

DOSSIÊ: COMUNICAÇÃO E CIRCULAÇÃO ENTRE A IDADE MÉDIA E A MODERNIDADE: DEBATES, RECONFIGURAÇÕES E ANÁLISES SOBRE UMA TEMPORALIDADE EM CRISE (SÉCS XII-XVII)

Filosofar de longe: experiência, modernidade e as críticas da teologia europeia em Antônio Vieira

Philosophize from the distance: experience, modernity and the critics of the European theology in Antônio Vieira

Bento Machado Mota*

John Carter Brown Library, Brown University, Rhode Island, USA.

RESUMO: Este artigo pretende lançar luz sobre três confluências da obra de Vieira: sua experiência como missionário no Brasil, sua ideia de “modernidade” e as críticas que o jesuíta fez a alguns aspectos da teologia europeia. A certa altura de sua última obra, *Clavis Prophetarum*, Antônio Vieira desenvolveu profundos questionamentos à teologia e aos teólogos que escreviam da Europa sobre assuntos americanos. Por um lado, poder-se-ia encarar suas críticas como um mero recurso retórico do exímio orador Antônio Vieira. Por outro, seria possível interpretá-las como uma crítica *avant la lettre* de posicionamentos eurocêntricos. Diferentemente dessas abordagens, a proposta deste artigo é tornar a crítica de Vieira à teologia europeia inteligível a partir da sua trajetória biográfica-intelectual e da linguagem teológica de seu tempo. Abordaremos sua crítica em três aspectos: o temporal, o espacial e o teológico. Com isso, pretendemos compreender de maneira mais abrangente o que significava a crítica aos teólogos europeus no século XVII a partir das Américas.

PALAVRAS-CHAVE: Antônio Vieira; crítica; experiência; modernidade; eurocentrismo.

ABSTRACT: This article aims to shed light on three convergences in the work of Antônio Vieira: his experience as a missionary in Brazil, his idea of “modernity,” and the critiques he made of some aspects of European theology. At a certain point in his final work, *Clavis Prophetarum*, Antônio Vieira developed profound questions about the theology and theologians who wrote from Europe about American issues. On the one hand, his critiques could be seen as merely a rhetorical device of the eminent orator Antônio Vieira. On the other hand, they might be interpreted as an *avant la lettre* critique of Eurocentric positions. Contrary to these approaches, the aim of this article is to make Vieira’s critique of European theology intelligible through his biographical

*E-mail: bentommachado@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9965-7162>

and intellectual trajectory and the theological language of his time. We will address his critique from three aspects: temporal, spatial, and theological. With this, we aim to gain a more comprehensive understanding of what it meant to criticize European theologians in the seventeenth century from the Americas.

KEYWORDS: Antônio Vieira; critique; experience; modernity; eurocentrism.

Introdução

Na última obra escrita por Antônio Vieira, intitulada *Clavis Prophetarum*, o jesuíta escreveu o seguinte:

Aos restantes autores alegados, que são os dos nossos tempos e da nossa escola e defendem a mesma opinião, que direi eu? Apenas isto: que estão na Europa e escrevem da Europa. Lembrem-se de que grande é a diferença com que se creem ou julgam as coisas que entram pelos ouvidos e ‘aquelas que são oferecidas aos olhos fiéis’. Oh! quanta diferença há entre as apreciações do mais sapientíssimo, filosofando de longe sobre coisas distantes, e as de outro menos douto que, de perto, na sua presença, vê as coisas como elas são. Oxalá que (...) também sejam enviados os mestres, doutíssimos na Europa, que tão facilmente nos seus livros prometem que Deus deve enviar propagador ao bárbaro ignorante. (...) Venham, pois, e, tendo então a experiência por juiz, constatará se nos querem ensinar de outro modo, ou se querem eles próprios concordar conosco. É inevitável, ó mais ilustres dos teólogos, que sintais que entre os vossos raciocínios e os nossos olhos há um grande abismo e talvez maior que o próprio oceano que se estende entre nós. (VIEIRA, 2000, p. 399-401).

Como interpretar esses questionamentos aos teólogos europeus do mais importante jesuíta luso-brasileiro? Por um lado, seria possível compreender essa passagem de Antônio Vieira como uma mera estratégia persuasiva? De fato, as poderosas imagens entre a distância geográfica do Atlântico e do pensamento foram engenhosamente assimiladas para Vieira atacar seus teólogos rivais, todos, nesta ocasião, europeus. Por outro, poderia ela ser entendida como precursora de uma crítica ao eurocentrismo? Afinal, o fato desses “ilustres teólogos” escreverem “na” Europa e “da” Europa parece constituir um motivo suficiente para eles serem desautorizados.

Perguntas e categorizações dessa natureza não são novas na obra de Vieira. Alguns autores do início do século 20, por exemplo, reduziram-no a um mero retórico ou até um “gênio desperdiçado” (LINS, 1957, p. 175; FRANCO, 1997, p. 43-77). Em um movimento inverso, autores como Ivan Lins (1956, p. 110) classificaram Vieira como “relativista” e predecessor do “empirismo”.

Antes de lançar qualquer juízo sobre esta passagem, algumas perguntas devem ser feitas: em que medida o pensamento de Vieira foi coerente com suas críticas à autoridade teológica europeia sobre temáticas americanas? O jesuíta também criticou os teólogos europeus em outras partes de sua obra? Pedro Calafate (2013, p. 127), em um importante estudo introdutório sobre Vieira, pontuou que o jesuíta português teria questionado os teólogos europeus porque eles teriam seguido um modelo eurocêntrico. Em que medida Vieira teria consciência acerca de um “eurocentrismo” no século XVII? Para buscar responder a estas perguntas, este artigo pretende estudar a crítica dos teólogos europeus sobre assuntos americanos como um problema histórico a partir da perspectiva de Antônio Vieira. Antes de prosseguir, porém, três advertências precisam ser feitas.

A primeira é: este artigo não almeja estudar as raízes da crítica ao “eurocentrismo”. Importantes autores do nosso tempo vêm investigando os fundamentos do eurocentrismo e/ou do colonialismo

nos interstícios do pensamento moderno (DUSSEL, 1993, MIGNOLO, 2018). Entretanto, ao menos até onde nossas pesquisas chegaram, parece-nos que a historiografia ainda não se fez a seguinte pergunta: qual é o significado da crítica a um teólogo europeu que versa assuntos americanos no século XVII a partir do território americano? Fazer-nos esta indagação não implica estudar a genealogia do questionamento do eurocentrismo no mesmo período em que provavelmente ele foi gestado. Significa buscar compreender um fenômeno histórico bastante específico: europeus que atuaram na América criticando outros europeus que versaram sobre este continente e não tiveram nenhuma experiência sobre ele. Temos ciência de que esse é um problema que salta mais aos nossos olhos contemporâneos do que aos do século XVII. No entanto, mesmo reconhecendo o risco de cometermos o anacronismo, consideramos que Vieira, na condição missionário e simultaneamente teólogo, pode nos oferecer um princípio de resposta para este problema que ele chamou de “filosofar de longe”.

