idéias sobre os canibais e o mito do "bom selvagem", tal como expresso por Rousseau, se faz necessária.

<sup>50</sup> Ver, a esse respeito, GAMBINI, R. Espelho Índio. A Formação da Alma Brasileira. 2 ed. S. Paulo: Axis Mundi; Terceiro Nome, 2000.

do estoicismo e do salvacionismo cristão.<sup>51</sup> Essa visão de mundo extrai sua inspiração principal de certas obras de literatura piedosa. De acordo com Wilson Martins, essas obras seguem o modelo do livro *The Pilgrim's Progress*, de John Bunyan (1628-88), um clássico que tem sido publicado e republicado desde 1678, quando surgiu sua primeira edição. Nesse livro, Bunyan conta a estória de Christian, estruturada de maneira a fazer uma alegoria da vida espiritual em luta pela conquista do céu. Nossa existência é comparada a uma viagem deste mundo para o outro mundo. Em suas peregrinações, Christian se encontra com personagens simbólicos, como a Piedade, a Prudência, o Crente, o Falador, o Desespero, o Ateu, etc.<sup>52</sup> Do ponto de vista filosófico, essa perspectiva salvacionista foi acoplada a elementos céticos e estoicos, produzindo em nosso país a visão de mundo mencionada, que foi partilhada em maior ou menor grau por autores como Alexandre de Gusmão, Nuno Marques Pereira, Matias Aires e Feliciano de Souza Nunes.<sup>53</sup> Com efeito, em primeiro lugar, todos esses autores dão importância à realização pessoal através da ação, em detrimento da construção de sistemas teóricos. Isto os leva inclusive a valorizar a oratória como um dom pessoal, o que torna para eles a expressão literária mais atraente do que a científica. Os autores mais ligados à filosofia, como Alexandre de Gusmão, Nuno Marques e Matias Aires, adotam formas de expressão de teor eminentemente literário – forma de romance alegórico-moral, em Gusmão, forma do diálogo, em Nuno, forma aforística, em Matias, e forma do discurso, em Feliciano. Em segundo lugar, todos sofrem os efeitos duma contradição performativa entre os ideais éticos que defendem e a vida moralmente insatisfatória que levam na Colônia. Isto fica claro a partir da combinação ilógica entre as críticas que fazem às mazelas da sociedade colonial e a defesa pragmática que oferecem para

---

<sup>51</sup> Para um detalhamento inicial dessa visão de mundo, ver nosso texto *Aspectos da Visão Filosófica de Mundo no Brasil do Período Barroco (1601-1768)*, já mencionado. A visão mais pormenorizada se encontra nos resultados de nossa pesquisa sobre a História do Pensamento Filosófico Brasileiro no Período Colonial, a serem publicados posteriormente.

<sup>52</sup> MARTINS, W. *História da Inteligência Brasileira*. Volume I (1550-1794). 4 ed. S. Paulo: T. A. Queiroz Editor, 1992, p. 209-10.

<sup>53</sup> Ver Pereira, Nuno Marques. *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*. 6 ed. Rio: Publicações da Academia Brasileira, 1939. 2 vols; EÇA, Matias Aires Ramos da Silva de. *Reflexões Sobre a Vaidade dos Homens*. Introd. de A. Amoroso Lima. S. Paulo: Martins Fontes, 1993; SOUZA NUNES, Feliciano Joaquim de. *Discursos Politico-Moraes*. 2º Texto da 1ª edição supressa por ordem do Marquês de Pombal em 1758. Rio: Academia Brasileira de Letras, 1931. Embora Feliciano de Souza Nunes seja visto como um representante de idéias mais arejadas do que aquelas ligadas à matriz colonial, uma leitura atenta de seus *Discursos Politico-Moraes* revela as ligações profundas entre suas idéias e as do *Peregrino da América*, de Nuno Marques Pereira, que constitui o paradigma da visão de mundo entre 1530 e 1808. Coisa semelhante acontece com Matias Aires, cuja obra *Problema da Arquitetura Civil* levou alguns estudiosos a localizá-lo no movimento iluminista, quando, na realidade, ele também está profundamente ligado à matriz colonial. Essas constatações se acham devidamente justificadas no livro sobre o *Pensamento Filosófico Brasileiro no Período Colonial*, produzido a partir do nosso mencionado projeto de pesquisa.

