

# A utopia jesuítica da conversão do homem todo e de todo o mundo: Os casos paradigmáticos de Vieira e de Antunes<sup>1</sup>

## The jesuitical utopia of converting all men and the whole world: The paradigmatic cases of Vieira and Antunes

JOSÉ EDUARDO FRANCO<sup>2</sup>

PAULA CARREIRA<sup>3</sup>

**Resumo:** A espiritualidade inaciana desenvolve-se tendo por meta interior o ideal de conversão integral do ser humano e por horizonte amplo a transformação de toda a humanidade à luz dos valores cristológicos. O movimento de conversão, entendido como um processo inacabado porque sujeito às vicissitudes erodentes do tempo, visa a construção do homem novo transfigurado em Cristo e orienta-se para a ação, ou seja, para a mudança das condições de vida da sociedade nas suas múltiplas dimensões que requerem aperfeiçoamento, conversão e transfiguração para dar lugar a um mundo melhor. A espiritualidade da ação de base inaciana transporta um ideal utópico que teve expressões no pensamento e ação de figuras históricas que traduziram este ideal adequando-o à linguagem do seu tempo e do seu contexto vital. O nosso artigo propõe-se analisar de que modo este ideário de conversão e ação global se refletiu na vida e obra de duas figuras da Companhia de Jesus em Portugal: Padre António Vieira (1608-1697) e Padre Manuel Antunes (1918-1985).

**Palavras-chaves:** Jesuítas; Conversão; Espiritualidade Inaciana; Utopia.

**Abstract:** Ignatian spirituality develops with the inner goal of achieving the integral conversion of the human being and with the broader horizon of transforming all humanity in the light of Christological values. The movement of conversion, understood as an unfinished process because it is subject to the eroding vicissitudes of time, aims at the construction of the new human being transfigured in Christ and is oriented toward action—that is, toward changing the living conditions of society in its multiple dimensions, which require improvement, conversion, and transfiguration in order to make way for a better world. The spirituality of action grounded in the Ignatian tradition carries a utopian ideal that found expression in the thought and action of historical figures who translated this ideal by adapting it to the language of their own time and life context. This article proposes to examine how this ideal of conversion and global action was reflected in the life and work of two figures of the Society of Jesus in Portugal: Father António Vieira (1608–1697) and Father Manuel Antunes (1918–1985).

**Keywords:** Jesuits; Conversion; Ignatian Spirituality; Utopia.

<sup>1</sup> Para efeitos de citação dos textos do Padre António Vieira e do Padre Manuel Antunes usaremos as edições atualizadas publicadas pelo Círculo de Leitores e pela Fundação Calouste Gulbenkian, respetivamente. Dado que se trata de edições criticamente anotadas, poderão ser aí consultados dados mais específicos sobre a data de pregação/publicação ou contextos históricos dos testemunhos selecionados que não sejam abordados no presente artigo.

<sup>2</sup> Centro de Estudos Globais, Universidade Aberta, Portugal. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5315-1182>.

<sup>3</sup> LE@D, Universidade Aberta, Portugal. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6370-4852>.

## **Conceitos de espiritualidade e santidade: da *fuga mundi* à *vita in mundo***

Quando estudamos a vida do Padre António Vieira (1608-1697) ou pensamos no que mais transparece na sua obra, julgamo-lo fundamentalmente como homem de ação, um missionário e um pregador que se empenhou apaixonadamente na transformação da sociedade do seu tempo, procurando influenciar os mais diversos sectores aonde chegava a sua palavra poderosa e as suas propostas ousadas.

Temos dificuldade em vê-lo como *vir spiritualis*, como um asceta, alguém que se entregou ao cuidado do espírito, fugindo do mundo, evitando sujar as mãos nas coisas temporais para se dedicar apenas ao aperfeiçoamento espiritual de si e dos que tinha a obrigação de cuidar como missionário, pregador, conselheiro, embaixador ou tão-só como amigo. Não o entendemos normalmente assim, pois estamos condicionados por uma imagem estática, que se tornou de algum modo estereotipada, do que deve ser um homem ou uma mulher com espiritualidade forte, à procura de uma vida mais perfeita em sentido religioso e cristão.<sup>4</sup>

Do mesmo modo, marcados por uma conceção restritiva de espiritualidade e, por associação semântica e consequência esperada, de san-

tidade, não se nos torna evidente imaginar Vieira como um homem espiritual ou até como um santo. Continua a não ser evidente conceder-lhe este estatuto, apesar de alguns admiradores o reivindicarem cada vez mais, hoje em dia, em virtude da crescente fama que tem recobrado a sua obra e a sua experiência aventurosa de missionário, tendo arriscado a vida em territórios inóspitos para evangelizar os ameríndios, e da sua ousada crítica social, demonstrada em relação ao trabalho escravo perante os senhores do açúcar e à corrupção e ao desmazelo político na cara e na casa de muitos poderosos do seu tempo (cf. Castro, 2008). Aparentemente mais próximo de um determinado tipo de ascetismo, encontramos o Padre Manuel Antunes (1918-1985), porém, mais devido a uma certa imagem também ela estereotipada daquilo que deve ser um intelectual empenhado do que por um efetivo afastamento da sociedade e cultura da sua época – algo, aliás, amplamente contrariado pela sua atividade docente, pelo impacto que teve da vida das pessoas com quem lidou ou privou e pela diversidade dos escritos que nos deixou.<sup>5</sup> Em ambos os casos, o perfil de homem espiritual assenta em ideias feitas e que não atendem à transformação que significou a revolução moderna da atividade missionária e, em particular, da Companhia de Jesus.

---

<sup>4</sup> Tenha-se em conta uma série muito considerável de dados novos, escritos inéditos, datações revistas e corrigidas e aspetos biobiográficos atualizados nos 30 volumes da *Obra Completa* de Vieira editados entre 2013 e 2014 em Lisboa pelo Círculo de Leitores.

<sup>5</sup> Vejam-se os vários testemunhos e entrevistas publicados em Franco e Rico, 2007.

O juízo mais corrente acerca do que é um homem espiritual ou de grande espiritualidade está muito marcado por um conceito de espiritualidade e santidade herdado da proposta do ideário monástico de vida contemplativa que esteve na base da emergência da vida consagrada no dealbar da Idade Média. O ideal monástico de vida perfeita institucionalizou, através das estruturas organizativas das ordens religiosas, a experiência de vivência radical da *sequela Christi* pelos Padres do Deserto, com o seu desígnio mobilizador da *fuga mundi* e a profissão dos conselhos evangélicos da Castidade, Pobreza e Obediência como recurso de substituição do testemunho extremo da entrega a Cristo pelo martírio (cf. Lamelas, 2014). Este movimento renovador e refontalizador da vida cristã consolidou-se como reação à massificação do cristianismo e ao acomodamento da experiência religiosa de sinal evangélico, na sequência do édito de Tolerância de Constantino e depois com a estatização do cristianismo e a assunção desta antiga «seita» perseguida como religião oficial do milenar e pagão Império Romano.

O ideal de santidade, de vida espiritual perfeita, consubstanciava-se no modelo de vida religiosa monástica durante a Idade Média, sacralizando o estado de vida regular que, mais tarde, o direito canónico, no seu Código de 1917, consagrará com a definição de «Estados

de perfeição» na Igreja. O mundo, a sociedade e os seus assuntos temporais eram entendidos como um grande obstáculo, uma intransponível distração, um perigo imenso para uma vida de procura de uma maior intimidade com Deus e para alcançar o ideal de santidade, onde preponderasse o recolhimento, a oração e a não dispersão da mente e do espírito pelos empenhos humanos, especialmente o que envolvia interesses, afetos, negócios políticos e económicos, entre outros.