A segunda advertência é: não pressupomos que Vieira considerava tais críticas como prioridade em sua obra. A ideia de crítica nos Seiscentos assume uma importância menor do que na atualidade, sobretudo em seu caráter político (KOSELLECK, 1999, p. 90-96). Há que se pontuar, entretanto, que a palavra já existia em língua portuguesa, no sentido de crítica literária e de faculdade de discernimento (BLUTEAU, 1728, p. 272). Talvez essa tenha sido a razão pela qual as objeções de Vieira aos teólogos europeus tenham chamado a atenção de um dos únicos leitores da *Clavis*.¹ Além disso, os teólogos do século XVII se entendiam como militantes da Igreja, envolvendo-se constantemente em polêmicas (GAY, 2011). Sendo assim, neste artigo utilizaremos a palavra crítica no sentido textual, de discernimento, e em seu aspecto polêmico, sem atribuímos a este termo a conotação política ou ideológica que ele carrega hoje.

A terceira advertência é: não ambicionamos fazer um estudo definitivo que percorra toda a obra de Vieira. Nossa pretensão, aqui, é a de examinar suas críticas aos teólogos europeus no último livro da *Clavis Prophetarum*. Outras obras serão referenciadas com a intenção exclusiva de compreender os fundamentos do que o jesuíta escreveu neste livro. Conforme detalharemos à frente, esta escolha foi motivada em virtude da última parte da *Clavis Prophetarum* se dirigir a teólogos europeus e ter sido escrita a partir da América portuguesa. Nesta ocasião, o jesuíta se auto identifica como um missionário e teólogo. A partir dessa obra singular, portanto, buscaremos o significado de suas afirmações em sua trajetória biográfica, em suas obras anteriores e na linguagem teológica do seu tempo.

Dito isso, este artigo se dividirá em quatro partes. Na primeira, apresentaremos as passagens nas quais Antônio Vieira se referiu a esse problema na *Clavis*, contextualizando as circunstâncias de sua argumentação e identificando seus rivais na outra margem do atlântico. Conforme demonstraremos, constatamos que há três níveis de crítica aos teólogos europeus na *Clavis*: o temporal, o espacial e o teológico. Em coerência com essa divisão, na segunda parte deste artigo estudaremos sua crítica na escala temporal, inserindo-a na querela entre os Antigos e Modernos. Na terceira, examinaremos sua crítica no âmbito espacial, buscando entendê-la a partir dos sentidos assumidos da categoria de experiência e circulação geográfica. Na quarta, buscaremos compreender até que ponto os questionamentos de Vieira se estenderam à própria teologia, e não apenas aos teólogos. Ao final, buscaremos dar respostas às “classificações” de suas ideias.

Os três aspectos da crítica aos europeus a partir da *Clavis Prophetarum*

A obra de Vieira é conhecida a partir de muitos ângulos: sua eloquência, sua herança messiânica, sua atuação política e suas atividades missionárias. No entanto, nos últimos anos as feições teológicas da obra teológica de Vieira vêm se tornando cada vez mais nítidas. Essa nova perspectiva de leitura se

abriu, entre outros motivos, por razões editoriais. Diversas obras “proféticas” ou “especulativas” de sua autoria só foram publicadas em sua versão completa no século XX, como é o caso da *Apologia*, da *Defesa* e da *História do futuro*². No entanto, a publicação de seu último livro, a *Clavis Prophetarum*, apresentou maior complexidade. Ela não foi finalizada, e o seu manuscrito original ficou perdido durante séculos. Ela recebeu sua primeira edição no ano 2000, e o seu original foi encontrado há apenas dois anos.³

A cronologia de sua redação também está envolta em mistério. Não há consenso quanto ao momento no qual Vieira começou a escrever o livro, mas sabe-se que suas últimas páginas foram redigidas e ditadas até a sua morte em 1697, na Bahia (PELOSO, 2009). A *Clavis Prophetarum* foi escrita a partir de uma interpretação da profecia de Daniel acerca da conflagração do Quinto Império (VALDEZ, 2010). Uma das seções mais importantes dessa obra se intitula “Tratado da conversão *universal*”, inserido, nas edições contemporâneas, no interior do terceiro livro da *Clavis Prophetarum*. Este trecho provavelmente foi escrito em Salvador entre 1695 e 1697 (MENDES, 1997; SANTO, 2009). Tratava-se de um contexto bastante específico da então capital da América portuguesa. Apenas cinco anos antes de sua morte, Vieira se envolveu numa contenda violenta com seus irmãos inacianos. O motivo gravitava em torno dos limites da tutela do trabalho indígena a partir dos jesuítas. Nesta disputa, Vieira saiu derrotado e impedido de proferir sua voz passiva e ativa (ZERON, 2014). Tendo em vista que já contava com mais de 80 anos, seus rivais buscavam, por assim dizer, sepultá-lo antes de sua morte.

Vieira, porém, mostrou não estar disposto a aceitar seu destino. Após esta controvérsia, o jesuíta reuniu suas últimas forças para sustentar que os indígenas que não conheciam a palavra não poderiam ser condenados. Sua defesa amparou-se em certa interpretação do conceito tomista de *ignorância invencível*, isto é, uma ignorância tão forte que ela jamais poderia ser superada (AQUINO, 2001, p. 374). Segundo o argumento de Vieira, alguns indígenas do Brasil eram absolutamente ignorantes diante de Deus e da Lei natural. Se o pecado advém da consciência e de uma ofensa infinita a Deus, advogou o jesuíta, então os ignorantes invencíveis não poderiam ser culpabilizados ou condenados por nenhum pecado mortal.⁴ Portanto, pode-se afirmar que seu último livro foi uma resposta radical a circunstâncias concretas nas quais ele, a Companhia de Jesus e os indígenas do Brasil estiveram profundamente envolvidos.

Para defender suas teses, Vieira criticou dois teólogos europeus relevantes para essa temática. O primeiro foi Diogo Granado (1574-1632). Este jesuíta havia defendido que os indígenas do Brasil não poderiam ignorar absolutamente a existência de Deus (GRANADO, 1623-1633, p. 36). Segundo Vieira, a tônica dos argumentos do seu rival era puramente teológica, pois baseava-se somente nos padres fundadores da Igreja. Após enumerar uma série de argumentos contra Granado, Vieira arrematou:

Cheios de respeito, consideremos os autores da mesma opinião. Que podiam Crisóstomo, Agostinho e Damasceno, citados individualmente, indicar a respeito dos bárbaros Brasileenses e dos restantes Americanos, de quem a posteridade tardia dos mesmos Padres *mal havia de dar notícia passados dez séculos completos?* (Grifo nosso). (VIEIRA, 2000 p. 397).

Como é evidente, Vieira não apenas criticou Granado, mas grande parte dos autores da Patrística utilizados por seu adversário. Mais importante do que constatar a quem a crítica se dirigiu, porém, é analisar o fundamento dela. Tais autores foram desautorizados porque seus argumentos sobre os americanos datavam de mais de mil anos antes da descoberta da América, continente, a propósito, que eles ignoravam por completo. Portanto, sua crítica a esse conjunto de teólogos assume um aspecto que, para fins deste artigo, chamaremos de temporal.