algumas dessas mazelas, como, por exemplo, a escravidão, o absolutismo e a Inquisição. Todos estes autores parecem ter experimentado na própria carne a contradição performativa a que estiveram sujeitos, de uma forma ou de outra, na sociedade da época colonial, cuja devassidão moral foi muito bem expressa pelo apotegma *ultra equinoxiale non peccavi*, de Barlaeus. Em terceiro lugar, o viver em contradição reforça em todos a constatação de que a verdadeira realidade se encontrava para além deste mundo interesseiro e egoísta. Como valorizam a ação, em detrimento da construção de sistemas filosóficos abstratos, todos superam a contradição performativa através da postura moral de renunciar ao mundo e buscar refúgio em Deus. Nesta superação, a crítica à vaidade, que talvez constituísse o maior vício do homem ibero-tropical em busca da realização pessoal, desempenha em todos um papel primordial, atingindo em Matias Aires o status de categoria filosófica fundamental. É por isso que, entre os autores do Período do Catolicismo Barroco, a pretensão do conhecimento é desmascarada com poucos argumentos epistemológicos e muitos de caráter ético. A ilusão do saber é denunciada sobretudo como uma manifestação da vaidade.<sup>54</sup>

Ora, Vieira é um dos representantes desse período e da correspondente visão de mundo. Com efeito, em primeiro lugar, ele não só viveu nessa época, mas também foi sobretudo um homem de ação que usa seus dons oratórios na forma literária do sermão para atingir objetivos práticos bem determinados. Embora tenha escrito muito, não se preocupa em construir sistemas filosóficos. O texto seu que chega mais próximo disso é a *História do Futuro*, que se acha sintomaticamente inacabado. Em segundo lugar, Vieira parece ter experimentado – mais do que qualquer outro contemporâneo – a contradição performativa entre seus ideais ético-religiosos e a moral degradada que caracterizava a Colônia. Isso está bem expresso na falta de consistência que podemos observar entre suas críticas ao comportamento dos colonos e sua defesa da escravidão africana, bem como sua proposta de um tratamento diferenciado para os indígenas. Em terceiro lugar, mais do que em qualquer dos demais autores citados, o viver em contradição reforça em Vieira a constatação de que a verdadeira realidade se encontra para além deste mundo interesseiro e egoísta. Nessa perspectiva, o salvacionismo de Vieira é tão intenso que o leva a construir uma autêntica filosofia da história, inspirada no sebastianismo e na doutrina do Quinto Império. Assim, graças ao seu estilo e ao seu conhecimento, Vieira pode ser considerado o mais importante e refinado representante da visão de mundo do Período Colonial.

---

<sup>54</sup> Esse parágrafo constitui uma adaptação de nosso texto *Aspectos da Visão Filosófica de Mundo no Período Barroco (1601-1768)*. In: WRIGLEY, M. B. & SMITH, P. J. (Orgs.). *O Filósofo e sua História. Uma Homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas: UNICAMP, CLE, 2003, p. 379-386.

Outro ponto importante está em que a perspectiva do Catolicismo Barroco revela ligações muito significativas com o pensamento de Sêneca, o filósofo estoíco romano que foi preceptor de Nero e que morreu de maneira mais ou menos “socrática”, cortando os pulsos por ordem deste imperador.<sup>55</sup> Sêneca busca mais uma sabedoria de vida do que uma filosofia sistemática. Suas semelhanças com Sócrates, que, aliás, foi o principal inspirador da escola estoíca grega e, por extensão, do estoicismo romano, são fáceis de identificar. Além disso, Sêneca pensa que as questões morais são distintas das questões naturais e com isso introduz uma atmosfera moral em suas obras, com uma inflexão religiosa de tipo teísta que levou muitos leitores a interpretá-lo como estoíco e cristão ao mesmo tempo. Uma vez depurado o paganismo que permeia as idéias de Sêneca, a dimensão “cristã” das mesmas pode ser e parece ter sido devidamente apropriada pelos autores da época. Ao que tudo indica, a visão de mundo do Período do Catolicismo Barroco envolve como uma de suas partes uma combinação da filosofia de Sêneca com o salvacionismo. No Brasil, as obras de Sêneca eram utilizadas nos colégios e seminários dos jesuítas, na primeira classe de gramática.<sup>56</sup> Fidelino de Figueiredo vê, por exemplo, no cultismo do Pe. Anchieta, um reflexo dos autores latinos que certamente conhecia bem, entre eles Sêneca, por coincidência um hispano-romano.<sup>57</sup> Nuno Marques se refere elogiosamente a D. Francisco Manuel de Melo como “o nosso Sêneca de Portugal”.<sup>58</sup>