A noção de santidade como o abandono total em Deus, desafetando os consagrados do compromisso com as preocupações da vida em sociedade, tornou-se a imagem cristalizada e mesmo estereotipada do que deveria ser um santo e o detentor de uma grande espiritualidade.<sup>6</sup> Funda-se assim um entendimento da vida espiritual como o resultado da ascese e a repressão da dimensão carnal, como método àquela inerente, para garantir o distanciamento da esfera espiritual da temporal ou material. Esta visão da espiritualidade no quadro da história da experiência cristã correu o risco, em alguns casos, de fomentar uma atitude de alheamento da primeira esfera em relação à segunda e descomprometimento na intervenção e transformação na história humana.

Esta é, com efeito, uma visão da espiritualidade que teve o seu tempo e continua a ter o seu lugar na Igreja como antecipação *hic*

<sup>6</sup> Sobre os conceitos de espiritualidade, veja-se o longo verbete de Dupuy, 1990: 1142-1174.

*et nunc* das realidades eternas que hão de vir. Contudo, a monolitização deste modelo acabou por se tornar insuficiente à medida que o mundo se foi transformando no desguar da Idade Média para a modernidade. Por seu lado, o extremismo professado por alguns em relação à defesa deste modelo como único conheceu o seu excesso com o fomento de espiritualidades desencarnadas que, de algum modo, não estavam em linha com a mais eloquente experiência de Cristo, que sendo de «condição divina» quis «fazer-se homem e em tudo igual aos homens» (Fl 2,6-7).

O primeiro modelo de organização monástica medieval começa a sofrer alterações profundas, ainda no coração da Idade Média, em nome de apelos reformistas e de adaptação à mudança social. Assiste-se a um verdadeiro *volte-face* do ponto de vista práxico com a metamorfose da tradição monástica operada a partir do século XIII pelas ordens mendicantes e, séculos depois, com a emergência de ordens e congregações vocacionadas fundamentalmente para a ação evangelizadora na modernidade; aliás, levando mais longe a reforma que representou no século XIII a experiência mendicante, com especial realce naquela época para os Franciscanos e Dominicanos.

## Revolução moderna da ideia de consagração religiosa

Mas a ordem que viria a representar, de forma mais emblemática, na modernidade esta transformação do ideal monástico e da forma de entender a vivência da consagração radical cristã seria a Companhia de Jesus e a espiritualidade inaciana inspirada pelo seu fundador e consubstanciada nos seus *Exercícios espirituais* e *Constituições*, onde todas as faculdades humanas, razão, coração/emoções e imaginação devem ser transfiguradas e reorientadas através da contemplação dos mistérios divinos. Aqui o trabalho da memória é fundamental. Se «para recordar é preciso imaginar» (Didi-Huberman, 2012: 49), o progresso espiritual passa necessariamente por um exercício contínuo da memória e imaginação através da prática constante de rememoração dos mistérios cristãos, das ações paradigmáticas de Deus feito Homem e da sua atualização no tempo presente pela capacidade de realização dos seus modernos apóstolos (cf. Jurado *et al.*, 2001).

Não podemos entender Vieira do ponto de vista da sua espiritualidade e de outros pontos de vista sem conhecermos o caldo espiritual em que foi gerado nos Jesuítas. Ele de algum modo, entendemos nós, é uma das expressões mais representativas da nossa história do que é um consagrado jesuíta, procurando viver radicalmente o Evangelho, o encontro com Deus e a sua glorificação, de forma profundamente empenhada

na transformação do mundo. Este é o ponto de chegada dos *Exercícios* inacianos que orientam o jesuíta para a contemplação amorosa do mundo, compreendendo os seus problemas e as suas potencialidades em ordem à sua reorientação para Deus (cf. Lowney, 2006: 119).

A Ordem de Santo Inácio inverte uma certa postura religiosa medieval do medo do mundo, expresso no ideal de *fuga mundi*, pautada pela desconfiança e evitando os assuntos temporais e materiais. Os Jesuítas defendem um regresso ao grande «teatro do mundo», para melhor transformá-lo por dentro. Orientam os seus membros para agir no coração da história sem perder o sentido e a coerência fundamental da consagração religiosa assente nos votos, antes tomando este compromisso radical como pilar de segurança para o consagrado permanecer íntegro nesse embate de frente com o mundo, misturando-se nos liames amiúde ínviros das relações sociais que edificam a sociedade dos homens. Neste sentido, interpreta Eduardo Lourenço o significado da mudança histórica operada pela Companhia de Jesus no modo de entender e viver a Vida Religiosa Consagrada:

O seu estatuto, a sua estratégia, o alvo de uma ação que é menos a de «preservar-se do mundo que ir ao seu encontro para o converter em reino de Deus», que era de essência contemplativa, mas a sua originalidade era outra. Com a Companhia não se trata apenas de uma comunidade

ao serviço de uma ordem como reflexo do ideal de vida de Deus segundo o modo – Jesus Cristo [...] –, mas de um serviço militante no meio do mundo e contra um mundo como campo de batalha, onde a antiga presença de Deus se obscurecerá. (Lourenço, 2014: 44)

A espiritualidade dos Jesuítas é uma espiritualidade comprometida com o fito da conversão das culturas e das mentalidades, acreditando nas potencialidades dos homens e dos meios temporais, à luz de uma antropologia otimista contrária ao pessimismo antropológico e ao negativismo cosmológico professado por outras correntes coevas, como o jansenismo ou o pietismo calvinista e luterano, para realizar e «forçar» essa idealizada transformação da história (cf. Calafate, 2009: 127 e ss.). Assim, os Jesuítas são responsáveis por contribuir para uma revolução da teologia espiritual que a Igreja acabará, apesar de algumas hesitações, avanços e recuos, por assumir plenamente na noção contemporânea de espiritualidade, bem tematizada pelo teólogo Hans von Balthasar, que assim a define:

Esta atitude fundante (*Grundhaltung*), prática e existencial, que é a consequência e a expressão da conceção de que um homem se faz da sua existência religiosa – ou mais geralmente do seu compromisso e empenhamento ético: uma determinação ativa e regular da sua vida a partir das suas intuições objetivas e das suas decisões últimas. (Balthasar, 1967: 247)

## Vieira, paradigma da espiritualidade da mundaneidade

O Padre António Vieira é uma das figuras da Companhia de Jesus que encarna na sua vida este novo ideal de religioso consagrado num Portugal em crise e num século em profunda mutação ideológica a nível europeu. Vieira cultiva, no século do Barroco, da missão, mas também das grandes fraturas político-religiosas no velho continente europeu, uma espiritualidade da «mundaneidade», vivida e testada ao assumir os papéis tão diferentes que lhe foram confiados na esfera da Companhia de Jesus, da globalização da Igreja Católica e ao serviço do projeto político do Reino de Portugal, na sequência da Restauração da Independência face a Espanha.

Para compreendermos a espiritualidade de Vieira temos necessariamente de acompanhar os grandes marcos da sua biografia e a observação da sua coerência com as opções fundamentais de vida, de ação e de reflexão, através da sua palavra dita e escrita, sobre os princípios estruturantes de uma existência fundada nos valores e nos grandes temas humanos, religiosos e espirituais da herança cristã.