Poucas linhas depois, o autor da *Clavis* direcionou suas críticas a Francisco Suárez (1548-1617). Vieira reconhecia a autoridade de seu antagonista, chamando-o de “águia dos teólogos”. Porém, logo confessou que pretendia tirar as penas desta grande ave para fazer delas sua flecha de ataque (VIEIRA, 2000, p. 373). A intenção de Vieira era criticar uma das principais teses do seu rival: a impossibilidade de se ignorar a lei natural nos seus primeiros princípios, ou seja, da necessidade de todos os homens saberem discernir o bem do mal, o justo do injusto, etc.⁵ Após extensa argumentação, ele escreveu a paráfrase citada no princípio do presente artigo, a qual reproduziremos novamente em virtude de sua importância:

Aos restantes autores alegados, que são os dos nossos tempos e da nossa escola e defendem a mesma opinião, que direi eu? Apenas isto: que estão na Europa e escrevem da Europa. Lembrem-se de que grande é a diferença com que se creem ou julgam as coisas que entram pelos ouvidos e ‘aquelas que são oferecidas aos olhos fiéis’. Oh! quanta diferença há entre as apreciações do mais sapientíssimo, filosofando de longe sobre coisas distantes, e as de outro menos douto que, de perto, na sua presença, vê as coisas como elas são. Oxalá que (...) também sejam enviados os mestres, doutíssimos na Europa, que tão facilmente nos seus livros prometem que Deus deve enviar propagador ao bárbaro ignorante. (...) Venham, pois, e, tendo então a experiência por juiz, constatará se nos querem ensinar de outro modo, ou se querem eles próprios concordar connosco. É inevitável, ó mais ilustres dos teólogos, que sintais que entre os vossos raciocínios e os nossos olhos há um grande abismo e talvez maior que o próprio oceano que se estende entre nós. (VIEIRA, 2000, p. 399-401).

Nota-se que sua crítica maior não se dirigia aos europeus em geral. Mas aos teólogos europeus que escreveram “na” Europa e “da” Europa sobre assuntos que estão fora deste circuito espacial. Afinal, eram “sapientíssimos” – reconhecia ironicamente Vieira. Mas apenas os mesmos doutos que submetem esta realidade aos “olhos fiéis” têm condições de falar sobre a pregação aos bárbaros. Por isso, Vieira convidou esses teólogos a moverem-se a fim de tomar a “experiência como juiz” para “sentir” a distância entre os olhos – missionários, escrevendo na América –, e os raciocínios (dos teólogos, escrevendo na Europa). Tratava-se, portanto, de um convite para o movimento. Chamaremos, portanto, essa crítica de Vieira de “espacial”.

Em outra importante passagem, porém, Antônio Vieira demonstrou que sua crítica aos “raciocínios de longe” ia além:

Do que facilmente entendemos quão inclinados são aos elegantes raciocínios feitos de longe, com que julgamos os outros homens por nós próprios, quando deveríamos conhecê-los para depois os avaliarmos por eles próprios. (VIEIRA, 2000, p. 385).

Ao convidar seus interlocutores para primeiro conhecer os nativos americanos, e depois os “avaliarmos por eles próprios”, Vieira pareceu querer abandonar as reflexões teológicas que não avaliam “os outros” por eles mesmos. Para ilustrar sua proposta, Vieira expôs um caso ocorrido quando ele estava na Bahia, onde ensinava a doutrina a um menino trazido de Angola, conhecido pelo apelido “claramente”. O jesuíta perguntou à criança se ela estava contente por sua salvação estar assegurada no Brasil. Afinal, diferente dos seus antepassados, mortos sem terem tido a oportunidade de conhecer a Deus, a ele estava sendo ofertada a palavra. A resposta dada pelo “claramente” reproduzia exatamente a ideia que Vieira visava defender: em virtude da sua ignorância, seus antepassados não poderiam receber a pena eterna.

Vieira ofereceu um diálogo que confirmava, quase didaticamente, sua exposição teológica. Ao final, o jesuíta português ainda acrescentou que “uma criança, ainda não adulta e pouco antes gentia” conhecia mais acerca da lei natural do que “os mais doutos dos nossos teólogos [que] ainda se digladiavam entre si” (VIEIRA, 2000, p. 333). Portanto, nesta ocasião, Vieira pretendeu invalidar os discursos teológicos a partir da perspectiva do “outro”. Neste caso, uma criança que o jesuíta só pôde ouvir porque estava na América.

Na continuidade de suas críticas a Francisco Suárez, seu distanciamento da teologia europeia também transpareceu. Aqui, Vieira sentenciou que “a doutrina exposta, embora racional e reta, não tem cabimento, ou melhor, não tem cabimento porque é racional e reta” (VIEIRA, 2000, p. 373). Ora, a “retidão”, na terminologia tomista, seria o oposto do *pecado* e “mãe” de todo o direito.⁶ Diante da complexidade da experiência, porém, a retidão tornava-se um vício. Aqui Vieira não pareceu estar questionando apenas os teólogos, senão a própria validade da teologia no tocante aos temas americanos. Pouco à frente, ele ainda declarou “que durante catorze anos completos convivi com estas gentes e, se porventura anuisse a tal forma de pensar, duvidaria da minha sanidade mental quanto por experiência estou certo da ignorância invencível de muitos” (VIEIRA, 2000, p. 357). Por essa razão, chamaremos esta crítica de “teológica”.

Crítica temporal: Antigos e Modernos e as críticas aos europeus antigos

Analisemos cada uma das críticas. Começemos com a primeira: a temporal. A ousadia com a qual Vieira questionou os cânones da teologia com base na sua antiguidade não se restringiu à *Clavis*. Uma das menções mais claras foi feita em um dos seus mais famosos sermões: o da Epifania (1662). Ele foi pregado em Portugal, após Antônio Vieira viver na região do Amazonas e do Grão-Pará por cerca de 10 anos. Nesta ocasião ele buscou comparar a pregação dos antigos apóstolos com a dos novos missionários junto aos pagãos. Já abertura de sua pregação, o jesuíta expôs que o mundo antigo

totalmente exclui a América, *que é a parte do mundo donde eu venho*. Santo Agostinho, S. Leão papa, S. Bernardo, Santo Anselmo, e quase todos os Padres reparam, por diversos modos, em que os reis que vieram adorar a Cristo fossem três, e a limitação deste mesmo número é para mim, ou contra mim, o maior reparo. (...) Dizem que os três reis significavam a Ásia, a África e a Europa, e onde lhes ficou a América? (*grifo nosso*) (VIEIRA, 2000b, I, p. 611)

Há dois elementos relevantes nessa passagem. Em primeiro lugar, o fato dele ter se reconhecido como “americano”, e não como português, ainda que ele estivesse em Portugal. Em segundo, apesar de Vieira reconhecer a legitimidade dos pais da Igreja, ele colocou em xeque os limites de sua autoridade justamente pelo fato deles desconhecerem a América. O momento no qual essa temática foi trabalhada com maior profundidade, porém, foi na *História do futuro*. Esta obra provavelmente foi redigida na sequência do citado sermão, quando Vieira estava no cárcere da Inquisição de Lisboa. Nesta ocasião, Vieira valeu-se da mais famosa alegoria do conflito entre os *Antigos e Modernos*: a imagem do anão sob os ombros do gigante, isto é, a noção segundo a qual os modernos, ainda que não fossem tão grandes quanto os antigos, poderiam subir nos ombros destes para enxergarem um horizonte maior (VIEIRA, 2005, p. 241; MARTINI, 2009). Assim, por mais sábios que fossemos, filósofos e teólogos da Grécia e da Patrística ignoravam a América – ponderou Vieira. A seu ver, não houve, em toda a história, nenhum acontecimento comparável à descoberta daquele que ele acreditava ser o maior continente do mundo (VIEIRA, 2005, p. 335). O desconhecimento dessa terra, que repousou incógnita durante milênios,

invalidava a reflexão dos antigos acerca de muitas matérias, sobretudo aquelas que diziam respeito à própria América. Portanto, quando Vieira criticou aqueles que “filosofam de longe”, tal distância não se traduziu apenas na esfera espacial, mas também temporal.