A influência das idéias de Sêneca também pode ser identificada no pensamento de Vieira, que, já aos dezoito anos de idade, deu um curso sobre as tragédias desse autor.<sup>59</sup> Segundo Pedro Calafate, Vieira, enquanto moralista, enfatiza as virtudes do estoicismo de Sêneca, a quem segue de perto. O filósofo estoíco é por ele usado como padrão de aferição do desconcerto de seu mundo, ao qual se refere com as metáforas do jogo, da loucura e do sonho, temas esses enfatizados pela cultura barroca da época. O que preocupa Vieira é a consciência do aumento do ritmo de encadeamento temporal dos fenômenos, produzindo uma desestruturação da ordem estabelecida. Isso transforma a sociedade num teatro e a vida, numa comédia sempre variável. Daí a defasagem entre o mundo do filósofo, que

---

<sup>55</sup> O que segue constitui uma adaptação de nosso texto Aspectos da Visão Filosófica de Mundo no Período Barroco (1601-1768). In: WRIGLEY, M. B. & SMITH, P. J. (Orgs.). O Filósofo e sua História. Uma Homenagem a Oswaldo Porchat. Campinas: UNICAMP, CLE, 2003, p. 386-391.

<sup>56</sup> LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil, VII, p. 151 ss. Apud MARTINS, W. História da Inteligência Brasileira. Vol. I (1550-1794). 4 ed. S. Paulo: T. A. Queiroz, 1992, p. 354.

<sup>57</sup> Apud MARTINS, W. História da Inteligência Brasileira. Vol. I (1550-1794). 4 ed. S. Paulo: T. A. Queiroz, 1992, p. 33-4.

<sup>58</sup> Essa observação foi feita por Wilson MARTINS. Cfr. História da Inteligência Brasileira. Vol. I (1550-1794). 4 ed. S. Paulo: T. A. Queiroz, 1992, p. 314.

<sup>59</sup> MARTINS, W. História da Inteligência Brasileira. Vol. I (1550-1794). 4 ed. S. Paulo: T. A. Queiroz, 1992, p. 174; 200.

recusa a contradição até mesmo no mundo dos possíveis, e o do retórico, que sabe da sua existência no mundo real. Isso leva Vieira a elaborar uma espécie de manual de sobrevivência no mundo das traições, das invejas, dos negócios e dos interesses egoístas, nunca esquecendo, contudo, a segurança e a serenidade dos princípios da moral cristã. O resultado é uma obra profundamente crítica da sociedade e do mundo.<sup>60</sup> Essa descrição, com a qual concordamos, retrata muito bem não só a influência do estoicismo de Sêneca sobre Vieira, mas também a combinação desse estoicismo com o cristianismo salvacionista.