Desde logo, importa considerar que o jovem António Vieira, estando já na Baía, decide ingressar na Ordem de Santo Inácio e, depois de professar como religioso (1625), foi movido pelos *exempla* dos «grandes varões», «santos» e «missionários», em particular os da Companhia, que edificaram a universalidade da Igreja na modernidade e, de forma particular,

a nova cristandade nas Américas. É, pois, movido pelo «fogo ardente» do ideal missionário orientado para a evangelização das tribos ameríndias, que o faz consagrar-se e fazer um voto especial *in secreto* de entrega ao trabalho de conversão dos nativos brasileiros à religião de Cristo (cf. Barros, 1746: 10).

Viveu com entusiástica entrega a este ideal nos anos de tirocínio para o sacerdócio, aprendendo as línguas nativas e saindo do colégio para ensaiar experiências de missão. O fogo deste ideal de juventude nunca se apagará até ao fim dos seus dias, mesmo quando foi conduzido a outras missões. Arriscou a vida na sua ação pendularmente passada entre Portugal e o Brasil, entre os inóspitos territórios da selva e dos sertões brasileiros e os palácios confortáveis da corte portuguesa e de algumas outras grandes cortes europeias. Na sua rica correspondência testemunha em diversas cartas a vida de entrega ao trabalho missionário em condições que exigiam abnegação e austeridade (cf. Saraiva, 1996).

Como missionário e superior de comunidades de missionários e, já no fim da sua longa carreira, como visitador-geral das Missões do Brasil, ensinou com a vida e com a palavra o quanto é preciso de esforço heroico, vivendo com o mínimo, para anunciar o evangelho nos meios mais agrestes das selvas brasileiras. Assim se edificaram as missões da Companhia. Uma existência em condições de extrema carência requer ascese e renúncia às comodidades em meios hostis, mas é isso que

fez a epopeia missionária dos Jesuítas. Escreve assim Vieira numa das suas cartas missionárias ao Superior Maior, a 14 de novembro de 1652, dando conta das condições extremas do trabalho de evangelização *ad gentes*: «Um punhado de farinha e um caranguejo nunca nos pode faltar no Brasil, e, enquanto lá houver algodão e tujucos, também não nos faltará de que fazer uma roupeta da Companhia» (Vieira, 2013b: 58).

Os alicerces da sua espiritualidade foram temperados no caldo dos *Exercícios espirituais* de Santo Inácio e no próprio exemplo do fundador da Companhia de Jesus, cognominado, num sermão que lhe dedicou, o «gigante de fogo», e retratando-o como sendo a reunião das virtudes de todos os santos, portanto, o santo mais completo (Vieira, 2014b: 485 e ss.; cf. Rodrigues, 1997). Francisco Xavier foi o outro santo jesuíta que tomou como modelo, a quem dedicou um volume inteiro de sermões, cuja vida conta ao modo de heterônimo da sua (Vieira, 2014c; cf. Garcia, 1997). Vieira bebeu a formação espiritual na corrente de renovação da espiritualidade moderna de acento cristológico fomentada a partir da *Imitatio Christi* de Thomas Kempis, acrescentada pela *Imitatio Sanctorum*, cuja leitura e meditação estiveram na base da conversão do oficial militar que viria a ser o fundador dos Jesuítas (Urbano, 2009: 27 e ss.).

A meditação de raiz cristológica, proporcionada pelo primeiro manual moderno de «ini-

ciação espiritual do Ocidente» que são os *Exercícios* de Inácio de Loyola (Didier, 1999: 1174), é orientada, na segunda semana, para a contemplação do chamamento do Rei temporal que conduz ao seguimento e contemplação do Rei Eterno. A meditação é precedida da «meditação das duas Bandeiras», que são o «estandarte da cruz e a bandeira do Rei Eterno». Estas meditações espirituais consumavam-se na meditação sobre a consciência de «eleição» por Jesus para entregar-se ao serviço da *consumação do Reino de Cristo na Terra*, orientando toda a vida para um sentido e uma ação militante em favor desta missão fundamental e fundante (Loyola, 1983: 91 e ss.).

A espiritualidade vieirina é, pois, essencialmente cristológica e orientada para a ação, na melhor tradição da Companhia de Jesus, ordem moderna que aliviou os protocolos demasiados rígidos das ordens religiosas medievais (obrigação do coro, da atuação em comunidade, do uso de hábito, etc.), em ordem a alcançar a maior eficácia na missão evangeliadora, adaptando maneiras e métodos às diferentes sociedades, culturas e mentalidades onde o nome de Cristo deveria fazer-se ouvir.

Vieira professa, com a sua vida e palavra mobilizadora, uma ontologia da ação que sintetiza neste axioma: «Nós somos o que fazemos». Explana este seu ideário de forma lapidar no sermão das exéquias do seu padrinho conde de Unhão, que brota da expressão da espiritualidade inaciana orientada para uma en-

trega à transformação do mundo que dá sentido à vida toda:

[...] nem todos os anos, que se passam, se vivem: uma coisa contar os anos, outra vivê-los; uma coisa viver, outra durar. Também os cadáveres debaixo da terra; também os ossos nas sepulturas acompanham os cursos dos tempos, e ninguém dirá que vivem. As nossas ações são os nossos dias: por eles se contam os anos, por eles se mede a vida: enquanto obramos racionalmente, vivemos; o demais tempo duramos. (Vieira, 2013d: 182)

De algum modo, esta passagem ressuma do fundo espiritual que modela o humanismo cristão moderno de marca jesuíta, como bem caracteriza Manuel Antunes:

É nesta proliferação de formas, de atividades, de iniciativas de toda a ordem que se tem revelado o humanismo da Companhia de Jesus. Um humanismo histórico que recusa limitar-se a um campo exclusivo de ação; um humanismo de inserção no mundo, para a transformação desse mesmo mundo, com todos os riscos que tal atividade comporta. (Antunes, 2007: 204)

### **Conversão universal e utopia na aurora da globalização**

O processo moderno de conhecimento do mundo à escala planetária, possibilitado pelas grandes viagens marítimas intercontinentais promovidas através das monarquias católicas ibéricas, vai colocar no centro das prioridades

religiosas da cristandade europeia o primigénio projeto da difusão universal do Evangelho de Cristo. Nos séculos XV, XVI e XVII emerge, no curso longo da história da humanidade, o que podemos designar por aurora da globalização, com emergente percepção do planeta Terra em toda a sua redondeza, riqueza humana e natural, que foi proporcionada pelos contactos intercivilizacionais. Com este processo de «descompartimentação do mundo», de um século para o outro estabelecem-se redes comerciais e erigem-se os impérios europeus modernos à escala global. Perante a Europa, revela-se uma diversidade de povos, línguas, culturas e religiões até então desconhecidos no seu conjunto. O mundo globaliza-se com o conhecimento da humanidade total, marcada por uma cada vez mais cartografada unidade de diversidades antropológicas.