No entanto, não será tão simples de entender a crítica de Vieira. Na verdade, sua visão sobre os antigos também se vinculava ao seu pensamento profético. Segundo ele, como os modernos estavam mais próximos da ascensão do Quinto Império, isso demonstraria que os modernos poderiam ler melhor a obra de Deus e das antigas profecias bíblicas. Na *Apologia das coisas profetizáveis*, ele pontuou que o “tempo é o melhor intérprete de todos, e por esta razão o parecer dos autores modernos é verdadeiramente mais ajustado que o dos antigos, porque não falam só por conjecturas, mas por experiência” (VIEIRA, 1994, p. 216). Sendo assim, a crítica temporal aos autores europeus antigos está ligada à famosa querela entre Antigos e Modernos, por um lado, e sua reflexão sobre o tempo profético e a consciência dos modernos a partir da experiência, por outro.

Crítica espacial: a “experiência” e a crítica aos autores europeus modernos

Se a “modernidade” permitiu a Vieira criticar os autores da Patrística sobre quaisquer temas atinentes à América, como entender as críticas do jesuíta aos teólogos que lhe eram contemporâneos? Aqui, a noção de “espaço”, “peregrinação”, “circularidade” e “movimento”, cuja complexidade muitas vezes ele traduz como “experiência”, foram basilares. O sentido dessa crítica espacial esteve presentes em diversas obras de Vieira. Uma das passagens mais relevantes sobre esse tópico encontra-se no Primeiro Sermão da Terceira Domingo do Advento (1650). Este sermão foi pregado na Capela real de Lisboa, pouco antes do jesuíta embarcar para o Maranhão: “descobriram finalmente os pilotos e marinheiros portugueses das costas da África e da América, e souberam mais e filosofaram melhor sobre um dia de vista, que todos os sábios do mundo em cinco mil anos de especulação” (VIEIRA, 2013, t. II, v. I, p. 262). Cerca de 15 anos depois, após ter missionado junto aos indígenas do Brasil por mais de uma década, já encarcerado pela Inquisição, Vieira reproduziu praticamente a mesma ideia na *Defesa das coisas profetizáveis*. Após passarem pela Zona tórrida – comentou o jesuíta –, “alcançaram mais os marinheiros portugueses no dia em que a passaram, que os filósofos de todo o mundo em cinco mil anos. Por isso, entre os mesmos filósofos, uma parte mui principal do estudo era a peregrinação” (VIEIRA, 2014, t. III, v. II, p. 546).

Nota-se que tais passagens continuam se referindo à desautorização dos filósofos e padres antigos. Contudo, desta vez a América e o peso dessa experiência também se dirige aos teólogos e filósofos modernos que não viajaram. A importância da “peregrinação”, aliás, não se mostrava importante apenas para o conhecimento dos conhecimentos dos temas americanos, mas também para os filósofos. Portanto, Vieira criticou os teólogos europeus e certa teologia/filosofia imóvel que se projetou “na” Europa. No já citado sermão da Epifania, Vieira explicitou mais claramente essa crítica espacial, valendo-se da mesma imagem usada na epígrafe inicial deste artigo. A seu ver, os teólogos deveriam deixar “as cadeiras das mais ilustres universidades da Europa” se realmente quisessem compreender a “gente mais sem entendimento” (VIEIRA, 2000, t. I, p. 610). Torna-se claro, portanto, que a crítica ao “filosofar de longe” pressupunha uma crítica de uma filosofia imóvel que deve ser escrita a partir da peregrinação, da experiência e desde outra escala espacial.

Há outro aspecto sutil – no interior de seu pensamento profético – que explica a longevidade da crítica espacial dos teólogos europeus. O jesuíta português não valorizava os marinheiros e os missionários apenas em função de sua experiência. Segundo Vieira, os dois principais motivos pelos quais Portugal haveria de se tornar a cabeça do Quinto Império seriam, justamente, a descoberta da América

e a expansão da palavra por todo o mundo. Desta perspectiva, os marinheiros e os missionários cumpriam um papel importante no cumprimento da Profecia de Daniel. A valorização da experiência e daqueles que desencadeariam o Quito Império se confundia com sua própria trajetória. Conforme demonstrou Alfredo Bosi (2009), não havia contradição entre o Vieira escritor de tratados teológicos e o missionário na Amazônia: ao exercer essas duas atividades, ele estaria participando da consumação de Portugal como cabeça do Quinto Império. Isso conferia aos marinheiros e a ele próprio uma relevância que nem os teólogos europeus do seu tempo, nem os antigos Padres fundadores possuíam.

De onde partiram as referências de Vieira acerca da experiência? A partir dos estudos de Marina Massimi (2013) e Paulo Pacheco (2004) podem-se destacar pelo menos três sentidos da categoria “experiência” entre os jesuítas dos séculos XVI e XVII. Em primeiro lugar, o sentido de “experiência mística”; a experiência no âmbito retórico e persuasivo; e o da experiência como um elemento de confirmação ou conhecimento do “Bem” e do “Fim último”. Cabe ainda ressaltar a contribuição da produção dos jesuítas na esfera das ciências naturais, na qual a noção de experiência passou a ganhar um protagonismo cada vez maior (ZILLER, 2005).

Não vem ao caso examinar aqui a aplicabilidade de todos os sentidos de experiência em Vieira. Importantes estudos já avançaram nessa direção (ARÊDES, 2017; MASSIMI, 2012; HANSEN 2011). Dentro dos objetivos deste artigo, parece claro que o segundo e o terceiro sentidos da experiência, associados à persuasão e à forma de conhecimento, são os que mais interessam. De fato, em diversos momentos da *Clavis*, Vieira valeu-se da própria “experiência-modelo” para convencer e questionar a maioria dos teólogos de seu tempo acerca das teses que ele visava defender. A propósito, nos trechos trabalhados acima, e em outros, Vieira utilizou tanto sua própria experiência quanto a de seus pares para acrescentar e confirmar suas teses teológicas. Sua concepção de experiência, entretanto, não deve ser confundida com o conceito de *experimentum*.⁷ Vieira conferiu relevo às suas experiências, mas desde que ela fosse teologicamente inteligível e coerente com a Sagrada Escritura. Portanto, o uso do termo “experiência”, na *Clavis*, conferiu uma autoridade suficientemente forte para questionar certa teologia europeia que prescindiu dela.

Crítica à teologia? Autoridade, experiência e probabilismo moral

Esclarecida a relação entre a experiência e a crítica espacial, resta-nos entender o que significou convite de Vieira para que os teólogos abandonassem os “raciocínios de longe” para avaliarem os “outros” a partir deles próprios. Além da noção de experiência, aqui os sentidos da palavra “autoridade” são fundamentais. Antônio Vieira já havia se aproximado de pensamentos como esses desde 1649. Ao proferir o “Sermão de Santo Agostinho”, por exemplo, ele afirma que “muitas vezes pode acertar o menos douto no que o mais letrado não advertir (...) amavam a verdade, em qualquer parte que a achavam, e de qualquer boca que a ouviam” (VIEIRA, 1855, p. 179). Apesar de digna de nota, há de ser dito que a passagem não se dirigia aos indígenas, mas aos portugueses. No Sermão da Sexta-feira da Quaresma (1662), chegou a afirmar que “ainda que a pessoa que votou seja o sujeito mais vil do mundo, qual era o seu demônio (...) se o seu voto for o melhor, há de preferir o seu voto” (VIEIRA, 2000, I, p. 300).