A exposição feita até agora permite concluir, ao contrário do que pensam os estudiosos do assunto, que a postura aristotélica, embora fundamental para o desenvolvimento da escolástica tomista em Portugal, teve fraca manifestação entre nós no Período do Catolicismo Barroco. É verdade que nessa época foram aqui escritos pelo menos três textos filosóficos dentro do espírito escolástico: a *Philosophia Scholastica*, de Manoel do Desterro (1652-1706), o tratado de teologia de frei Matheus da Encarnação Pina (1687-?), do qual não conhecemos o título, e a *Philosophia Platonica seu rationalem, naturalem et transnaturalem philosophicam sive logicam, physicam et metaphysicam complectens*, de frei Gaspar da Madre de Deus (1715-1810). Mas o problema com esses textos está na circulação bastante restrita que tiveram entre nós já na época colonial, se comparados, por exemplo, com o livro de Nuno Marques Pereira, um grande sucesso editorial, com cinco impressões no s. XVIII. Além disso, o único autor autenticamente tomista dentre os três seria Manoel do Desterro. Encarnação Pina e Madre de Deus eram beneditinos e defendem o platonismo. Desse modo, embora tenha havido manifestações ligadas à postura aristotélico-escolástica, elas não tiveram importância suficiente para justificar a existência de uma tendência tomista entre nós na fase colonial. Esse resultado não condiz com a perspectiva defendida por Cerqueira, p. ex., para quem o aristotelismo português, representado principalmente pela obra de Fonseca e pelos Conimbricenses, constituiu a tradição filosófica exclusiva dentro da qual nasceu a filosofia brasileira. Para Cerqueira, o nosso passado se encontra na filosofia luso-brasileira. Essa expressão indica uma relação de reciprocidade entre o estudo filosófico no Brasil e o aristotelismo português, de tal modo que: a) o primeiro se converte ao segundo e vice-versa; b) o primeiro é simultâneo ao segundo; c) conhecendo-se o primeiro, conhece-se o segundo e vice-versa. Com base nisso, Cerqueira descreve a filosofia brasileira como uma superação do aristotelismo português.<sup>61</sup> Essa perspectiva é em geral partilhada pelos estudiosos da nossa filosofia.

<sup>60</sup> CALAFATE, P. A mundivivência de António Vieira. Instituto Camões. Disponível em <<http://www.instituto-camoes.pt/cvc/filosofia/ren18.html>>. Acesso em janeiro de 2008.

<sup>61</sup> CERQUEIRA, Luiz Alberto. A filosofia brasileira como superação do aristotelismo português. Disponível em <[www.ifcs.ufrj.br/~cerqueira/superacao.doc](http://www.ifcs.ufrj.br/~cerqueira/superacao.doc)>. Acesso em agosto de 2007.

Entretanto, conforme mostram os resultados de nossa pesquisa, as idéias de Francisco Sanches, no Período Barroco-Tomista, e as dos intelectuais portugueses em funções diplomáticas no exterior, denominados estrangeirados, no Período de Transição, não podem ser ignoradas numa avaliação apropriada da evolução da filosofia lusa.<sup>62</sup> Todos esses autores são críticos ferrenhos de Aristóteles, considerado o grande responsável pelo atraso cultural de Portugal. Isso diminui a importância do aristotelismo lusitano nesse país.. No caso do Brasil do Catolicismo Barroco, a importância dessa tendência foi menos significativa ainda. Aqui, com efeito, o drama existencial de indivíduos de mentalidade medieval, dotados de elevados ideais morais e religiosos, mas forçados a viver pecaminosamente numa sociedade colonial moralmente devassa, estimulou o aparecimento de uma consciência pessimista, de caráter cético-estóico-salvacionista, muito ligada à postura sanchista. No Brasil da época, era mais importante enfrentar uma situação existencial inquietante do que comentar textos filosóficos da tradição clássica. Nessa postura, o paradigma filosófico foi Sócrates – via Sêneca – e não Aristóteles. Isso permite concluir que o aristotelismo português não apenas não foi a tradição exclusiva dentro da qual se originou a filosofia brasileira, como pensa Cerqueira, mas também não foi a tradição mais importante ou predominante entre nós. O aristotelismo português nem sequer chegou a se estabelecer aqui, deixando todo o espaço disponível para uma postura mais crítica, pessimista e cética, que apresenta analogias com a filosofia sanchista e não com o comentário tomista ao estilo de Fonseca.

Isso também compromete a interpretação de Cerqueira sobre o significado de Vieira na superação do aristotelismo português. Com efeito, essa corrente era fraca demais no Brasil para exigir qualquer superação. E se é verdade que Vieira não contesta diretamente o aristotelismo português, como diz Cerqueira, também é verdade que o pensamento do pregador