O Padre António Vieira, como pensador que é desta nova fase da história humana, a nível global, reflete sobre a importância e as possibilidades que esta abriu para a relação entre os povos e sobre a relevância de quem protagonizou esta conquista histórica com impacto mundial. As viagens de descobrimento dos caminhos dos mares pelos portugueses (e espanhóis) realizaram, na perspetiva teológica de Vieira, uma «nova criação», pois «estava todo o Novo Mundo em trevas, e às escuras, porque não era conhecido. Tudo o que ali havia, sendo tanto, era como se não fosse nada, porque assim se cuidava, e tinha por fábula» (Vieira, 2013c: 358). De algum modo, o maior feito

dos portugueses, como Vieira o caracteriza em vários momentos da sua pregação e da sua obra escrita, foi terem realizado uma epopeia gnosiológica, uma epopeia de luz, abrindo os caminhos para que os povos passassem a conhecer-se entre si.<sup>7</sup>

Neste quadro, o projeto de levar a mensagem de Cristo a todos os povos apresenta-se como um horizonte de possibilidade, nunca antes tão plausível, para dar pleno cumprimento ao mandato globalizante de Jesus Cristo: «Ide pelo mundo inteiro e anunciai a Boa Nova a toda a criatura» (Mc 16, 15). O cristianismo tinha, pois, na sua matriz evangélica uma vocação universalista, que, na Época Moderna, encontra os caminhos auspiciosos para a sua concretização. Importa aqui lembrar que, no dealbar da modernidade, ainda se acreditava que teria havido uma primitiva evangelização universal com o trabalho dos apóstolos enviados aos quatro cantos do mundo para cumprir o mando de Cristo e realizar a primeira semeadura do Evangelho. Este mito de uma proto-universalização do cristianismo transparece no pensamento missiológico de Vieira ainda que com uma questionada convicção que coloca em equação em algumas passagens da sua obra. Essas sementes desse primeiro anúncio global da mensagem evangélica teriam deixado vestígios que os missionários deveriam saber reconhecer na pais-

sagem física e cultural dos povos dos vários continentes onde se procurava implantar plenamente a fé cristã. Via-se nesse primordial abrir de caminhos ao Evangelho no tempo da Igreja primitiva – que, por vicissitudes várias (os classificados «dilúvios da impiedade»), não pôde então fazer vingar o cristianismo em todo o mundo – um ponto de partida estimulante para os continuadores modernos desse esforço, então com meios mais eficazes e num tempo considerado mais favorável para a concretização do desígnio universal que orientava a ação missionária cristã. Entre outras, esta passagem da obra profética de Vieira dá conta deste debate e da convicção de alguns autores relativa à projeção primitiva do Evangelho em todo o planeta:

Salmeirão, entregando-se inteiramente a defender São Paulo da injustiça de certos que se atreveram a argui-lo como se tivesse desfigurado o texto de Davi, mal dá a perceber o que pensa sobre este ponto da nossa questão. Finalmente, a *Lapide*, para além do que dizem os outros, acrescenta que, pelo que escrevem Trigáucio e Nóbrega, existem claros indícios da pregação apostólica de São Tomé entre os chineses e os americanos. E é certo que sou testemunha ocular e ainda hoje se conservam junto ao litoral do mar da Baía, gravadas em duríssimo penedo, as marcas de dois pés humanos, que é tradição constante entre os indígenas que foram deixadas pelo mesmo apóstolo ao partir destas costas para a Índia

---

<sup>7</sup> Para consultar estudos recentes sobre Vieira e o seu pensamento, ver Franco e Pereira, 2020.

mais distante, cruzando a pé todo o mar. Mas que tem isto a ver com a grandeza da profecia de Davi? Que monta que a voz dos apóstolos tenha sido escutada nesta ou naquela região, e não na Terra inteira, se «por toda a Terra saiu a sua mensagem»? Que importa que neste ou naquele litoral se conservam as suas mudas pegadas, e não em «todos os limites da Terra, se as suas palavras saíram até aos limites da redondeza da Terra»? Em desconto, ou antes, para glória dos intérpretes das Sagradas Escrituras, parece-me neste caso ouvir Deus dizer o seguinte no profeta Daniel: «Põe o selo no livro até ao tempo determinado; muitos o passarão pelos olhos e a ciência se multiplicará» (Dn 12, 4). (Vieira, 2013a: 386)

Muitos missionários modernos enviados da Europa para empreender o esforço de conversão do mundo, um contingente multissecular de que foi parte integrante o empreendedor Vieira, iam de facto instruídos por um horizonte de compreensão do mundo a evangelizar que tinha presente essa convicção de ter havido uma primitiva evangelização universal que se perdera em boa parte e de que só restavam vestígios arqueológicos. Alguns missionários procuraram realizar um trabalho de identificação desses vestígios míticos, que tentaram recolher para fundamentar esse imaginário mítico, incluindo, como estratégia de legitimação, o seu trabalho missionário na continuidade da ação apostólica dos primeiros discípulos de Jesus. Os mais longínquos campos ermos da evangelização *ad gentes* – que afinal não eram tão ermos, se-

gundo esta perspetiva hermenêutica missionária – teriam sido já lavrados primigeniamente por algum dos 12 apóstolos. Cumpria aos missionários modernos saber verificar os sinais deste primeiríssimo trabalho apostólico e completá-lo, dando pleno cumprimento às profecias bíblicas que haviam antecipado as realizações modernas globais, como se observava, de forma espantosa, no Extremo Oriente, junto dos povos da China e do Japão, onde a Companhia de Jesus era apresentada como a grande protagonista:

São Cirilo, São Jerónimo, Procópio e Teodoreto entendem este texto da conversão das gentilidades, que Deus havia de converter por meio da pregação do Evangelho, mas não nos disseram que gentes fossem ou houvessem de ser, porque as não conheciam; porém os doutores modernos nos dizem quais elas são. O Padre Cornélio, depois do Reverendíssimo Cláudio Aquaviva, Geral de sua Religião, diz assim: *Haec etiam hodie in Japone, Brasilia, China, aliisque Indiarum provinciis impleri magna laetitia conspicimus*: «que se cumpriu e está cumprindo esta profecia no Japão, no Brasil, na China». (Vieira, 2014a: 194)

A tese histórico-teológica de ter havido uma primeira disseminação planetária da mensagem cristã cumprida pelos apóstolos era entendida como fermento na massa que daria frutos plenos séculos depois. Esta ideia está patente em passos da obra de Vieira, como a significativa referência a uma parábola profética

bem elucidativa quanto às etapas históricas da difusão evangélica a todo o orbe habitado:

Ora, na parábola da mulher que escondia o fermento em três medidas de farinha, até que todo ele ficasse levedado, representa-se, com uma comparação decerto que humilde, mas muitíssimo ajustada, a história inteira da Igreja e todo o desenvolvimento e frutos do Evangelho. É que a mulher é a Igreja; as três medidas de farinha, a Europa, a África e a Ásia, as três únicas partes de que naquele tempo constava o mundo; o fermento, o Evangelho e a sua pregação, e a totalidade da massa fermentada de farinha, a conversão e transformação do mundo inteiro. «É que», escreve Teófilacto, «ainda que o fermento seja tão pouco, transforma em si toda a farinha, assim como vós, ó apóstolos, haveis de transformar o mundo inteiro, ainda que sejais poucos».

(Vieira, 2013a: 480)

Na perspetiva da economia da salvação que estrutura uma hermenêutica providencialista do devir histórico, tudo isto fazia sentido na medida em que a história seguia o seu curso numa combinação de luzes e sombras. Cada tempo, cada época histórica revelaria, nos diferentes modos da concretização progressiva, o plano de Deus para a história humana.

A chamada grande empresa da conversão à escala global vai empenhar a Igreja Católica e as suas ordens missionárias, que recebem no Concílio de Trento um impulso programático para este efeito a partir da segunda metade do século XVI; mas envolve igualmente os

estados confessionais católicos e, mais tarde, alguns países protestantes, que aceitaram assumir esta tarefa religiosa também como política e financiar os projetos conducentes ao esforço de globalização do cristianismo. Ao mesmo tempo, este escopo torna-se uma motivação legitimadora para o esforço de expansão imperial no quadro do processo de estabelecimento das emergentes potências europeias em territórios de vários continentes. Fé, comércio e novos regimes de domínio imperial a nível global imbricam-se num mesmo projeto de expansão intercontinental, nem sempre sendo fácil destrinçá-los, pois, muitas vezes, potenciam-se mutuamente. Por seu lado, o ideário de evangelização e conversão universal também se torna motor da globalização do conhecimento do mundo todo.