Mas foi na *Defesa* que ele expressou com maior clareza a relação entre a experiência e a autoridade em seu pensamento:

Se eu estudara só dentro das paredes da minha cela, e arrimado à banca folheara (com maior talento) os intérpretes de Santo Tomás e Escoto, pode ser que sobre a primeira das três suposições, que aqui tenho referido, discorrera o que os outros discorrem e seguira o que seguem. Mas combinando a Teologia daquela primeira proposição com a verdade historial da segunda e com a geografia certa da terceira, e sobretudo com o conhecimento experimental de uma e outra, e das razões e dificuldades que só se podem ler na experiência e de *nenhum modo se acham nos livros*. (VIEIRA, 2014, p. 547).

Esse ponto de virada é fundamental: nesse momento, Vieira não estava criticando apenas os teólogos que não possuem experiência. Através de uma fina ironia com a querela dos realistas e nominalistas, ele aludiu à impossibilidade dos livros e da teologia para tratar dessa matéria.⁸ Algumas páginas antes, ainda na *Defesa*, o jesuíta reforçou esta ideia: “Deus, quando decretou os conselhos de suas obras, não pediu conselhos aos Suárez, nem aos Sotos, nem aos Escotos” (VIEIRA, 2014, p. 405). Basicamente, seu argumento foi o de que não haverá doutores que entenderão a verdadeira obra de Deus, cuja veracidade sobre certos temas só poderia ser apreendida pela experiência.

Quais são os fundamentos de Vieira para criticar a autoridade dos teólogos europeus que prescindem da experiência? Ao contrário da “experiência”, o tema da “autoridade” na teologia jesuítica foi menos estudado. Em fins do século XVI, o influente Melchior Cano lançou uma hierarquia de 10 “lugares teológicos” para uma boa argumentação: escritura, tradição apostólica oral, autoridade da Igreja Católica, decisões conciliares, autoridade dos Sumos Pontífices, a palavra dos Santos Padres, teólogos e canonistas, a razão dedutiva, a opinião dos filósofos e o “testemunho dos historiadores”. (CONGAR *apud* PORFÍRIO, p. 28). Talvez seja desnecessário dizer que os historiadores, neste contexto, eram os únicos que poderiam utilizar a experiência como argumento.

Na *Clavis Prophetarum*, Vieira tornou equivalente suas próprias experiências e a dos “oráculos” das Índias, porque elas eram entendidas como equivalentes ao “testemunho dos historiadores” na hierarquia dos argumentos teológicos. A experiência, enquanto um lugar teológico entendido como testemunho histórico, ganhou um *status* suficientemente forte em seu pensamento ao ponto de impugnar a opinião dos Santos Padres, dos teólogos, da razão dedutiva e dos filósofos. Tendo em vista esse quadro, o jesuíta parece ter conferido um grande valor ao argumento teológico que era tido como o menos relevante. Num certo sentido, portanto, sua crítica àqueles que “filosofam de longe” se dirigia contra todos esses “lugares teológicos”. Para compreender esse movimento ousado, três importantes aspectos da teologia jesuítica merecem ser destacados.

O primeiro é a grande importância da dimensão prática, política e missionária nas diretrizes principais da ordem inaciana. Desde os primeiros escritos de Inácio de Loyola, a relevância da esfera concreta da ordem foi ressaltada para dar cabo ao principal objetivo da Companhia de Jesus: a expansão da palavra (O’MALLEY, 1993). Tais orientações certamente ajudam a explicar a atuação ativa dos jesuítas na política e na economia ao nível global (ALDEN, 1996). Neste sentido, a ênfase nas missões, e nos meios para sustentá-las, desenvolveu uma certa “independência” da ordem frente às diretrizes romanas, sobretudo nos aldeamentos da América portuguesa (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006).

O segundo refere-se à relativa autonomia intelectual dessa ordem religiosa diante de outras autoridades. Apesar das diretrizes iniciais de Loyola, a Companhia de Jesus passou a ganhar grande projeção no cenário teológico em fins do século XVI, período em que adentrou em importantes querelas entre os dominicanos. Nessas disputas, a recepção das fontes missionárias possuía relevo (EISENBERG, 2000). Após esse período, a resolução do geral da Companhia, Claudio Acquaviva foi a de que a Companhia

deveria ter o pensamento de Aquino como base, mas não de maneira subordinada (MOTTA, 2017 e RAI, 2020). Com o tempo, a oposição de alguns teólogos jesuítas a Agostinho também se tornou cada vez mais clara (ARMOGATHE, 2011). Até mesmo os grandes nomes da teologia jesuítica – como Bellarmino, Suárez e Lugo – poderiam ser criticados pelos próprios jesuítas, desde que a Escritura Sagrada permanecesse incólume. Tal possibilidade ajuda a entender por que, ao longo de todo o século XVII, os dominicanos, franciscanos e os jansenistas considerariam os jesuítas como “desvios” da tradição católica pré-tridentina (FRANCO, 2007, p. 69-86).

O terceiro está associado à grande importância concedida ao “caso” no nível jurídico-teológico. Esse aspecto é mais complexo e devemos nos deter um pouco mais nele. O *probabilismo moral* talvez tenha sido a linha de pensamento mais importante por detrás desse aspecto da teologia jesuítica. Sinteticamente, o *probabilismo* pressupõe que, se alguém possuísse alguma justificativa moral para desculpar seus pecados, mesmo ela não sendo a mais provável, essa ação poderia ser perdoada. As consequências dessa definição foram extraordinárias. No campo prático, o *probabilismo* fez com que juízes, missionários e confessores ganhassem certa autonomia para julgar certas situações a partir da “consciência” e do “arbítrio”. No campo especulativo, o *probabilismo moral* introduziu novas reflexões sobre a dúvida e a consciência na relação entre delito e pecado (MARYKS 2008, p. 97-100; TUTINO, 2018). A adesão dos jesuítas ao probabilismo explica por que muitos jesuítas foram sistematicamente taxados de “laxistas” e até “pirrônicos”⁹ nos Seiscentos (GAY, 2011, p. 340).

O impacto do *probabilismo moral* no espaço ibero-americano foi significativo (TALAVÁN, 2003; MAYER, 2015). Casos como a idolatria, a poligamia e até o canibalismo dos nativos americanos poderiam ser, a depender das circunstâncias, desculpados. Como certa vez postulou uma fonte fundamental para Vieira, os princípios legais e gerais não poderiam ser aplicados da mesma maneira a “três mil milhas de distância de Roma”, de maneira que, em determinadas situações, se afastar da lei se tornaria o mais justo a ser feito (MONTENEGRO, p. 409). Logo, parece razoável supor que a possibilidade de julgar certos casos concretos a partir da “consciência” e do “arbítrio”, no contexto americano, possibilitou a Vieira um distanciamento mais explícito, não apenas da lei, mas também de certa teologia que desconsiderava a experiência.