---

<sup>62</sup> Francisco Sanches (1552-1623) é um pensador cético, autor de *Quod Nihil Scitur*, obra em que faz uma crítica cerrada à filosofia aristotélica (ver SANCHES, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944). Quanto à denominação estrangeirado, ela se inspira em Antônio Sérgio e foi dada aos intelectuais que, a partir de meados do s. XVII, moraram fora de Portugal e tiveram a oportunidade de conviver com a cultura dos grandes centros culturais europeus, principalmente da França. As origens desses intelectuais remontam à política de D. Manuel e D. João III, no século anterior, que introduziram o costume de enviar bolsistas ao exterior. O contato com os grandes centros permitiu a esses intelectuais perceber com mais clareza os sintomas do atraso cultural lusitano. Os estrangeirados eram, em geral, judeus refugiados ou diplomatas enviados ao exterior após a restauração do trono português, em 1640, para consolidar a independência do país junto às cortes européias. Em virtude de sua visão mais esclarecida, ligada aos ideais iluministas dos centros europeus em que tinham vivido, eles procuravam contribuir de todas as formas para o avanço de Portugal nos setores político, social e cultural. Os estrangeirados divulgaram suas idéias no intervalo de 1640 a 1750, contribuindo para o enfraquecimento e a posterior superação do tomismo institucionalizado na segunda metade do século XVIII. Foi esse motivo que nos levou a chamar de Período de Transição a essa época da evolução da filosofia portuguesa.

jesuíta apresenta afinidades muito claras com a visão de mundo cético-estóico-salvacionista. Desse modo, se em Portugal Vieira pode ter contribuído predominantemente para a superação do aristotelismo, em nosso país ele contribuiu acima de tudo para o fortalecimento da visão de mundo cético-estóico-salvacionista do Catolicismo Barroco Brasileiro, da qual ele constitui a expressão mais refinada.

Quanto às ligações que Cerqueira vê entre o pensamento de Vieira, a concepção cartesiana da consciência e as idéias de Gonçalves de Magalhães, trata-se de um assunto complexo e difícil, para o qual não dispomos de espaço suficiente no presente texto. Teremos de deixar essa questão para outra oportunidade.<sup>63</sup> De qualquer modo, a simples colocação desse problema já é suficiente para ressaltar a importância de Vieira também para o pensamento filosófico brasileiro pós-colonial.

#### **4. Observações finais**

Nosso objetivo no presente artigo é realizar uma apresentação e uma avaliação das idéias filosóficas do Pe. Antônio Vieira, em comemoração aos quatrocentos anos de seu nascimento. Para tanto, argumentamos que ele tem ligações não só com o pensamento português, mas também com o brasileiro.

Ao considerar as ligações de Vieira com o pensamento filosófico brasileiro, argumentamos que isso somente poderia ser feito adequadamente se tivéssemos uma compreensão da evolução desse mesmo pensamento. Por esse motivo, contextualizamos as idéias de Vieira no interior dessa evolução, tal como a concebemos. Nossa perspectiva a respeito da história do pensamento filosófico brasileiro no Período Colonial difere das tradicionalmente existentes e se encontra devidamente justificada em uma pesquisa realizada sobre essa fase, que deverá ser publicada logo. Todavia, em virtude de limitações de espaço, só pudemos apresentar aqui os resultados obtidos, sem as correspondentes justificativas.

De qualquer modo, procuramos mostrar que Vieira constitui o maior e mais sofisticado representante dessa visão de mundo, uma vez que suas idéias incluem todos os elementos da mesma. Com efeito, Vieira é não apenas um homem de ação que se realiza através da pregação oratória, mas também um moralista que tem de enfrentar e por vezes compactuar com a degradação moral da vida colonial. E isso o leva a adotar uma perspectiva salvacionista tão exacerbada que o leva a formular uma filoso-

---

<sup>63</sup> Esse problema será estudado no desenvolvimento de nossa pesquisa sobre o Pensamento Filosófico Brasileiro no Império (1822-1889), que empreenderemos em 2009.

fia da história baseada nas ideologias lusas do sebastianismo e do Quinto Império. Chegamos também sugerir que o estoicismo presente na visão de mundo do Catolicismo Barroco e, portanto, de Vieira, tira inspiração da filosofia de Sêneca, um pensador romano que se inspira no socratismo, buscando acima de tudo pela sabedoria de vida.

Esses resultados mostram que a evolução do pensamento filosófico brasileiro foi muito diferente daquela que se observou em Portugal. Aqui, a escolástica tomista teve pouca ou quase nenhuma influência. Isso desmente a perspectiva de Cerqueira, que se identifica com a visão tradicional a respeito da evolução de nosso pensamento. Para Cerqueira, o aristotelismo português constituiu a tradição filosófica exclusiva dentro da qual surgiu a filosofia no Brasil. Procuramos mostrar que esse aristotelismo não constituiu sequer uma tradição filosófica entre nós. E, no caso específico de Vieira, se é verdade que ele pode ter contribuído em Portugal para a superação do aristotelismo, é também verdade que, no Brasil, ele contribuiu acima de tudo para o fortalecimento da visão de mundo cético-estóico-salvacionista, de que ele é o maior representante.