É neste contexto que emerge uma preocupação fundamental e decisiva que subjaz ao projeto de pregação da doutrina de Cristo em todos os continentes: como realizar a conversão de povos tão diferentes entre si ao cristianismo? Por um lado, não deixaram de aparecer vozes mais otimistas que anunciavam, em tom profético, a conversão universal de toda a humanidade à Igreja de Cristo e, com tal realização, sonhada há tantos séculos, a iminência dos tempos escatológicos com a chegada da parusia, ou seja, a última vinda do Salvador para julgar os vivos e os mortos, encerrar a história e abrir as portas definitivas para preencher todas as coisas com o não tempo da eternidade. Por outro, com o

passar dos anos e o atrasar dos processos de evangelização global devido a uma série de obstáculos e dificuldades, outras vozes começaram a repensar o modo como este processo poderia realizar-se de forma plena, contando menos com o esforço humano.

Todas estas correntes estavam marcadas pela preocupação teológica de procurar traçar um cronograma plausível para o horizonte esperado de plenificação da História, que, na perspetiva da teologia da história cristã, só poderia realizar-se com a adesão global de todos os povos ao cristianismo. Neste horizonte de perscrutação futura desta realização, considerada indispensável, desenvolve-se a conceção daquilo que podemos chamar as utopias modernas de conversão universal. Consoante os quadrantes confessionais cristãos – ou também na perspetiva de uma religião universalista como era a islâmica, que concorria, para este efeito, com a religião cristã –, a conversão universal passava pela adesão de toda a humanidade aos princípios e práticas definidos e pressupostos por cada uma das prismáticas visões da plenificação teleológica da história. Esses projetos de conversão global eram vistos como a solução para os problemas das sociedades contemporâneas, percecionadas como estando a padecer de crises graves a vários níveis. Neste sentido, alguns destes projetos modernos de conversão universal ganham um carácter utópico no seio das correntes teológico-filosóficas em que se inscrevem. A cultura ocidental acentua, na

modernidade, dois movimentos filosóficos de aperfeiçoamento que se imbricam no desenvolvimento da ideia de progresso, tendo como horizonte uma visão de «terra prometida» que se quer atingir: por regresso às origens, a um paraíso perdido, ou por palingenesia da História, com a construção de um tempo perfeito na Terra.

Enquadrado neste contexto, Vieira desenvolve convictamente o projeto utópico e universalista do V Império, alicerçado em leituras proféticas que refletem o seu engenho e envergadura intelectual. Alcançada a conversão de todos os povos da humanidade, sem os uniformizar culturalmente, orientando-os para o horizonte da fé de Cristo e salvaguardando diversos modos de estar social e politicamente, numa concórdia das diferenças, Vieira considera então que estarão reunidas as condições materiais e espirituais para a instauração plena do regime quinto-imperialista em toda a Terra por um tempo longo de 1000 anos. Este período corresponde à sétima idade, o grande sábado, de que o sétimo dia da Criação, em que Deus descansou, seria metáfora, conforme planifica argumentativamente na sua inacabada *História do futuro*, que depois desenvolverá extensamente n'A chave dos profetas (Vieira, 2014a: 574 e ss.).

Vieira carreia, ao longo dos seus escritos proféticos, uma parafernália argumentativa para fundamentar a sua visão teleológica de um futuro feliz que constituirá o último estádio da História, atualizando e acomodando, em favor

da liderança portuguesa, essa maravilhosa assunção de uma idade de paz, concórdia e fé sobre a Terra, numa espécie de recuperação do paraíso perdido, em que a humanidade viverá em ecologia total, ou seja, em harmonia consigo mesma, com a natureza e com Deus. Como define Vieira, o V Império, «não só enquanto espiritual, senão ainda enquanto temporal, se ordena ao fim último e sobrenatural da bem-aventurança [...] nisto se distingue dos reinos meramente políticos e humanos porque estes têm por fim a conservação e felicidade da terra, e o de Cristo e dos cristãos a do Céu» (Vieira, 2014a: 479).

Será, enquanto modo político de governo, um império – governado temporalmente por Portugal e espiritualmente pelo Papa Angélico de Roma – de concórdia e amor e não de dominação e submissão, cumprindo uma aspiração universal presente em todas as civilizações humanas. A visão do V Império, na análise de Vasco Pulido Valente, não pode ser esclarecida apenas pelo conhecimento de que as épocas de miséria e de instabilidade costumam inspirar teorias de retribuição temporal da virtude:

O profetismo de António Vieira resulta de tudo isso, da tradição formada durante o domínio espanhol e mais da circunstância decisiva de que, considerando-se a missão o conteúdo real da História, Portugal – aos olhos de um observador contemporâneo – havia desempenhado e continuava a desempenhar no mundo uma ação de valor dramático. (Valente, 1980: 215)

De muitos modos, Vieira espelha na construção do edifício argumentativo do seu projeto utópico do V Império as preocupações, as dificuldades e as soluções metodológicas observadas na empresa missionária em curso de conversão de povos das mais diversas geografias do planeta Terra no seu tempo, nomeadamente com o grande protagonismo e investimento da sua Companhia de Jesus no projeto de conversão universalizante. O V Império, pensado pela via utópica, seria a grande solução para resolver as aporias, os obstáculos intransponíveis para a concretização desse «sonho divino» da reunião de todos os povos na fé em Cristo, compaginando-o com a realização do sonho mais humano da paz universal, que parecia muito longe de ser alcançada no seu tempo. Em suma, a conversão universal seria a condição necessária para essa profetizada e desejada «revolução» universal que concretizaria os sonhos humanos de um mundo justo e fraterno.

## **Projeto de Educação do homem todo segundo Padre Manuel Antunes**

Paradigma-espelho do Padre António Vieira é o caso do Padre Manuel Antunes. Perfilhando plenamente a espiritualidade inaciana da ação que Vieira já tinha testemunhado através de todo um percurso de vida e entrega à missão que abraçou, o Padre Manuel Antunes é um homem no seu tempo e à frente dele – é-o no seu tempo, porque não vive alheado das grandes angústias e das grandes esperanças

que marcaram a história da sua época; é-o à frente, porque, apartando-se de análises superficiais e imediatistas dos grandes problemas que inquietavam o mundo, consegue perscrutar caminhos prospetivos distintos, por vezes com uma acuidade impressionante, o que garante a vitalidade atual dos seus escritos.

Considerado uma das figuras maiores da intelectualidade portuguesa do século XX, foi a docência na Faculdade de Letras de Lisboa como professor de Cultura Clássica e de Filosofia que lhe granjeou fama de mestre excepcional, passando a ser admirado com notável unanimidade pelas várias gerações de alunos (cerca de 17 mil) que passaram pelas suas aulas. Além de ter ficado na memória dos que o conheceram como uma espécie de mito do pedagogo, aquele que foi capaz de associar de forma perfeita a teoria à prática e o ensino à vida, Manuel Antunes produziu também um conjunto de textos de reflexão pedagógica. Em 2005, foi promovida uma homenagem nacional na comemoração dos 20 anos da sua morte que culminou com a realização do «Congresso Internacional Padre Manuel Antunes – Interfaces da Cultura Portuguesa e Europeia», nos dias 15, 16 e 17 de dezembro, em Lisboa e na Sertã, dedicado ao estudo da sua vida e pensamento e com a edição crítica dos primeiros volumes da sua obra completa, reunindo um deles os seus textos sobre *Paideia: Educação e sociedade*.