Conclusão

Neste artigo, procuramos examinar historicamente o problema da crítica de Antônio Vieira aos teólogos europeus na *Clavis Prophetarum* a partir de sua obra, e da linguagem teológica de seu tempo. Na primeira dimensão de sua crítica, a temporal, buscamos demonstrar como Vieira fundamentou seu questionamento aos antigos padres e teólogos europeus a partir de certa concepção de modernidade. No nível espacial, abordamos o modo através do qual ele utilizou certa noção de “experiência” para criticar os teólogos do seu tempo. Na esfera da crítica teológica, intentamos evidenciar como, mediante uma complexa relação entre experiência e autoridade, ele lançou críticas a determinados teólogos e a um tipo de teologia que se encerrava em si mesma.

Após analisar cautelosamente as três dimensões da crítica de Vieira, nossa principal conclusão é que o maior ataque do jesuíta não se dirigiu exatamente aos autores europeus. Seu maior problema estava com aqueles que “filosofam de longe”. A grande distância temporal, espacial e da própria experiência americana fez com que os teólogos europeus perdessem sua autoridade sobre este tema. Sua crítica também não se dirigiu à teologia em si mesma. Seu questionamento se colocou contra uma teologia que se mantinha em suas “ilustres cadeiras”, construindo “elegantes raciocínios” para uma realidade que, segundo ele, não se aprende nos livros. Em um certo sentido, poderíamos afirmar que sua interpelação se projetou contra certa teologia que escrevia sobre uma América encerrada em si mesma; contra os teólogos “imóveis” que escreviam sobre temas que exigiam, segundo o jesuíta, a

“peregrinação” e o movimento. A proposta de Vieira não foi a de abandonar a teologia, ou a de desprezar os teólogos europeus. Conforme demonstramos, o jesuíta se dispunha a combinar a teologia, com a história e geografia e – sobretudo – a experiência.¹⁰

Portanto, a crítica de Vieira a Francisco Suárez e Diogo Granado – entre outros – não se associoiu ao fato de serem europeus, mas ao fato deles serem europeus que escrevem “na” e “da” Europa.¹¹ Não é por acaso que, após criticar tais figuras, Vieira citou diversos autores “europeus” que, além de escreverem sobre teologia, atuaram na América. José de Acosta, Solorzano Pereira e Alonso de La Peña Montenegro foram alguns dos autores que Vieira chamou de “oráculos das Índias” (VIEIRA, 2000, p. 349). Tamanha dignidade lhes foi concedida porque o jesuíta considerava que seus pares combinaram a teologia com suas experiências. Para Vieira, a diferença entre “ter” ou “não ter” experiência não era trivial; ela não se configurava como uma simples distância. Na verdade, conforme ele aludiu na paráfrase inicial do presente artigo, ela é que explicaria que entre quem “raciocinava” e “experienciava” havia um abismo que talvez fosse maior do que o oceano que separa a América da Europa.¹²

Antes de concluir o artigo, pensamos ser necessário responder às “classificações” levantadas na introdução. Primeiramente, não consideramos que as críticas de Vieira foram um “mero” recurso retórico. Como evidenciamos, em diversas passagens de sua obra, o jesuíta contrapôs as teses dos “ilustres teólogos europeus” à experiência. Além disso, o jesuíta português citou diversos missionários e teólogos que atuaram na América do Sul para defender suas ideias acercados americanos, em detrimento de autores que escreviam a partir da Europa. Finalmente, as estratégias retóricas de Vieira estiveram entrelaçadas às suas concepções teológicas (PÉCORRA, 2010, p. 36), e a crítica aos autores europeus não era uma exceção.

Além disso, não julgamos que Vieira era um crítico do eurocentrismo. Nesse sentido, há de ser feito um apontamento óbvio, mas necessário: Antônio Vieira nasceu em Portugal. É verdade que Vieira fez sua formação no Brasil, cruzou o atlântico sete vezes, além de ter atuado como missionário na região. O jesuíta português, de fato, também criticou diversas instituições portuguesas e europeias explicitamente. Eduardo Franco (2015, p. 167-185) escreveu sobre a ideia de Europa na obra de Vieira, mostrando o quão complexo era o significado desta região em seu pensamento. No entanto, Vieira foi um grande defensor do império português durante toda a sua vida. Lembremos ainda que sua defesa não foi ordinária. Foi um árduo militante de todos os monarcas que serviu, da Companhia de Jesus e da possibilidade de a monarquia portuguesa vir a ser o Quinto Império deste mundo. Não vem ao caso, aqui, adentrar na complexidade de que defender Portugal era defender o Império em geral, incluindo os domínios ultramarinos. Basta assinalar que seus questionamentos não o tornaram um “americanista” ou contrário ao “eurocentrismo”. Suas críticas conferiram autoridade àqueles que possuíam experiência, na América, destituindo o valor dos teólogos que não a possuíam, na Europa.

Finalmente, depois de examinarmos as críticas de Vieira aos teólogos d’além-mar, não julgamos que Vieira se convertesse em um empirista ou em um relativista. Apesar de ter valorizado a experiência, o jesuíta português não a colocou no centro de sua reflexão, tal qual Francis Bacon e outros filósofos empiristas o fizeram. A despeito de suas fortes críticas a certa teologia, Vieira jamais renunciou à centralidade da Escritura, das decisões conciliares ou da autoridade papal. É verdade que Vieira convida os teólogos a conhecerem os nativos da América para, então, julgá-los “por eles próprios” (VIEIRA, 2000, p. 385), conforme trabalhamos na citação acima. Contudo, isso não faz de Vieira um relativista que considerava os costumes indígenas como equivalentes aos cristãos. No limite, pode-se afirmar que, dentro do *probabilismo moral*, se firmaram certos princípios “céticos” que o fizeram refletir sobre a necessidade de examinar os objetos da experiência a partir dos “olhos fiéis”. Contudo, ele continuou sendo um grande defensor da teologia, desde que esta fosse combinada à experiência. Como demonstramos, a seu ver, a experiência era considerada desde que fosse teologicamente inteligível.

Não é incomum que, diante de grandes figuras, haja certa tendência historiográfica em transformar alguns autores em vanguardas de concepções filosóficas, desde que elas tenham sido “vitoriosas” no decorrer da história das ideias. O fato de algumas dessas afirmações terem sido lidas, mais tarde, como “empíricas” ou “relativistas”, não implicaria afirmar que Vieira partilhava posicionamentos de filósofos como Michel de Montaigne ou Francis Bacon. Esse acento arrivista de determinados estudos não raramente se converte em mais um exercício de valorização do “nacional” do que em trabalho histórico rigoroso.