#### Referências Bibliográficas

CALAFATE, P. A mundivivência de António Vieira. Instituto Camões. Disponível em <<http://www.instituto-camoes.pt/cvc/filosofia/en18.html>>. Acesso em janeiro de 2008.

CERQUEIRA, Luiz Alberto. A filosofia brasileira como superação do aristotelismo português. Disponível em <[www.ifcs.ufrj.br/~cerqueira/superacao.doc](http://www.ifcs.ufrj.br/~cerqueira/superacao.doc)>. Acesso em agosto de 2007.

CIDADE, H. Pe. Antônio Vieira. Lisboa: Arcádia, s/d.

EÇA, Matias Aires Ramos da Silva de. Reflexões Sobre a Vaidade dos Homens. Introd. de A. Amoroso Lima. S. Paulo: Martins Fontes, 1993.

EISENBERG, J. As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno. Encontros Culturais, Aventuras Teóricas. B. Horizonte: Ed. UFMG, 2000

GAMBINI, R. Espelho Índio. A Formação da Alma Brasileira. 2 ed. S. Paulo: Axis Mundi; Terceiro Nome, 2000.

GOMES, E. Antônio Vieira. In: Coutinho, A. A Literatura no Brasil. Vol. II. Parte II, p. 80-5.

GOMES, E. Visões e Revisões. Rio de Janeiro: MEC, 1958.

LOURENÇO, Eduardo. Mitologia da Saudade. Seguido de Portugal como Destino. S. Paulo: Cia. das Letras, 1999.

MARTINS, W. História da Inteligência Brasileira. Vol. I (1550-1794). 4 ed. S. Paulo: T. A. Queiroz, 1992.

MOISÉS, M. História da Literatura Brasileira. Origens, Barroco, Arcadismo. 4 ed. S. Paulo: Cultrix, 1997, Vol. I.

MONTAIGNE, M. Os Ensaio. Livro I. Trad. R. C. Abílio. S. Paulo: Martins Fontes, 2002.

PEREIRA, Nuno Marques. Compêndio Narrativo do Peregrino da América. 6 ed. Rio: Publicações da Academia Brasileira, 1939. 2 vols.

SANCHES, F. Que nada se sabe. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944.

SOUZA NUNES, Feliciano Joaquim de. Discursos Politico-Moraes. 2º Texto da 1ª edição supressa por ordem do Marquês de Pombal em 1758. Rio: Academia Brasileira de Letras, 1931.

VIEIRA, A. Clavis Prophetarum, In: Vieira, A. Obras Escolhidas. Prefácios e notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade. Lisboa: Sá da Costa, vol. IX, 1953, p. 173 ss.

VIEIRA, A. História do Futuro (I), In: Vieira, A. Obras Escolhidas. Prefácios e notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade. Lisboa: Sá da Costa, vol. VIII, 1953.

VIEIRA, A. História do Futuro (II), In: Vieira, A. Obras Escolhidas. Prefácios e notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade. Lisboa: Sá da Costa, vol. IX, 1953.

VIEIRA, A. Obras Escolhidas. Lisboa: Sá da Costa, 1951-54.

VIEIRA, A. Plano da História do Futuro, In: Vieira, A. Obras Escolhidas. Prefácios e notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade. Lisboa: Sá da Costa, vol. IX, 1953, p. 161-170.

VIEIRA, A. Sermões. Org. por Eugênio Gomes. 10 ed. Rio: Agir, 1988. Col. Nossos Clássicos, vol 11.

WRIGLEY, M. B. & SMITH, P. J. (Orgs.). O Filósofo e sua História. Uma Homenagem a Oswaldo Porchat. Campinas: UNICAMP, CLE, 2003, p. 337-398.

ENDEREÇO DO AUTOR:

Rua Monteiro Lobato, 211  
31310-530 Belo Horizonte - MG