Exercendo o seu múnus intelectual e pedagógico, Manuel Antunes reflete, com especial incidência nos anos 60 e 70 do século XX, sobre os grandes problemas, desafios e novos modelos antropológicos e sociais emergentes da sociedade pós-industrial e da emergente sociedade de informação. Os valores e contra-valores, os novos ideais que povoam a juventude e lhe configuram um determinado horizonte de futuro, as aspirações e inquietações do homem contemporâneo, a emergência do ligeiro modelo do homem *light* a que chama portuguesemente de «homem-espuma» são problematizados por este pedagogo atento e preocupado com as derivas da sociedade hodierna.

Manuel Antunes não fica somente pelo questionamento, mas propõe um novo paradigma sociocultural assente num projeto de educação totalizante de raiz personalista e na formação de um novo modelo de homem: o *homo misericors* que possa suplantar ao *homo mechanicus* da automatizada e serializada era industrial e tecnológica.

Bem à maneira clássica, Manuel Antunes pensa a questão da educação na sua relação intrínseca com a cultura e a sociedade. Pretende estabelecer as balizas de uma autêntica *Paideia*, em que o projeto educativo pressuponha um projeto de cultura, um projeto de homem e de sociedade a construir. Considera altamente deficitários e até perigosos os projetos de educação como mera instrução, que apenas visem a transmissão de uma *techne*.

A educação permanente é aquela que concerne o «homem todo e todo o homem».

O homem todo: da matriz ao túmulo e em todas as dimensões da sua personalidade realmente humana desde o físico ao mental e englobando o afectivo, o profissional (ou técnico), o científico, o estético, o moral e o religioso. O homem todo é aquele a quem assiste a capacidade de se relacionar com o todo, o único ser da natureza dotado de tal capacidade. O homem todo é um ser a quem foi aberta a possibilidade de apreender o todo, de visar o todo, de «intencionar» o todo, de «sentir» o todo, de ter horizontes tão largos como o próprio universo e tão profundos como o próprio Infinito. (Antunes, 2008a: 110-111)

O que, pois, importa garantir é a conceção de um plano de formação/construção global da pessoa humana, que o autor da obra *Paideia*, Werner Jäger, traduz pelo conceito de *Bildung*, claro está, no quadro de uma «cultura», entendida, à maneira grega, como «a totalidade da sua obra criadora» de um povo.<sup>8</sup> Neste sentido, o Padre Manuel Antunes declarou numa espécie de manifesto fundante daquilo que entendia ser o horizonte de exigência e meta de um projeto educativo global:

Uma educação ou é total ou simplesmente não é. Uma educação ou tem em conta todas

as aspirações do homem ou não passa de um logro. Pretender construir uma «ciência» da educação sem que nela influa, para nada, nem a moral nem a metafísica é edificar sobre a areia. É o todo do homem que está em causa e não apenas a inteligência. E esse todo, como diz Blondel, joga-se na acção que é o centro da vida. (Antunes, 2008d: 175)

Atento aos dinamismos da cultura internacional (a *Brotéria* e a sua riquíssima biblioteca eram uma espécie de placa giratória de circulação, atualização e divulgação de saber, basta ter em conta o elevado número de revistas internacionais assinadas e permutadas e os livros recebidos e recenseados pelos redatores deste periódico), e como analista sagaz da evolução vertiginosa da sociedade, publica reflexões muito lúcidas e até visionárias que anteciparam tendências e a afirmação de problemas que então ainda mal emergiam em Portugal. Basta ler os seus artigos de fina análise psicossociológica sobre o perfil da juventude dos anos 60, sobre a crise de autoridade, sobre a alienação, sobre a informação/deforação, sobre a violência, sobre os radicais e convencionais, sobre sexo e consumo, etc., para depararmos com um desenho em relevo do quadro mental e cultural daquela que veio a ser chamada a sociedade pós-moderna. Além

---

<sup>8</sup> Cf. Werner, 1989. Citamos esta tradução publicada pela casa editora da Universidade de Brasília pelo significado especial dela ter sido melhorada com sugestões do Padre Antunes, conforme agradece o tradutor Artur M. Parreira logo à entrada desta edição em Língua Portuguesa: «[...] ao Reverendo Dr. Pe. Manuel Antunes, ilustre Professor [...] da Faculdade de Letras de Lisboa, deixo o meu reconhecimento pela gentileza da suas sugestões e bom acolhimento dispensado aos problemas que se me depararam» (p. 6)

destes textos emblemáticos, gostaríamos de pôr aqui em destaque um outro texto brevíssimo intitulado «O homem-espuma», que enuncia e antecipa pistas de análise configuradas mais tarde nas noções do pós-moderno *homem light*, da *mentalidade psi* e da *sedução do non stop* típicas da chamada *Era do Vazio*, desenvolvidas entretanto por autores como Gilles Lipovetsky no seu *Ensaio sobre o individualismo contemporâneo* (1989).

### A conversão pela pedagogia antunesiana: a possibilidade de um homem novo no mundo atual

Feita a radiografia do homem e da sociedade hodiernos, cumpre então passar à reflexão sobre um projeto de educação que seja capaz de construir um homem novo, que desbrave um novo caminho capaz de superar o modelo de homem que a era industrial e pós-industrial esculpiu: o paradigma do *homo mechanicus* e do homem consumista. O ideal que Manuel Antunes propõe como horizonte de construção, e que em nosso entender concretiza um modelo de conversão integral do ser humano na contemporaneidade, é o de *homo misericors*, um homem não mecanizado, mas um homem com coração passível de realizar todas as dimensões da sua humanidade: inteligência, sensibilidade, espiritualidade...

Donde a pergunta preliminar várias vezes repetida por Manuel Antunes – pergunta prévia e resposta que devem preceder de forma fun-

dante qualquer projeto de educação: «Que se pretende fazer do homem?» (Antunes, 2008c: 152). E a esta pergunta orientadora associa a evocação da consciência de que «o homem sem educação [...] é apenas uma possibilidade» (Antunes, 2008d: 170). Na linha de pensamento de autores como M. Blondel e G. Marcel, a educação é entendida como um caminho de libertação do homem e de conquista de uma sã autonomia, em luta permanente contra a *despersonalização*. Para realizar esse fito, concebe a educação fundamentalmente como uma espécie de ação. Uma *ação* que seja acima de tudo «promotora e instauradora de valores» (Antunes, 2008d: 174).

Neste sentido, o projeto pedagógico a partir de Manuel Antunes evidencia uma intencionalidade assumida, coerente e teleológica, porque orientada para a concretização plena do homem na sua mais íntima possibilidade substancial e própria. Trata-se assim de um constructo refletido e orientado, assente em bases sólidas que permitam um resultado mais harmónico e enraizado num projeto de cultura que entende o homem enquanto ser integral e social, abarcando uma plenitude formativa que concerne, inevitavelmente, «o homem todo e todo o homem». Por esse motivo, Manuel Antunes não prescinde de modelos e princípios diretivos:

Toda a verdadeira educação exige princípios e exige modelos. Sem princípios não pode haver orientação digna desse nome e sem modelos

não pode existir humanização autêntica. Por isso, uma educação totalmente não-directiva, uma educação reduzida a não ser mais do que a expressão de um puro espontanismo, é tão inexistente como a quimera ou tão impensável como a quadratura do círculo. (Antunes, 2008f: 115)

Como recorda o mesmo jesuíta no mesmo texto, ao contrário do que acontecia com as civilizações anteriores, nomeadamente a antiga – grega e romana –, mas também a medieval e moderna, que tinham no fator *memória* um ponto nevrálgico da educação, com os seus modelos e exemplos transpostos do passado para o presente, a cultura contemporânea inverte o sentido e toma o futuro como elemento dominador. Esta inversão do passado pelo futuro comporta em si uma dificuldade conceptual, assente desde logo no carácter marcadamente imprevisível desse horizonte potencial, não obstante a capacidade cada vez mais avançada de se conseguirem projeções mais ou menos prováveis. Não deixam, contudo, de ser essencialmente projeções.