Fontes primárias

- AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. 9 vol. OLIVEIRA, J. Pinto de (org.). São Paulo: Loyola, 2001.
- BLUTEAU, Rafael; SILVA, Antônio de Moraes. *Diccionario da lingua portuguesa...*, V. 1, Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789.
- GRANADO, Diego. *Commentarii in Summam Theologiae S; Thomae*, 8 Tomos. Sevilha-Granada, 1623-1633;
- MONTENEGRO, Alonso Sandoval. *Itinerarios para Párrocos de Indios, em que se tratam las matérias mas particulares tocantes à ellos para su buena Administracion*. Madri: Em la Oficina de Pedro Marin, 1771.
- VIEIRA, Antônio. *Clavis prophetarum. Resumo que dela escreveu o P. Carlos Antônio Casnedi*. In: *História do Futuro II. Obras escolhidas*, vol. IX. Lisboa: Sá da Costa, 1953. p.173-267.
- VIEIRA, Antônio. *Chave dos profetas* (Livro I). trad. PINTO, Antônio Guimarães. *Obra Completa*, t. III, vol. V, coord. e intr. de Pedro Calafate, Lisboa: Círculo de Leitores, 2013a.
- VIEIRA, Antônio. *Chave dos profetas* (Livro II e III). trad. PINTO, Antônio Guimarães Pinto. *Obra Completa*, tomo III (Profética), volumes VI (A chave dos Profetas), coord. e intr. de Pedro Calafate; Lisboa: Círculo de Leitores, 2013b.
- VIEIRA, Antônio. *Apologia das coisas profetizadas*. Organização, Introdução e Fixação do texto por Adma Muhana e Arnaldo Espírito Santo. Lisboa: Cotovia, 1994.
- VIEIRA, Antônio. *Clavis Prophetarum*. trad. Arnaldo Espírito Santo, Lisboa: Biblioteca Nacional, 2000.
- VIEIRA, Antônio. *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício, Obra Completa*, tomo III (Profética), volume II, coord. e intro. de Paulo Borges, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014.
- VIEIRA, Antônio. *Epistolografia. Obra Completa*. T. I, Vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 2013c.
- VIEIRA, Antônio. *História do futuro*, Brasília: UNB, 2005.
- VIEIRA, Antônio. *Parenética, Obra Completa*, tomo II, Volume I-XV, coord. e intr. de João Francisco Marques, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014
- VIEIRA, Antônio. *Sermões* (Tomo I e II). org. PÉCORA, Alcir. São Paulo: Hedra, 2000b.
- VIEIRA, Antônio. *Sermões*, Lisboa: Typographia da Revista Universal, 1855.

Fontes secundárias

- ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond: 1540-1750*. Standford: Stanford University Press, 1996
- ARÊDES, Ana Elisa. A ‘experiência do jesuíta na aldeia’ na epistolografia de Antônio Vieira. *Cultura, Espaço & Memória*, CEM, n. 8, 2017, p. 325-337.
- ARMOGATHE, Jean-Robert. Irreverenter dicta: la oposición a Agustín en los jesuitas españoles (1644). *Criticón*, 111-112, p. 215-236.

- BOSI, Alfredo. Antônio Vieira, profeta e missionário: um estudo sobre a pseudometamorfose e contradição. *Estudos Avançados*, n. 23, vol. 65, 2009, p. 248-270.
- CALAFATE, Pedro. Introdução. In: VIEIRA, Antônio *Chave dos profetas* (Livro I), trad. Antônio Guimarães Pinto. *Obra Completa*, tomo III (Profética), volumes V (*A chave dos Profetas*), coord. e intr. de Pedro Calafate, Lisboa: Círculo de Leitores, 2013, p. 57-136.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril*. Bauru: Edusc, 2006.
- DE MARTINI, Marcus. História do futuro e profecia do passado: o pensamento profético do Padre Antônio Vieira face aos autores antigos e modernos. *Aletria*, n. especial, jan-dez., 2009, p. 149-162.
- DUSSEL, Dussel, E. 1492: O Encobrimento do Outro - A Origem do Mito da Modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.
- FRANCO, Eduardo. A ideia de Europa no pensamento estratégico de Vieira. *Historiae*. n. 6, v. 1, 2015. 167-185,
- FRANCO, José Eduardo Franco; REIS, Bruno Cardoso Reis. *Vieira na Literatura Anti-jesuítica*. Lisboa: Roma editora, 1997.
- FRANCO, José Eduardo. *O mito dos jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente século XVI a XX*, Lisboa: Gradiva, 2007.
- GAY, Jean-Pascal *Morales en conflit: Théologie et polémique au Grand Siècle (1640-1700)*. Paris: Éd. Du Cerf, 2011.
- GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- HANSEN, J. Aldolfo; PEREIRA, L. F.. Vieira e os estilos cultos: *ut theologia rhetorica*. Letras (UFSM), v. 43, 2011 p. 25-62.
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EdUERJ / Contraponto, 1999.
- LINS, Ivan. O Padre Antônio Vieira e a 'História das idéias no Brasil' do Professor Cruz Costa. *Revista de História*, V. 13, N. 27, 1957, p. 149-175.
- MARYKS, Robert Aleksander. *Saint Cicero and the Jesuits: The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism (Catholic Christendom, 1300-1700)*. Aldershot: Ashgate, 2008.
- MASI, Felice; MELISE, Roberto; SELLER, Fabio (org.). *Tra experientia ed experimentum*. Medioevo e modernità a confronto. Milão: Mimesis, 2023.
- MASSIMI, Marina. A 'experiência' em cartas dos jesuítas missionários no Brasil nas primeiras décadas do século XVI. *Antiguos jesuítas em Iberoamérica*, n. 1, vol.1, 2013, p. 92-111.
- MASSIMI, Marina. A função das imagens na elaboração da experiência em sermões de Antonio Vieira e suas matrizes conceituais". *MNEME – Revista de Humanidades*, n. 13, vol. 31, 2012, p. 22-33.
- MAYER, Letícia. *Rutas de incertidumbre*. Ideas alternativas sobre la génesis de la probabilidad, siglos XVI y XVII. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- MENDIOLA, Alfonso. Un nuevo reto a la interpretación de las crónicas de la conquista: historizar el concepto de experiencia. *Historia y grafía*, n. 20, p. 13-47.
- MIGNOLO, W., Eurocentrism and Coloniality: The Question of Totality of Knowledge". In: MIGNOLO, W.; WALSH, C.. *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham: Duke University, 2018.
- MOTA, Bento. *Altíssima ignorância: a ignorância invencível e os debates europeus e sul-americanos sobre a salvação dos indígenas brasileiros a partir de Antônio Vieira (1535-1719)*. 495 f. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social na Universidade de São Paulo. São Paulo: 2022.
- MOTA, Bento. O além dos que estão além-mar: o problema da salvação dos índios em Francisco Suárez. *Escritas do Tempo*, vol. 1, n. 3, 2020, p. 34-54.
- MOTTA, Franco. Jesuit Theology, Politics, and Identity: The Generalate of Acquaviva and the Years of Formation. In: FABRE, P. A. e RuraleF. (eds.). *The Acquaviva's Generalate (1581-1615) and the emergence of Modern Catholicism*. Boston: Institute of Jesuit Sources, 2017, p. 353-374.
- O'MALLEY, John. *The first Jesuits*. Massachusetts: Harvard University Press, 1993.

PACHECO, Paulo Roberto de Andrada. *Liberdade e indiferença: a 'experiência-modelo' jesuíta em cartas de jovens indipetendia espanhois dos séculos XVI e XVII*. 359 f. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação de Psicologia e educação da Universidade de São Paulo. Ribeirão Preto: 2004.

PÉCORA, Alcir. *Teatro do sacramento: a unidade teológica-retórica-política dos sermões de Antonio Vieira*. Campinas: Ed. Unicamp, 2010.

PINTO, Porfírio J. dos Santos. *Choupanas e palácios: a arquitetura teológica vieiriana*. 375f. Tese de doutorado apresentada à faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Lisboa: 2008.