No contexto globalizado em que hoje vivemos, onde, por um lado, a comunicação e o contacto com um Outro distante se tornaram praticamente instantâneos, dada a voracidade da ação dos *media*, dos meios técnicos e da emergência de ferramentas de partilha mútua como o são as redes sociais, e, por outro lado, o individualismo crescente que confunde a personalização do homem, enquanto ser-pessoa,

com um egoísmo ludibrioso que finge libertar-se da massificação estulta, para mais nela penetrar, como pensar uma educação permanente e integral que procure edificar um futuro mais justo, mais igual e mais pleno? Entre a dificuldade de prever o futuro e os desafios que ele nos apresenta num contexto já globalizado, surge a necessidade de rever modelos e princípios de educação, por forma a problematizar ideias e aventar possibilidades que procurem a formação integral e adequada do homem, dando conta de todas as suas dimensões, sejam elas intelectuais, espirituais, técnicas, materiais ou sociais. A formulação tríptica de Augusto Comte «saber para prever para poder» é, por isso, atualizada por Manuel Antunes e ganha novo vigor: «*formar para imaginar para edificar*», porque «o mundo de amanhã – o mundo humano, sobretudo – será muito mais realidade a construir do que esquema a prever» (Antunes, 2008f: 118),

Cumpre-nos lembrar, e na sequência do que temos vindo a salientar, que este ideal de formação total *de todo o homem e do homem todo* não deixa de se inscrever na mais genuína tradição humanista e pedagógica da Companhia de Jesus. O ideal inaciano de conversão interior e omnímoda e a edificação de um homem novo renascido pela adesão plena ao Evangelho: paradigma antropológico transfigurado pela relação com Cristo, segundo a caminhada proposta pelos *Exercícios espirituais* de Santo Inácio de Loyola. À semelhança de Vieira, trata-se da edificação do homem cristico. Uma

conversão e uma recriação do homem que passe por uma ascese espiritual, mas também por um caminho de educação total: da inteligência e do coração, da razão e dos afetos à luz de um ideal alto e mobilizador da vontade e de todas as faculdades humanas. O projeto inaciano de educação transformista visa em última instância a transformação da sociedade, a construção de um mundo melhor, partindo sempre da transformação interior de cada homem (cf. Franco, 1999: 133 e ss.). Não se trata, todavia, de uma educação circular, fechada, mas uma educação aberta a tudo o que é humano e bem direcionada em termos de sentido. Este ideal educativo foi bem recuperado e aplicado pelo célebre jesuíta Pedro Arrupe, que presidiu como Superior Geral aos destinos da Companhia de Jesus no período pós-conciliar (desde 1965). O Padre Pedro Arrupe, que Manuel Antunes muito admirava e seguia, soube interpretar o ideal primigénio do potencial do projeto educativo inaciano e propô-lo como sinal e exigência de renovação e de modernidade da Ordem dos Jesuítas (cf. Arrupe, 1981).

A preocupação com o homem e com o modelo de humanidade e de sociedade a construir, bem patente nos textos aqui reunidos, não deixa de ser uma presença transversal a toda a obra e a toda a ação pedagógica e intelectual do Padre Manuel Antunes. Neste sentido, tem toda a pertinência a classificação global proposta por Manuel Ferreira Patrício para a obra antunesiana no seu todo:

[...] toda a obra do Pe. Manuel Antunes é pedagógica. Ou melhor: antropagógica. Com efeito, o homem está no centro das suas preocupações. A vida de Manuel Antunes foi habitada pelo cuidado pelo homem. Ele não quis, no entanto, apenas conhecer e compreender o homem. Quis, com efeito, ajudar o homem a ser homem, a formar-se tão plenamente quanto possível como homem, a viver a sua vida de homem sob o signo do contínuo e exigente movimento de aperfeiçoamento. (Patrício, 1985: 297)

## Considerações finais

Aflorámos, neste artigo exploratório, apenas alguns temas fortes a partir de um fito hermenêutico que permite compreender a modelação espiritual inaciana como caminho de conversão representada em dois exemplos de vida e obra concretos. A pluriformidade dos escritos de ambos os autores aborda muitos outros temas de interesse para a compreensão de uma espiritualidade comprometida em apontar caminhos de vida autêntica a cada homem e mulher entendidos como seres situados no tempo, mas com vocação à eternidade a que deviam aspirar e para a qual deveriam orientar toda a sua vida.

No caso particular de Vieira, podemos salientar a reflexão em torno dos vícios e dos seus prejuízos para o progresso humano e espiritual e, nesta linha, a importância de dedicar o tempo e as energias a tarefas e atividades úteis e construtivas, vituperando o uso

perdulário das horas. A inanidade da vida e a condição imperfeita do ser humano de valor relativo diante da grandeza do cosmos é um dos outros temas recorrentemente batidos pelo pregador, especialmente nos sermões do Advento e da Quaresma em favor do apelo aos valores da humildade num quadro de uma cultura social de vaidade e de aparência.

Encontramos, por seu turno, ressonâncias claras deste apelo de mudança em Manuel Antunes, não apenas na proposta alternativa que apresenta ao homem mecanizado e esvaziado da sua própria essência, mas também em reflexões que se detêm nas grandes questões nacionais e internacionais do seu tempo. A significativa reflexão antunesiana sobre o contexto e os desafios da transição da Ditadura para a construção de um regime democrático possibilitado pela Revolução dos Cravos de 25 de abril de 1974, consignada no livro *Repensar Portugal*, defende a necessidade de uma verdadeira conversão de mentalidades onde a educação terá um papel central – uma conversão à democracia. Só com esta verdadeira conversão aos ideais de cidadania democrática será possível edificar um regime aberto e participativo que perdure no tempo e desenvolva efetivamente o país (Antunes, 2008e). Por outro lado, Manuel Antunes não deixa também de evidenciar uma preocupação insistente perante um mundo bipolarizado e dominado por duas grandes potências (EUA e URSS), que poderiam levar a humanidade a um fim dramático. Apesar de assumir o

descrédito que a literatura utópica conheceu, Manuel Antunes defende uma utopia mais modesta e possível, ou melhor, uma revolução pela utopia (afinal, como ele aponta: teria sido possível uma Declaração Universal dos Direitos Humanos sem utopia?) – uma autêntica e profunda conversão das mentalidades em contexto global comprometida com uma ideia de cultura integradora e plena, que não pode deixar de se conciliar com um projeto de educação direcionado e vocacionado para todo e cada um:

Mas se formos mais modestos, persistentes e indulgentes, se pensarmos na «categoria» do possível em vez de embarcarmos, sem mais, no batel esguio do desejável ideal, então concluiremos que, apesar de todas as decepções, de todos os retrocessos, relativos, e de todas as «quedas na história», valeu a pena lutar contra o presente pela construção de um mundo mais pacífico, mais racional e mais humano.  
(Antunes, 2008b: 517)

As obras destes autores são profusas em abordagens passíveis de serem estudadas e compreendidas à luz de uma espiritualidade rica assente num compromisso de consagração sólido e comprometido com a orientação do curso da história humana *ad maiorem Dei gloriam*, que implica uma ação tendo como horizonte a excelência.

## Bibliografia

Abrantes, E. e Franco, J.E. (dirs.) (2025). *História global da espiritualidade e da mística em Portugal*. CEP, Lisboa. T. I, Vol. I;

- Antunes, M. (2007). Companhia de Jesus e o seu humanismo. Em: *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, sj.* Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa. T. IV;
- Antunes, M. (2008a). A educação permanente: Teoria e prática. Em: *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, sj.* Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa. T. II;
- Antunes, M. (2008b). As relações internacionais, hoje e amanhã. Em: *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, sj.* Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa. T. III; Vol. II;
- Antunes, M. (2008c). Da educação como poder numa época de crise. Em: *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, sj.* Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa. T. II;
- Antunes, M. (2008d). Educação e sociedade industrial. Em: *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, sj.* Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa. T. II;
- Antunes, M. (2008e). Repensar Portugal. Em: *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, sj.* Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa. T. III, Vol. I;
- Antunes, M. (2008f). Uma educação para amanhã. Em: *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, sj.* Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa. T. II;
- Arrupe, P. (1981). *Um projecto de Educação*. Livraria A. I./Editoral A. O. Porto/Lisboa;
- Balthasar, H. (1967). *Spiritus Creator, Skizzen zur Theologie III*. Johannes Verlag. Einsiedeln;
- Barros, A. (1746). *Vida do apostólico padre António Vieira da Companhia de Jesus, chamado por antonomásia o Grande*. Na nova oficina Silviana. Lisboa;
- Calafate, P. (2009). Escolástica peninsular no pensamento antropológico de Vieira. Em: J.E. Franco (coord.). *Entre a selva e a corte: Novos olhares sobre Vieira*. Esfera do Caos. Lisboa;
- Casalilla, Y. (2021). *Os impérios ibéricos e a globalização da Europa – Séculos XV a XVII*. Temas e Debates. Lisboa;
- Castro, A. (2008). *O essencial sobre o Padre António Vieira*. INCM. Lisboa;
- Didier, H. (1999). O Padre Vieira e os Exercícios Espirituais. Em: *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira – Congresso Internacional: Actas*. UCP/Companhia de Jesus. Braga. Vol. 2;
- Didi-Huberman, G. (2012). *Imagens apesar de tudo*. KKYM. Lisboa;
- Dupuy, M. (1990). Spiritualité. *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*. Beauchesne. Paris. T. 14;
- Franco, J. (1999). *Brotar Educação: História da Brotéria e do seu pensamento pedagógico*. Roma Editora. Lisboa;
- Franco, J. e Pereira, P. (dirs.) (2020). *Revisitar Vieira no Século XXI*. Imprensa da Universidade de Coimbra. Coimbra. 2 Vols.;
- Franco, J. e Rico, H. (coords.) (2007). *Padre Manuel Antunes (1918-1985): Interfaces da Cultura Portuguesa e Europeia*. Porto. Campo das Letras;
- Garcia, M. (1997). Xavier, heterônimo de Vieira. *Brotéria*, 145, 4-5: 437-467;
- Jurado, M. Ruiz et al. (2001). Ejercicios Espirituales. *Diccionario histórico de La Compañía de Jesús*. Institutum Historicum, S.I./Universidad Pontificia de Comillas. Roma/Comillas. Vol. II;
- Lamelas, I. (2014). Padres da Igreja e pais do monaquismo: Na génese da vida consagrada e da identidade europeia. Em: J.E. Franco e L.M. de Abreu (coords.). *Para a história das ordens e congregações religiosas em Portugal, na Europa e no mundo*. Paulinas. Lisboa. Vol. 1;
- Lipovetsky, G. (1989). *A era do vazio. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Relógio d'Água. Lisboa;
- Loyola, I. (1983). *Exercícios espirituais*. (Trad. de Vital Dias Ferreira, sj). A.O. Braga;
- Lourenço, E. (2014). As ordens e a cultura europeia. Em: J.E. Franco e L.M. de Abreu (coords.). *Para a história das ordens e congregações religiosas em Portugal, na Europa e no mundo*. Paulinas. Lisboa. Vol. 1;

- Lowney. C. (2006). *Liderança heroica: As melhores práticas de uma companhia com 450 anos que mudou o mundo*. Verbo. Lisboa;
- Patrício, M. (1985). Notas sobre o pensamento pedagógico de Manuel Antunes. *Brotéria*, 121: 297-316;
- Rodrigues. M. (1997). António Vieira e os seus santos: O encontro inevitável com Inácio de Loyola. *Brotéria*, 145, 4-5: 417-436;
- Saraiva, A. (1996). *O discurso engenhoso: Ensaios sobre Vieira*. Gradiva. Lisboa;
- Urbano, C. (2009). O Padre António Vieira e a Companhia de Jesus. Em: J.E. Franco (coord.). *Entre a selva e a corte: Novos olhares sobre Vieira*. Esfera do Caos. Lisboa;
- Valente, V.P. (1980). A sociedade, o Estado e a história na obra de António Vieira. Em: *Estudos sobre a crise nacional*. INCM. Lisboa;
- Vieira, A. (2013a). *A chave dos profetas, II e III – Obra completa padre António Vieira*. (dir. de J.E. Franco e P. Calafate). Círculo de Leitores. Lisboa. T. III, Vol. VI;
- Vieira, A. (2013b). Carta ao Padre Provincial do Brasil. Em: *Cartas da missão, Cartas da prisão – Obra completa padre António Vieira*. (dir. de J.E. Franco e P. Calafate). Círculo de Leitores. Lisboa. T. I, Vol. II, pp. 56-66;
- Vieira, A. (2013c). Sermão da Epifania. Em: *Sermões do Advento, do Natal e da Epifania – Obra completa padre António Vieira*. (dir. de J.E. Franco e P. Calafate). Círculo de Leitores. Lisboa. T. II, Vol. I, pp. 352-396;
- Vieira, A. (2013d). Sermão das exéquias do conde de Unhão Dom Fernão Teles de Meneses de feliz memória. Em: *Sermões fúnebres – Obra completa padre António Vieira*. (dir. de J.E. Franco e P. Calafate). Círculo de Leitores. Lisboa. T. II, Vol. XIV, pp. 180-200;
- Vieira, A. (2014a). Livro anteprimeiro da História do futuro. Em: *História do futuro – Obra completa padre António Vieira*. (dir. de J.E. Franco e P. Calafate). Círculo de Leitores. Lisboa. t. III, vol. I;
- Vieira, A. (2014b). Sermão de Santo Inácio, Fundador da Companhia de Jesus. Em: *Sermões hagiográficos I – Obra completa padre António Vieira*. (dir. de J.E. Franco e P. Calafate). Círculo de Leitores. Lisboa. T. II, Vol. X, pp. 485-513;
- Vieira, A. (2014c). *Sermões de São Francisco Xavier – Obra completa padre António Vieira*. (dir. de J.E. Franco e P. Calafate). Círculo de Leitores. Lisboa. T. II, Vol. XII;
- Werner, J. (1989). *Paideia, A formação do homem grego*. Martins Fontes/Editora Universidade de Brasília. São Paulo.