RAI, E.. Ex meritisPraevisis: Predestination, Grace, and Free Will in intra-Jesuit Controversies (1587-1613). *Journal of Early Modern Christianity*, n. 7, vol. 1, 2020, p. 111-150,

SANTO, Arnaldo do Espírito, A Clavis prophetarum à luz das referências cronológicas intratextuais. In: Jorge Cândido de Oliveira Martins (org.) *Padre Antônio Vieira: Coloquio*, Braga: Universidade Católica Portuguesa, 2009, p. 35-49.

SILVANO, Peloso. *La Clavis Prophetarum di Antonio Vieira*. Storia, documentazioone e ricostruzione del testo sulla base del ms. 706 della biblioteca casanatense di Roma. Roma: Serre Città, 2009.

TALAVÁN, Luque. *Un universo de opiniones: la Literatura jurídica indiana*. Madri: ISIC, 2003.

TUTINO, Stefania. *Uncertainty in post-reformation Catholicism: a History of Probabilism*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

VALDEZ, Ana. *Historical interpretations of the Fifth Empire: The dynamics of Periodization from Daniel to Antônio Vieira*. Leiden: Brill, 2010.

MENDES, Margarida Viera e MARQUILHAS, Rita. A Quarta Mão: um Manuscrito de *Clavis Prophetarum* do Padre Antônio Vieira. *Confluências: Revista do Instituto de Língua portuguesa*, n. 9. Rio de Janeiro, 1995.

VIEIRA, Margarida Mendes. Chave dos profetas: a edição em curso. In: VIEIRA, Margarida Mendes (org). *Vieira escritor*. Lisboa, Cosmos, 1997, p. 31-39.

ZERON, Carlos. Da farsa à tragédia: a guerra de facções que pôs fim às esperanças de Antônio Vieira por um Quinto Império e transformou o modo de atuação dos jesuítas no Brasil. In: GALDEANO, Carla et alii (org.), *Bicentenário da Restauração da Companhia de Jesus (1814-2014)*, São Paulo: Loyola, 2014, p. 167-198.

ZILLER, Carlos Camenietzki; CAROLINO, Luís Miguel (org.). *Jesuítas: ensino e ciência. séc. XVI-XVIII*. Lisboa: Caleidoscópio, 2005.

Notas finais

¹ Carlo Antonio Casnedi (1643-1725), teólogo jesuíta e censor da Inquisição portuguesa, fez uma conhecida sinopse dos três livros de Antônio Vieira em 1712. Sobre o ponto em questão, ele destacou, a partir de Vieira, que “se os teólogos da Europa (que negam ser possível a ignorância de Deus e do Direito Natural totalmente invencível) praticassem com estes bárbaros, cederiam da sua opinião” (VIEIRA, 1953, p. 201).

² A *História do futuro* provavelmente começou a ser redigida na década de 1650', ao passo que a *Apologia das coisas profetizadas* e a *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício* na década de 1660', período em que Vieira foi preso pela Inquisição. A *História do futuro* recebeu sua primeira publicação em 1718, mas só recebeu uma edição completa através da edição de José Basselaard, em 1976. Já a *Apologia* e a *Defesa* foram editadas por Hernani Cidade e Antônio Sérgio, em 1951, mas depois foram reeditadas, respectivamente, por Adma Muhana e Arnaldo do Espírito Santo (1994), e por Paulo Borges (2014).

³ A primeira edição da última parte da *Clavis Prophetarum* foi feita por Margarida Mendes e Arnaldo do Espírito Santo (VIEIRA, 2000). Apenas em 2013, os três volumes da *Clavis Prophetarum* foram editados em conjunto por Eduardo Franco e Pedro Calafate (VIEIRA, 2013), contando com a tradução de Antônio Guimarães Pinto. O manuscrito original foi encontrado por Ana Valdez na Biblioteca Casanatense, em Roma. <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2022/05/pesquisadores-encontram-manuscrito-do-padre-antonio-vieira-perdido-ha-300-anos.shtml> e <https://www.publico.pt/2022/05/30/culturaipilon/noticia/manuscrito-original-padre-antonio-vieira-descoberto-roma-vai-editado-2008261>. Último acesso em 08/02/2024.

⁴ Esta interpretação de Antônio Vieira esteve profundamente associada ao pecado filosófico. Esta tese, proposta em princípio pelo jesuíta François Musnier, afirmava que todos os pecados que fossem cometidos por quem ignorava a Deus não poderiam pecar teologicamente, apenas filosoficamente. Apesar de ter sido condenada em 1690, esta tese continuou sendo amplamente debatida. Sobre o pecado filosófico e sua relação com Vieira, Mota, 2022.

⁵ Francisco Suárez aceitou o argumento segundo o qual era possível ignorar invencível a Deus em alguns casos e por algum tempo. No entanto, ele não poderia aceitar de nenhum modo que ignorassem a Lei natural. Uma de suas mais importantes leituras diante de Santo Tomás de Aquino era que ele acreditava que a Lei natural estava de tal maneira presente no homem que ele se confundia com a própria natureza humana. De maneira que ignorar a Lei natural, principalmente nos seus primeiros princípios, era sair da própria condição de ser humano. Para mais detalhes, MOTA, 2020.

⁶ “O pecado na ação vem do fato de que se afasta da retidão da razão, do mesmo modo a falsidade especulativa vem do fato de que se afasta a verdade da coisa” (AQUINO, 2001, Q. 73, a. 2, p. 327).

⁷ Conforme explicou Alfonso Mendiola (2003), o conceito de experiência no século XVI e XVII na linguagem filosófica teológica ibérica não se confundia com o a orientação “científica”, baseada na dimensão analítica e empírica, e para quem a linguagem reduz-se ao comunicativo. No âmbito da teológica católica, pelo contrário, ressalta-se o peso da retórica e da analogia, da Escritura, da moral e da providência divina. Além disso, Galileu Galileu e Francis Bacon referenciavam à ideia de experimento (*experimentum*), ausente no discurso jesuítico em geral, e de Vieira em específico (Masi, 2023).

⁸ A querela entre nominalistas e realistas se iniciou na Idade Média e se estendeu por todo o período moderno. Sinteticamente, entre outras diferenças doutrinárias, os *realistas* – em sua grande maioria tomistas – defendiam que os conceitos abstratos e universais representavam realidades concretas, ao passo que os nominalistas – em sua grande maioria, ligados ao filósofo Duns Scotto – advogavam que os conceitos universais eram apenas ideias e não estiveram ligadas ao real (Gilson, 2006, p. 375-384).

⁹ “Pirrônico” se refere ao filósofo Pirro de Élide (365-270 a. C.), fundador da escola cética. Por essa razão, é comum que “pirrônico” seja sinônimo de “cético”.

¹⁰ “combinando a Teologia daquela primeira proposição com a verdade historial da segunda e com a geografia certa de terceira, e sobretudo o conhecimento experimental de uma e outra”. VIEIRA, 2014, p. 547.

¹¹ Ainda que Agostinho e outros importantes teólogos da Patrística não fossem europeus, a crítica de Vieira também se dirigiu a eles. A meu ver, a extensão desta crítica não ocorreu por um “erro” de Vieira, mas pelo fato de terem escrito sem ter tido contato com a “experiência”, a qual, neste caso, se traduz pela presença da América, totalmente desconhecida pelos antigos.

¹² “Entre os vossos raciocínios e os nossos olhos há um grande abismo e talvez maior que o próprio oceano que se estende entre nós” (VIEIRA, 2000, p. 401).

Submetido em: 24/03/2024
Aceito em: 20/06/2024